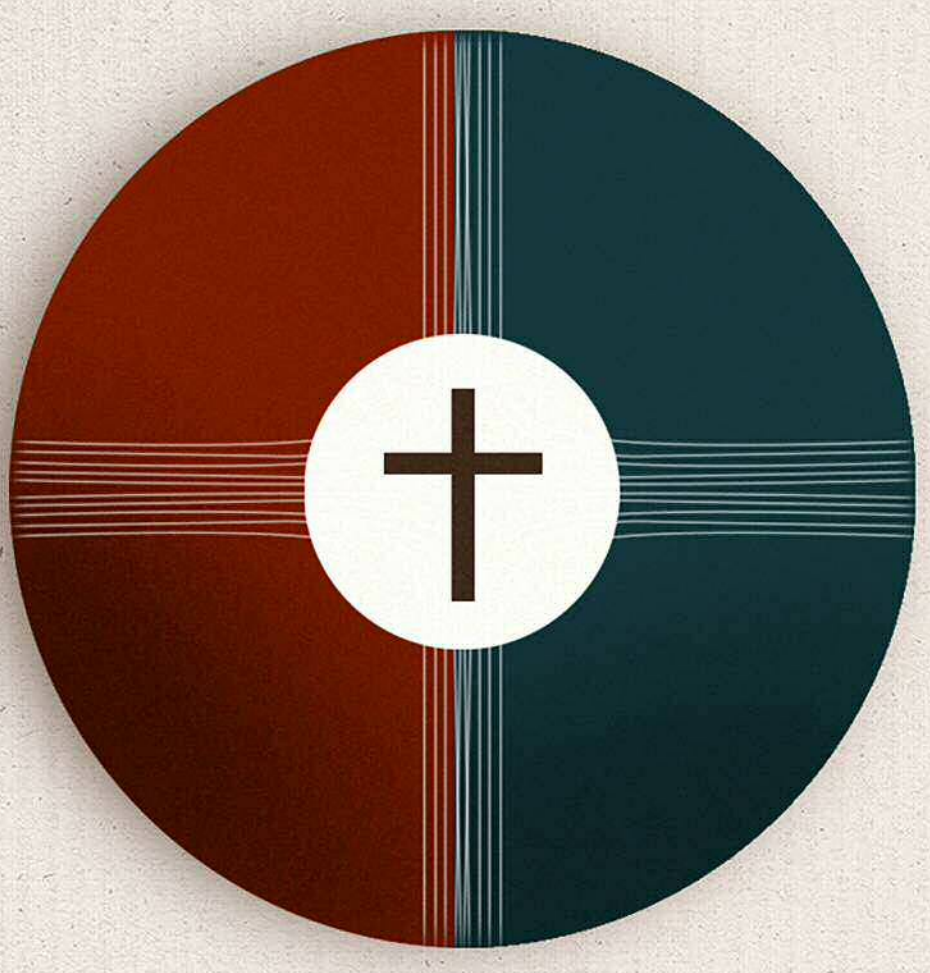
HOMBRE Y MUJER EN CRISTO



Stephen B. Clark

EDICIONES AGAPE

Hombre y mujer en Cristo

Un examen de los roles de hombres y mujeres a la luz de la Escritura y de las Ciencias Sociales

Stephen B. Clark

Traducción de Efraín Calderón Guevara

EDICIONES ÁGAPE
San José, Costa Rica
2025

Para esta traducción al español:
© Ediciones Ágape, 2025
200 m este del Cristo
11504 San Rafael de Mts. de Oca, Costa Rica
edicionesagape@arbovida.org

Título original: *Man and Woman In Christ: An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences*
Copyright © en inglés 1980, 2006 y 2021 por Stephen B. Clark. Reservados todos los derechos.
Publicado originalmente en inglés en 1980 por Servant Books, en 2006 por Tabor House y en 2021 por Warhorn Media. La presente edición en español es publicada en 2024 por Ediciones Ágape, con la autorización de los Siervos de la Palabra. Especial gratitud a David Mijares y a Jeff Smith.

Traducción al español: Efraín Calderón Guevara (a partir de la edición de Tabor House, 2006)
Revisión filológica: Carlos Alonso Vargas D.
Diseño de portada: María del Mar Montero

233.5
C592h Clark, Stephen B.
QRMP Hombre y mujer en Cristo : Un examen de los roles de hombres y mujeres a la luz de la Escritura y de las Ciencias Sociales / Stephen B. Clark y Efraín Calderón Guevara (traductor) – Primera edición – San José, C.R. : EDICIONES ÁGAPE, 2025.

Digital descargable PDF : 32000Kb

ISBN 978-9930-9781-1-5

1. Religión. **2.** Vida y práctica cristianas. **3.** Escritura bíblica. **I.** Título

En el original inglés, el autor generalmente toma los textos bíblicos de la *Revised Standard Version* (RSV). En la traducción al español las citas de la Sagrada Escritura no se han tomado de una versión bíblica en particular, sino de una combinación y adaptación de varias versiones actuales que emplean una traducción literal, y acomodando los términos, cuando ha sido necesario, a los puntos que está tratando el autor.

Nihil obstat: Rev. George A. Kelly
Imprimatur: Revmo. Kenneth Povish
Obispo de Lansing, Michigan
Nota: El *Nihil obstat* y el *Imprimatur* corresponden a la edición original en inglés.

Contenido

Prefacio vii

I. La enseñanza de la Escritura 1

1. En el principio 3

   El Génesis y la verdad 5
   El comienzo del Génesis 7
   Génesis 1: Macho y hembra 8
   Génesis 2: Carne de mi carne 10
   Génesis 2: La subordinación 15

2. El pecado y el nuevo Adán 18

   Génesis 3: El gobierno del hombre 19
   La nueva humanidad 22
   Comunidad y subordinación 25

3. La familia: esposos y esposas 31

   El rol del esposo 32
   El rol de la esposa 38
   La crianza de los hijos 45
   Comentarios finales 50

4. La familia: textos clave 51

   Efesios 5:22-33: como al Señor 52
   1 Pedro 3:1-7: coherederas 62
   Los roles de esposos y esposas 67

5. El pueblo: servicio y posición 72

   La profecía, la enseñanza, el servicio de caridad 73
   Las mujeres en el servicio misionero y pastoral 81
   Los hombres y los puestos de gobierno 89
   Los roles y la estructura comunitaria 96

6. Los roles sociales y Gálatas 3:28 101

   La idea central de Gálatas 3:28 102
   Gálatas 3:28 y las diferencias sociales 110
   El abolicionismo 115

7. La comunidad: textos clave (1 Corintios 11:2-16; 14:33-36) 122

   1 Corintios 11:2-16: deshonrar sus cabezas 122
   1 Corintios 14:33-36: que estén subordinadas 136

8. La comunidad: textos clave (1 Timoteo 2:8-15) 142

La idea central del pasaje 143
El fundamento del pasaje 149

9. Resumen: la enseñanza del Nuevo Testamento como un todo 156

Resumen de la enseñanza del Nuevo Testamento 156
La autoridad de la enseñanza 159
La intención de la enseñanza 160

Nota sobre el método: Exégesis 166

El enfoque exegético 166
La exégesis cristiana liberacionista 170

II. Valoración de la enseñanza de la Escritura 175

10. El enfoque del Nuevo Testamento: Jesús y Pablo 177

Un enfoque distintivo del Nuevo Testamento 178
Jesús y el judaísmo del siglo I 180
Pablo y la cultura pagana 190

11. El enfoque del Nuevo Testamento: entorno y cultura 193

El Nuevo Testamento y la estructura social 194
El Nuevo Testamento en su entorno 198
La cuestión de la "cultura" 205

12. La tradición cristiana: esposos y esposas 214

¿Qué es la tradición? 215
El orden familiar en la tradición 217

13. La tradición cristiana: el gobierno de la comunidad 228

La evidencia de puestos de gobierno 229
La fuerza de la tradición 243

14. La autoridad de la Escritura 252

Naturaleza de la autoridad de la Escritura 253
Sumisión a la Escritura 256
¿Es esto fundamentalismo? 266

15. Evadir la autoridad de la Escritura 270

Evasiones modernas 270
El verdadero desafío 282

III. La enseñanza de la Escritura en la sociedad contemporánea 285

16. Diferencias entre hombres y mujeres: características individuales 287

Entender las diferencias entre hombres y mujeres 289

Ciencia social descriptiva 292
Psicología experimental 305
Comentarios finales 319

17. Diferencias entre hombres y mujeres: características socioestructurales 320

Los patrones socioestructurales de hombres y mujeres 321
Explicación de los datos socioestructurales 334
Conclusión: Características individuales y características socioestructurales 342
Consecuencias y direcciones 343

Nota sobre el método: Ciencia social 352

Lo distintivo del enfoque de este libro 352
Ciencia social feminista 355

18. El nuevo ambiente social: la sociedad tecnológica 366

Sociedades tecnológicas y tradicionales 367
Principios funcionales y relacionales de la estructura social 369
La estructura social en la sociedad tecnológica 375
La familia en la sociedad tecnológica 383
Los roles de hombres y mujeres y la interpretación errónea de la historia social 390
Evaluación de la sociedad tecnológica 393

19. El nuevo ambiente intelectual: ideología y cristianismo 397

Posturas ideológicas modernas 397
La respuesta cristiana 409
Observaciones conclusivas 421

20. Aplicación de la enseñanza bíblica 423

¿Qué significado tiene para hoy? 424
La intención de la Escritura 437
Algunos principios de aplicación 442

IV. Un enfoque cristiano para hoy 447

21. La base de un enfoque cristiano para hoy 449

Llegar a ser un pueblo 450
Restaurar las relaciones cristianas: las agrupaciones relacionales 453
Restaurar la estructura social cristiana: los roles sociales 456
Patrones sociales alternativos: tradicionalismo y socialismo 464

22. Orientaciones para un enfoque cristiano moderno de los roles de hombres y mujeres 468

Prerrequisitos básicos para los roles de hombres y mujeres 469
Enseñanza bíblica clave sobre los roles de hombres y mujeres 471

La adaptación a la sociedad tecnológica 477
Las relaciones fuera de la comunidad cristiana 479
Factibilidad de una restauración cristiana de los roles de hombres y mujeres 484

23. Cuestiones especiales en la construcción de una estructura social cristiana moderna 486

El fortalecimiento de la vida familiar 486
Estructuras de liderazgo cristiano 490
La personalidad masculina y femenina 496
Relaciones entre hombres y mujeres 508
Las personas solteras 511
La necesidad de una estrategia pastoral 513

24. Ordenación, ocupación, legislación 514

La ordenación de las mujeres 514
Las mujeres y las ocupaciones 517
La legislación 521
Los cristianos en el mundo 524

Epílogo 526

Bibliografía 527

Notas 532

Prefacio

CUANDO UN GRUPO de cristianos al que yo pertenecía se reunía para orar, en ocasiones cantábamos canciones que incluían partes separadas para hombres y mujeres. No obstante, por un tiempo no prestamos mucha atención al hecho de que en esos cantos había estrofas diferentes para unos y otros. Nos parecía que cuando hacíamos actividades en grupo, todos teníamos que hacerlas básicamente de la misma manera. De modo que, cuando nuestros líderes de música proponían cantos que incluían partes separadas para hombres y mujeres, se limitaban a indicarnos que cantáramos juntos la canción entera.

Sin embargo, en cierto momento, motivados por algunos que estaban convencidos del valor de tener estrofas diferentes para hombres y mujeres, comenzamos a entonar varias de estas canciones conforme habían sido escritas originalmente. Cuando lo hicimos, el consenso fue que habíamos agregado algo valioso a nuestra capacidad de cantar y dar culto al Señor. De hecho, la mayoría de la gente quedó entusiasmada con esta nueva dimensión de belleza y expresividad que habíamos incorporado a nuestra vida conjunta. Esta lección simbolizaba una verdad importante: hombres y mujeres debemos vivir nuestra vida conjunta en amor y servir juntos al Señor, y la mayor parte de lo que tenemos que hacer es lo mismo. Pero cuando aprendemos a percibir y aprovechar el valor de lo que distingue a hombres y mujeres, nuestra vida común se hace más fuerte y más bella. Hay algo valioso en las mujeres que los hombres no pueden reemplazar, y viceversa. Nuestra vida conjunta como cristianos llega a ser mejor cuando la vivimos "conforme al propósito original".

Hoy en día hay un diluvio de libros sobre las mujeres. En su mayoría son escritos por mujeres que, de una u otra manera, forman parte del movimiento feminista moderno. Un alto porcentaje de ellas nació en los Estados Unidos. Hacen presión por la igualdad entre los sexos y por la eliminación de muchas diferencias que han sido parte de su vida en la sociedad occidental contemporánea. Sus escritos son un síntoma de un área gravemente problemática en nuestra sociedad, y una clara advertencia de que ya no es posible enfocar el tema de hombres y mujeres de forma tradicional, o con lo que queda de un enfoque tradicional.

Frente a todos estos libros y artículos podríamos pensar que se ha escrito suficiente sobre los asuntos que afectan a hombres y mujeres. Sin embargo, es demasiado lo que hay sobre el tema, y tal cantidad de material ha producido un cierto grado de confusión y falta de claridad. Antes de que las personas en nuestra sociedad se precipiten como desde un acantilado hasta el fondo del océano, los cristianos necesitamos fijarnos nuevamente en esta área para entender cómo debemos enfocarla.

Este libro fue escrito con la convicción de que, normalmente, el debate moderno sobre los hombres y las mujeres no toma en cuenta un factor crucial: la perspectiva de los roles sociales. Un gran número de quienes pertenecen al movimiento feminista moderno en la Iglesia y en la sociedad están promoviendo medidas que destruirían roles que han desempeñado una función útil en todas las sociedades del pasado. Al mismo tiempo, parecen no estar conscientes de que sus propuestas conducen a una reestructuración de las bases mismas de nuestra sociedad. Por lo tanto, pasan por alto muchas de las cuestiones clave. En los últimos trescientos años ha habido un cambio cultural de gran alcance en la sociedad occidental, un cambio que hace difícil entender la importancia de los roles sociales. Antes de desmantelar los últimos elementos de los roles sociales del pasado, necesitamos preguntarnos qué función social útil desempeñaban y qué

vamos a hacer para reemplazar esa función social. Esa perspectiva nos puede dar un mayor respeto por muchos elementos de la enseñanza de las Escrituras, porque estas fueron escritas dentro de una cultura que entendía ciertas cosas mejor que la nuestra. Cuando se consideran las diferencias de hombres y mujeres desde el punto de vista de los roles sociales surge una distinción importante en la forma de comprender el pasado y el presente. Sin esta perspectiva, las discusiones sobre el tema de los hombres y las mujeres adolecen de graves deficiencias.

Esta no es una obra acerca de las cuestiones políticas planteadas por el movimiento feminista. La mayoría de la gente espera que un libro cristiano sobre los roles de hombres y mujeres se centre en el tema de la ordenación de las mujeres. Aunque hay bastante material en sus páginas que atañe a ese tema, y en el análisis sobre la enseñanza bíblica podría parecer que la cuestión es la ordenación, este libro realmente no la abarca. Si alguna vez hubo un tema que diera lugar a las ideas aquí expuestas, ese tema fue el de la crianza de los hijos. ¿Qué les diremos a los hijos acerca del hecho de que son niños y niñas? ¿Cómo les vamos a enseñar a relacionarse con su masculinidad y su feminidad?

El movimiento feminista en la Iglesia y en la sociedad es un movimiento político. Este libro no fue escrito para oponerse al movimiento feminista. Con cierta regularidad en sus páginas hay que afrontar argumentos y afirmaciones de autores feministas porque oscurecen gravemente verdades importantes. Pero la obra no tiene la intención de tratar sobre la mayor parte del programa feminista, ni mucho menos de oponerse a este. Más bien, su idea central es afirmar que, cada vez más, ciertas realidades humanas importantes están siendo descuidadas, y que los cristianos van a sufrir a consecuencia de esto.

Entonces, esta es una obra acerca de los roles sociales de hombres y mujeres. Claro está, hay mucho más acerca de los hombres y las mujeres sobre lo que se puede dialogar con provecho; por ejemplo, se dirá poco sobre la relación sexual entre hombres y mujeres, si bien es cierto que esta es de importancia fundamental. Si restringimos este tema será únicamente para que la cuestión de los roles sociales pueda ser vista con más claridad. Hay que enfatizar también que este es un libro sobre los roles sociales tanto de los hombres como de las mujeres. Aunque buena parte de la literatura sobre los roles sociales se ha centrado en las mujeres, esta obra ha sido escrita con la convicción de que los roles de hombres y mujeres son complementarios, y que no se pueden comprender los unos sin los otros.

Las páginas que siguen fueron escritas principalmente para cristianos. Otras personas podrían aprender de ellas, pero se escribieron desde una perspectiva cristiana. Desde este punto de vista, los datos de la revelación son de suma importancia. Al considerar los roles de hombres y mujeres, la primera y más importante cuestión es saber si el Señor ha dicho o enseñado algo al respecto, y de ser así, cómo deben responder los cristianos a su palabra. Hoy en día, muchos cristianos se inclinan a decir que no hay nada claro sobre los roles sociales en la Escritura (o en la tradición cristiana) a lo cual deban estar obligados. Sostienen que hay una gran brecha cultural entre los tiempos del Nuevo Testamento y el mundo moderno, por lo que es imposible considerar la enseñanza bíblica como algo directamente destinado a nosotros. Es cierto que hay una gran distancia cultural, una brecha que hace que el tradicionalismo en los roles sociales sea algo imposible. Sin embargo, descartar tan a la ligera la enseñanza de la Escritura y de la tradición cristiana permite a los cristianos modernos excluir de su sumisión al Señor toda un área de sus vidas. Como esta es un área tan importante para las personas —y constituye una pieza crucial en un gran cambio cultural que se está dando en nuestra sociedad y entre los cristianos—, los que adoptan esta actitud están diciendo que son libres de tomar sus propias decisiones sin la guía de la revelación cristiana, en un área que es crítica respecto al modo en que los seres humanos están

constituidos. Las páginas que siguen incluyen, como tema de especial interés, la vida de las comunidades cristianas. Si este libro se hubiera escrito solo para cristianos que no pertenecieran a esta clase de agrupaciones, se habría hecho de forma diferente. Muchas cosas tendrían que quedar por fuera o ser enfocadas de otra forma. Por lo tanto, solo quienes estén en comunidades cristianas encontrarán que el libro les ayuda en su totalidad. Sin embargo, esto no quiere decir que la mayoría de los cristianos no lo encontrarán de ayuda. De hecho, para quienes no pertenecen a una comunidad cristiana, uno de los aspectos más provechosos podría hallarse en las páginas que tratan del apoyo que dan las comunidades para lidiar con algunos de los problemas sociales que enfrentan los cristianos hoy en día.

Este libro argumenta en favor de un enfoque de los roles de hombres y mujeres para los cristianos. Su propósito es práctico, o pastoral. Podría incluso definirse como un libro de teología pastoral. Pero el planteamiento no es solo para teólogos; va dirigido a todos aquellos que se preocupan por la forma en que debería estructurarse la vida cristiana en la actualidad.

Puesto que fue escrito tanto para el lego en la materia como para el téologo, una gran parte del contenido técnico ha sido omitida del texto. Las notas finales, y en especial las "Notas sobre el método", fueron escritas para dar a conocer una consideración más profunda de ciertas cuestiones técnicas con el fin de aclarar el argumento básico en el texto. Las notas en la parte final del libro contienen la mayoría de las referencias bibliográficas, así como las discusiones que requieren un conocimiento especial de la literatura académica o de las herramientas académicas. El lector puede omitir todas las notas al final y las "Notas sobre el Método" y aún así comprender el argumento del libro.

Por último, esta obra también fue escrita teniendo en mente a un público ecuménico. Los cristianos enfrentan muchas cuestiones que van a enfocar y a resolver de formas diferentes, según sus diferentes tradiciones eclesiales y teológicas. La ordenación de las mujeres, por ejemplo, es una de ellas. Las discusiones católicas y ortodoxas sobre la ordenación se centran, en gran medida, en consideraciones sacramentales y canónicas que son lectura extraña para un protestante evangélico. Pero el tema más amplio de los roles de hombres y mujeres es bastante parecido para ortodoxos, católicos, luteranos, reformados, evangélicos, pentecostales. En cada Iglesia se asumen muchas de las mismas posturas y se plantean muchos de los mismos argumentos. Los ortodoxos y los católicos querrán depender más fuertemente de la Tradición cristiana (quizás), pero una consideración basada en la Tradición no modifica en gran medida los resultados de una consideración que esté basada en la Escritura. Más aún, los métodos de interpretación bíblica que se utilizan en las diferentes tradiciones eclesiales para determinar lo que los cristianos deben hacer no difieren materialmente en lo que se refiere a las cuestiones de roles sociales. Esto puede deberse al hecho de que el pensamiento teológico respecto a los roles sociales se encuentra poco desarrollado en todas las tradiciones. Puede deberse al hecho de que en siglos pasados ha habido relativamente poca controversia respecto a los roles de hombres y mujeres, en comparación con las controversias sobre cristología o soteriología. En cualquier caso, no hay grandes diferencias de método en esta área, por ejemplo, entre los católicos y los evangélicos. Sus divisiones radican en otras áreas.

Este libro fue escrito con la ayuda de muchas personas. Primero que todo, depende de las experiencias y las observaciones de un gran número de cristianos, hombres y mujeres, que han procurado buscar y vivir concretamente la voluntad de Dios en el área de los roles sociales. Este libro también depende del trabajo de un grupo más pequeño de personas que hicieron observaciones críticas y dieron sugerencias de nuevos enfoques o nuevos materiales: aquí quisiera agradecer en particular a John Keating, Mark Kinzer, James Manney, Barbara Morgan,

Philip O'Mara y Juliet Pressel por sus muchas horas de trabajo dedicado. Además de ellos, hay varios hombres y mujeres que leyeron el manuscrito después de terminado e hicieron valiosos comentarios que llevaron a mejoras importantes. Entre estos me gustaría agradecer particularmente al Revdo. Donald Basham, al Dr. Donald Bloesch, al Revdo. Larry Christenson, al Dr. George Drum, al Dr. Gregory Gavrilides, al Revdo. Theodore Jungkuntz, al Dr. Kerry Koller, al Pbro. Francis Martin, a Ralph Martin, a la Presvitera Alexandra Paulos, al Dr. Kevin Ranaghan, a la Sra. Dorothy Ranaghan y, aunque no pudo leer el manuscrito completo y evaluar sus conclusiones, me gustaría agradecer al Pbro. George Montague por sus útiles comentarios y sugerencias, que incidieron especialmente en varios de los capítulos iniciales. Debo dar las gracias también a muchos que trabajaron en investigación, traducción, edición y levantado de texto, especialmente a Stephen Lucchetti por su trabajo en el índice. Un agradecimiento particular a John Keating y a Mark Kinzer por la gran cantidad de tiempo y energía que dedicaron a la investigación para este libro. Hoy en día no se podría escribir un libro como este si la amplia investigación requerida estuviera a cargo de una sola persona, a menos que escribirlo fuera a tomar más años que los que tomó en este caso.

Claro está, la responsabilidad final de los argumentos y las conclusiones que se encuentran en el libro es mía. En un área tan controvertida como la de los roles de hombres y mujeres, nadie debe ser tenido como responsable de opiniones ajenas, aún cuando pudiera estar de acuerdo con buena parte de ellas.

Parte primera

La enseñanza de la Escritura

CAPÍTULO UNO

En el principio

EN EL CAPÍTULO DIECINUEVE del Evangelio de Mateo, Jesús da una de las claves más importantes para entender la enseñanza cristiana sobre los hombres y las mujeres, en un pasaje en el que trata sobre el tema del matrimonio y el divorcio. El pasaje, que describe un diálogo entre Jesús y algunos fariseos acerca de las causales de divorcio, suele ser pasado por alto cuando se examinan los roles de hombres y mujeres. Sin embargo, contiene varios principios esenciales, especialmente sobre cómo interpretar las Escrituras con sabiduría. Este pasaje será el punto de partida del estudio de la enseñanza bíblica sobre los hombres y las mujeres.

El diálogo comienza cuando algunos fariseos se presentan ante Jesús "para ponerlo a prueba". Quieren que responda a una pregunta acerca de la ley. Posiblemente esperan poder forzarlo a contestar de una manera que lo comprometa y lo haga perder apoyo. Lo más probable es que deseen conocer su posición en torno a un tema muy debatido entre grupos de fariseos y entre fariseos y otros judíos. La conversación, según se presenta en Mateo 19:3-9, es la siguiente:

> Y unos fariseos llegaron a donde estaba para ponerlo a prueba, y le preguntaron: "¿Es lícito divorciarse de la esposa por cualquier motivo?" Él contestó: "¿No han leído que el que los creó desde el principio, los hizo hombre y mujer, y que dijo: 'Por eso un hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer y los dos se harán una sola carne'?" De modo que ya no son dos sino una sola carne. Por lo tanto, lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre". Ellos le dijeron: "¿Por qué entonces mandó Moisés dar acta de divorcio y repudiarla?" Él les dijo: "Por la dureza de su corazón Moisés les permitió divorciarse de sus esposas, pero en el principio no fue así. Y yo les digo: quien se divorcie de su esposa, no por fornicación, y se case con otra, comete adulterio".

Durante la época en que Jesús predicaba y enseñaba había dos escuelas farisaicas principales en el campo de la interpretación de puntos de la ley. Las diferencias entre las dos surgían alrededor de varios temas, incluyendo la cuestión del divorcio.[1] La escuela de Hilel permitía el divorcio por muchas razones, casi "por cualquier motivo", como lo plantean algunas traducciones. La Mishná documenta que la escuela de Hilel le permitía a un hombre divorciarse de su esposa "hasta por quemar la comida".[2] La escuela de Shamai, la agrupación más estricta, solo permitía el divorcio en caso de transgresión de las leyes maritales. La controversia se había originado porque la ley contenía una decisión sobre procedimientos de divorcio (Dt 24:1-4), pero no establecía con claridad las razones por las que el divorcio podía permitirse

El tema de interés aquí no es la postura de Jesús con respecto al divorcio, sino la manera en que Jesús aborda la cuestión. Comienza su respuesta remitiéndose al relato de la creación en Génesis 1 y luego agrega un versículo del relato de la creación de la mujer en Génesis 2. Con base en estos dos versículos, afirma que un hombre y su esposa ya no son dos sino uno, y que el divorcio, por lo tanto, viola la unidad que Dios establece cuando une a un hombre y a una mujer

en matrimonio. Cuando los que interpelan a Jesús objetan diciendo que Moisés permitió el divorcio, y se refieren a un pasaje del Deuteronomio para demostrar su punto, él replica diciendo que esa ley fue dada solamente por "lo obstinados que son", es decir, como una concesión a la dureza de corazón del hombre y, por lo tanto, como una medida de protección para situaciones en las que la dureza de corazón es lo que normalmente se puede esperar. Pero insiste en que el divorcio no fue ni la intención original ni superior de Dios. "No fue así en el principio".

Jesús apela a "el principio". Nos remite a la creación y al propósito que Dios tuvo al crear.[3] De esa manera establece un criterio de gran importancia: Para entender cómo quiere Dios que sea la vida humana, debemos fijarnos en el propósito que tuvo al crear al género* humano. Detrás de este principio hay una forma de entender cómo enfocar "la ley" y las distintas enseñanzas en la revelación. Jesús indica que cuando consideramos las directrices de Dios, especialmente las que están en la Escritura, debemos fijarnos en la intención que llevan a fin de cumplirlas bien. No es suficiente cumplir una directriz "legalistamente"; es decir, no es suficiente que solo apliquemos la directriz a nuestras vidas en lo externo, comportándonos de un modo que se apegue a la ley en cualquier forma. Más bien, no podemos observar bien una ley a menos que entendamos la intención de Dios al dárnosla, y que cooperemos con esa intención al observarla. No nos es posible resolver adecuadamente la cuestión de la ley sobre el divorcio en el Deuteronomio recurriendo a explicaciones casuísticas sobre las justificaciones para el divorcio. Primero, tenemos que entender que la intención de Dios con la ley en el Deuteronomio fue lidiar con quienes eran duros de corazón, no con los que se habían comprometido interiormente con el camino perfecto de Dios.

El principio enunciado por Jesús enseña, además, que un lugar clave para captar la intención de Dios en asuntos como el divorcio es el relato de la creación en el Génesis. Podemos ver la intención de Dios con la humanidad esencialmente en su creación original de los primeros seres humanos. En otras palabras, tenemos que regresar a los primeros capítulos del Génesis para comprender ciertos elementos importantes del propósito de Dios para la humanidad. Por lo tanto, es en el Génesis donde encontramos la perspectiva más útil para nuestra comprensión de los hombres y las mujeres.

Otros escritores del Nuevo Testamento, especialmente Pablo, siguieron el ejemplo de Jesús. La mayoría de los pasajes importantes sobre los roles de hombres y mujeres en el Nuevo Testamento *se remiten, ya sea explícita o implícitamente, a los tres primeros capítulos del Génesis* (1 Co 11:2-16, Gá 3:26-28, Ef 5:22-31, 1 Tm 2:9-15). Estos pasajes muestran claramente la importancia fundamental de los relatos de la creación para entender este tema desde una perspectiva cristiana. No es posible comprender la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los hombres y las mujeres sin entender cómo esta enseñanza se fundamenta en la creación de Adán y Eva y en el propósito de Dios, revelado en la creación de la humanidad. Por lo tanto, el estudio de la Escritura en este libro comenzará con un examen de "el principio".

---

* En adelante utilizaremos la palabra *género* en su sentido gramatical, no en su uso ideológico-político actual, siempre acompañada del adjetivo "humano", para significar el "conjunto de todas las personas" (RAE), o la humanidad que abarca a las mujeres y los hombres. Cuando el texto se refiera al *sexo* como identidad biológica del hombre o la mujer, mantendremos dicha acepción, p.ej., sexo masculino, sexo femenino. La razón es que dicha acepción forma parte integral de nuestro idioma y es integral a la antropología bíblica sustentada por el autor en toda la obra. [Nota del traductor].

El Génesis y la verdad

A pesar del papel central que el Nuevo Testamento le da al Génesis, muchos se ven tentados a dejarlo de lado porque es difícil de interpretar. Entre las dificultades, la que más comúnmente viene a la mente es la cuestión de su "historicidad". ¿De veras Dios creó el mundo en seis días? ¿De veras Adán y Eva existieron y fueron ellos los únicos progenitores de la humanidad? ¿Una serpiente provocó que Adán y Eva cayeran al persuadirlos de comer un pedazo de fruta? Las preguntas mismas son suficientes para hacer que una mente contemporánea reaccione con suma cautela ante el Génesis. El recuerdo del juicio contra John T. Scopes[*], y de controversias parecidas, hace que muchos cristianos quieran mantenerse a buena distancia del texto del Génesis.

Sin embargo, estos temas generan preguntas sobre la verdad del Génesis que no pueden ser desatendidas, si el libro ocupa un lugar tan central en la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los hombres y las mujeres. Es importante evaluar cuatro planteamientos principales sobre el valor de verdad del Génesis y sus implicaciones para el estudio de hombres y mujeres:

1. *El comienzo del Génesis es simplemente un mito o relato carente de veracidad.* Este enfoque sostiene que en algún momento del pasado de la humanidad —en la antigua tradición israelita o babilónica o iraní— surgió una historia acerca de cómo había comenzado todo. Esta historia, o mito, fue incorporada en el Génesis. El relato no tiene base histórica ni tampoco es válido como verdad. El comienzo del Génesis es simplemente una visión interesante de la cultura primitiva, o quizás una pieza notable de literatura. Puede incluso permitirnos intuir alguna verdad, pero no tiene más valor para este propósito que un antiguo mito griego de la creación.[4]

2. *El comienzo del Génesis es un relato simbólico.* Este planteamiento sostiene que el Génesis no tiene base histórica. Adán y Eva nunca existieron como gente real. Los acontecimientos al comienzo del Génesis no ocurrieron de forma similar a como ocurrió la invasión de Hitler a Polonia. Surgieron de la tradición israelita (o alguien los inventó) de la misma forma en que surgen los cuentos de hadas. Pero llegaron a existir con un propósito: enseñar ciertas cosas que eran claramente verdaderas. La historia de Adán y Eva es una presentación dramática, creada o redactada por alguien (el yahvista) con un don de contar cuentos, que compuso para enseñar algunas verdades sobre Dios y el género humano, los hombres y las mujeres, y el sexo y el matrimonio. Aunque no es histórica, es verdadera en el sentido más significativo de la palabra "verdadera".[5]

3. *El comienzo del Génesis es una narración histórica.* Este enfoque considera que el Génesis es una crónica de cómo ocurrieron las cosas, similar, por ejemplo, a una obra como *The Second World War* ["La Segunda Guerra Mundial"], de Churchill. Algunos de los que sostienen este criterio podrían considerar algunos elementos de la narración como simbólicos (la "manzana", quizás), o decir que se presentan en una forma dramática. Pero las descripciones principales, por no decir que todos los detalles, son básicamente un relato sobrio, histórico, tan fiel a los hechos como cualquier descripción histórica. El comienzo del Génesis es históricamente verdadero.[6]

---

[*] El autor se refiere a un divulgado caso legal en Tennessee, Estados Unidos, en julio de 1925, en el que un profesor de secundaria, John T. Scopes, fue acusado de enseñar la teoría de la evolución de Charles Darwin, violando así una ley que prohibía cualquier enseñanza que negara el relato bíblico de la creación del ser humano. [Nota del traductor].

4. *El comienzo del Génesis es un cuento histórico.* De acuerdo con esta perspectiva, el comienzo del Génesis no es una obra normal de historia. La mayor parte del material es una creación imaginativa del autor o de alguna tradición. Aun así, hay hechos históricos dentro de estos relatos. Las historias de la creación del mundo y de Adán y Eva realmente se refieren a acontecimientos que ocurrieron; los hechos pueden estar presentados en forma dramática, y los relatos quizás hacen uso de elementos simbólicos, pero el núcleo del cuento es histórico. Se refiere a algo que sucedió, aunque no en la forma allí descrita. El cuento está escrito en una forma diseñada principalmente para transmitir la importancia del acontecimiento subyacente. Es, más o menos, parecido a *La Ilíada* o a una novela histórica. Según este enfoque, el comienzo del Génesis es verdadero en la enseñanza que imparte, y también contiene verdad histórica.[7]

Muchos de los temas que surgen a raíz de estos enfoques sobre el valor de verdad del Génesis quedan fuera del alcance de este libro. Este libro trata de los roles de hombres y mujeres en la Escritura. Su interés principal gira en torno a la enseñanza y las directrices para los cristianos sobre cómo vivir como hombres y mujeres. La cuestión no implica necesariamente decidir si ciertos hechos en la Bibla sucedieron realmente (por ejemplo, si Dios "realmente" creó a Eva de la costilla de Adán, o si Jesús alguna vez discutió sobre el divorcio con un grupo de fariseos, o si alguna vez restauró instantáneamente una mano tullida). Estas preguntas son importantes, pero no atañen directamente al interés principal, a saber, la enseñanza sobre hombres y mujeres en la Escritura. En otras palabras, muchas de las preguntas que se pueden hacer sobre el valor de verdad del Génesis no tienen que decidirse aquí. Pero algunas de ellas sí necesitan ser resueltas.

Algo fundamental en el planteamiento de este libro es el criterio de que la Escritura es la palabra de Dios. La Escritura es la revelación de Dios a la humanidad acerca de lo que él quiere que las personas sepan. Algunas de las cuestiones relacionadas con esta visión serán tratadas en los capítulos catorce y quince. Por lo demás, hay muchas preguntas relacionadas con la interpretación de la Escritura que deben ser contestadas para determinar lo que Dios está diciendo y lo que los cristianos deben hacer para responder a ello. Muchos de los temas y preguntas relacionados con la interpretación de la Escritura serán tratados más a fondo en el capítulo veinte. Sin embargo, por ahora, basta decir que creer que la Escritura es la palabra de Dios significa creer que la enseñanza contenida en ella es verdadera. Por lo tanto, es creer que la enseñanza que se presenta en el Génesis también es verdadera.[8]

En consecuencia, es evidente que el primer planteamiento sobre el valor de verdad del Génesis es incompatible con aceptar toda la Escritura como palabra de Dios. El primer enfoque, que ve en el comienzo del Génesis un mito que no tiene valor de verdad, no nos permitiría encontrar en el texto enseñanza confiable, ya que considera estos capítulos solo como una historia de una cultura primitiva. Muchas personas afirman también que el segundo y cuarto enfoques son igualmente incompatibles con una comprensión de la Escritura como palabra de Dios. Sostienen que tratar estos capítulos como relatos simbólicos o como cuentos históricos niega el valor histórico de los relatos del Génesis y, por lo tanto, la inerrancia de la Escritura, que debe ser aceptada para poder creer que esta es la palabra de Dios.[9] Examinar este punto iría más allá del propósito de este libro; dicha posición está interesada en la historicidad de los acontecimientos del Génesis. Por el contrario, el interés de este capítulo se centra solo en la enseñanza del Génesis sobre los roles de hombres y mujeres. No es necesario determinar la exacta cualidad histórica del texto del Génesis para poder argumentar que el relato de Adán y Eva, en Génesis 2 y 3, contiene verdadera enseñanza y revelación acerca del propósito de Dios al crear a hombres y mujeres, y acerca de las relaciones entre ellos. De modo que, para los

propósitos de este estudio, los planteamientos segundo, tercero y cuarto son todos enfoques adecuados respecto al valor de verdad del Génesis.

El primer enfoque, entonces, es inadecuado para un cristiano porque no nos permite considerar el comienzo del Génesis como palabra de Dios. Si bien pocos cristianos adoptarían el primer enfoque en la forma tan directa en que se presentó antes, hay cristianos que adoptan una versión del segundo enfoque que equivale a una posición parecida. Sostienen que si los hechos narrados en el Génesis no son historia verdadera, entonces tampoco puede ser verdad ninguno de los argumentos o conclusiones que se basan en esos hechos (como los argumentos de Pablo, basados en la noción de que Dios creó a Eva de la costilla de Adán). Podrían decir que si las narraciones del Génesis no pueden tomarse literalmente, entonces no puede haber enseñanza basada en los acontecimientos descritos en ellas. Esta postura es simplemente una forma más sutil de ignorar el valor de enseñanza del Génesis con base en consideraciones sobre el valor histórico de los relatos.[10]

Ciertamente, hay dificultades significativas para entender lo que ciertos pasajes particulares del Génesis enseñan realmente sobre los hombres y las mujeres; estas dificultades se examinarán más adelante. Pero las cuestiones relativas a la historicidad del Génesis no requieren más discusión. Ya se trate de un relato simbólico, una narración histórica o un cuento histórico, los relatos en el Génesis en efecto describen la creación de la humanidad de un modo que enseña bastante sobre el propósito de Dios en la creación y su intención para con los hombres y las mujeres.

El comienzo del Génesis

Hay tres pasajes al comienzo del Génesis que son especialmente importantes para entender la relación entre el hombre y la mujer: Génesis 1:26-31 (el relato de la creación de la humanidad), Génesis 2:18-25 (el relato de la creación de la mujer), y Génesis 3:1-24, especialmente los versículos 16-19 (el relato de la caída). Estos pasajes aparecen dentro de una sección más grande de material que va desde el capítulo 1 al capítulo 5. Esta sección incluye el relato de la creación y la caída, así como una lista de los descendientes de Adán hasta Noé, con lo cual se establece el escenario para el siguiente gran incidente, el diluvio.[11]

Los cinco primeros capítulos del Génesis son una introducción al libro, o más bien a toda la Escritura. El principal interés de la Biblia es el plan redentor de Dios. Este relato del antiguo y el nuevo Israel comienza con Abrahán. Sin embargo, la historia entera comienza con un enunciado acerca del lugar del ser humano en el universo y el propósito de Dios al crear al ser humano.

Uno de los propósitos principales de los primeros cinco capítulos del Génesis es atacar a las religiones de los pueblos que rodeaban a los israelitas, religiones que eran una tentación para ellos. Estas religiones incluían la adoración a los astros y a los animales, y los cultos de la fertilidad. El comienzo del Génesis enseña claramente que Dios creó todo lo que podría llamarse creación material, y que estableció a la humanidad por sobre los demás seres vivientes en la tierra. Es más, el Génesis enseña que Dios le dio el sexo al ser humano como un medio para crear la sociedad, no como algo a lo que los seres humanos están sometidos. Por último, el comienzo del Génesis enseña que la vida del ser humano como la vemos no está funcionando de acuerdo con la intención original de Dios. Las cosas no son como deberían ser. Más bien, los seres humanos necesitan que Dios les muestre cómo debe ser la vida humana, y deben contar con que Dios haga algo que posibilite la clase apropiada de vida para la humanidad.[12]

Por eso, un foco central al comienzo del Génesis son los roles y la relación de los sexos en la vida humana. El Génesis manifiesta mucho interés en el matrimonio, el sexo, los hombres y las mujeres, la crianza de los hijos y la vida familiar. No es un tratado exhaustivo sobre estas realidades sociales. Pero limitar la enseñanza del Génesis a "la paternidad de Dios" y a la unidad de la "familia" humana, como lo hacen algunos, es perder de vista varias de las preocupaciones principales del libro.[13] Cuando Jesús y los apóstoles detectan en el Génesis una declaración acerca del hombre y la mujer, y de su relación mutua en la humanidad, han encontrado un elemento central de los relatos.

Génesis 1: Macho y hembra

Génesis 1:1–2:4a es la primera unidad literaria en el Génesis. Es un relato de la creación del universo visible. Los textos que ahí constan se presentan de una manera organizada, esquemática. A diferencia de Génesis 2–4, que se presenta de una forma bastante dramática, Génesis 1 es más una presentación "doctrinal". Gran parte de esta presentación no atañe al tema de este libro, pero el relato de la creación del ser humano sí que nos interesa mucho. Algunas de las frases en estos pocos versículos aparecen a lo largo de la Escritura y a lo largo de la tradición cristiana. La visión presentada en estas pocas líneas está detrás de gran parte de la enseñanza y la teología más importantes del resto de la Escritura y de la tradición cristiana, especialmente en el área de los roles de hombres y mujeres. El relato de la creación del ser humano en Génesis 1 es el siguiente:

> Entonces Dios dijo: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra; que tengan dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra y sobre toda alimaña y todo animal que repta sobre la tierra." Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: "Crezcan y multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; y tengan dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todos los animales que se mueven sobre la tierra…" Y Dios vio todo lo que había hecho: y era muy bueno. Y atardeció, y vino la mañana: el día sexto.

Este mismo pasaje se reafirma de forma más resumida en Génesis 5:1-2:

> …Cuando Dios creó al hombre, lo hizo a imagen de Dios. Macho y hembra los creó, y los bendijo y los llamó Hombre cuando fueron creados.

El principal interés de Génesis 1:26-31 es el lugar del ser humano en el universo. El ser humano fue creado de último, como el punto alto de la creación visible.[14] Esta sección contiene dos afirmaciones clave sobre la forma en que Dios lo creó: Dios creó al ser humano a su propia imagen y semejanza, y Dios lo creó como hombre y mujer. También contiene dos mandatos para la humanidad: uno es tener dominio sobre las cosas vivientes en la tierra, y el otro es crecer y multiplicarse, es decir, constituirse como un linaje o pueblo. Estoos dos mandatos se derivan de la forma en que Dios creó a la humanidad: a su imagen y semejanza, y como hombre y mujer.

Génesis 1:26 comienza afirmando: "Entonces Dios dijo: 'Hagamos al hombre a nuestra imagen, como semejanza nuestra' ".[15] Las palabras "imagen" y "semejanza" son importantes para los roles de hombres y mujeres, tanto por lo que dicen sobre la naturaleza del género

humano como por discusiones posteriores de maestros cristianos acerca de si la mujer es hecha a imagen de Dios. La frase "a nuestra imagen, como semejanza nuestra" parece ir conectada con el encargo de que la humanidad tenga dominio sobre la criaturas vivientes en la tierra. Génesis 5:3 da cierta visión en torno al significado de esta frase: "Adán engendró un hijo a su semejanza, según su imagen, y lo llamó Set." Aquí se utiliza la misma frase para narrar que un padre humano engendra a un hijo humano. La similitud en el uso indica que cuando Dios formó al primer hombre a su "imagen" y "semejanza" estaba creando a un ser de naturaleza similar a la suya, un ser que podía en cierta medida ejercer su propio papel y tomar su lugar.

Dios, entonces, creó a los humanos parecidos a él en varios sentidos muy importantes, con el fin de que pudieran ser sus representantes y gobernar una parte de la creación. El hombre participa suficientemente de la naturaleza de Dios como para ser igual a Dios y poder actuar en su nombre. El propósito de Dios implica dar a la humanidad un papel muy importante en la creación, y una capacidad para ejercer la propia autoridad de Dios de la manera en que él mismo lo haría.[16]

Génesis 1:27-28 afirma: "Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó. Y los bendijo Dios y les dijo: 'Crezcan y multiplíquense…' ". Estos versículos agregan algo de gran importancia para nosotros: que Dios creó al "hombre" como hombre y mujer.[*17] Hay un ir y venir del texto entre el singular ("hombre", o "el hombre") y el plural ("ellos") que puede ser confuso. Sin embargo, el cambio del singular al plural es una indicación de algo importante: el texto no tiene que ver simplemente con el primer ser humano, sino que tiene que ver también con toda la humanidad. El significado de la palabra *adam* apunta a la misma conclusión.[18] *Adam* es la palabra hebrea para decir "humano" o "ser humano". Puede ser traducida "hombre" en español, pero también puede traducirse como "humano" o "ser humano". Lo que es más, puede traducirse "el Hombre", como en la "humanidad" o el "género humano". Génesis 1:26 se puede traducir: "Hagamos al hombre (la humanidad) a nuestra propia imagen". En otras palabras, cuando Génesis 1 habla del "hombre", se está refiriendo a la creación de la humanidad y no simplemente a un ser humano varón, "Adán" (aunque, como veremos más adelante, las dos referencias no pueden ser separadas por completo).

Por lo tanto, Gn 1:27-28 afirma que los dos sexos son parte de la forma en que Dios hizo a los seres humanos, y que Dios los hizo así con un propósito: que pudieran tener hijos y crecieran y se multiplicaran. Aquí, el mandato de crecer va ligado con la creación del género humano como macho y hembra. La diferenciación sexual, entonces, es parte del propósito original de Dios para la humanidad en esta tierra, y es algo bueno. Tanto los hombres como las mujeres son esenciales para una humanidad que funcione a plenitud. Según Génesis 1, Dios quiere que haya hombres y mujeres.

Es natural sacar de Gn 1:27-28 una implicación más, a saber, que tanto a los hombres como a las mujeres Dios los creó a su imagen y semejanza. Este es un punto debatido, y se considerará ese debate en un capítulo ulterior. Aquí es suficiente hacer tres observaciones: primero, Gn 1:26-31 trata de la creación del género humano; la implicación natural sería que todo lo que ahí se dice sobre "el hombre" sea aplicable a cada ser humano. En segundo lugar, nada hay en Gn 1:26-31 que indique que las mujeres no toman parte en la misión relacionada con ser creados a imagen de Dios, es decir, tener dominio sobre las criaturas vivientes. Más bien, el hecho de que la misión se repita en el v. 28, después de haberse afirmado que el género humano es creado como hombre

[*] En el texto hebreo original se habla de "macho" y "hembra", que en nuestra versión se traduce como "hombre" y "mujer". Véanse las observaciones del autor en la nota 18 del Capítulo 1 al final de libro. [Nota del traductor].

y mujer, indica que las mujeres comparten no solo esta misión sino también la imagen de Dios que hace que la misión encargada sea posible. Por último, en 1:27, la frase "macho y hembra los creó" es una elaboración que le sigue a "…creó Dios al hombre a su imagen".[19] La progresión sería entonces algo así: Dios creó al género humano a su propia imagen para que pudiera tener dominio sobre las criaturas vivientes. *Además,* creó al ser humano como hombre y mujer para que la humanidad pudiera crecer y poblar la tierra.

Génesis 1 no dice mucho sobre los roles de hombres y mujeres. El pasaje no se centra en las diferencias entre hombres y mujeres ni en las implicaciones de esas diferencias. Quienes tratan de argumentar que Génesis 1 está sustentando una visión del hombre y la mujer que no implica ninguna diferenciación de roles, ni una subordinación de la mujer al hombre, están infiriendo del pasaje algo que no está ahí.[20] Como el pasaje no se centra de ese modo en las diferencias entre hombres y mujeres, los intérpretes exceden los límites de la evidencia cuando afirman que este representa cierto enfoque definitivo sobre el área. Pero esto no quiere decir que el pasaje no tenga importancia para un estudio sobre los roles de hombres y mujeres. El pasaje afirma algo que es crucial a tener en cuenta: la humanidad como un todo tiene un llamado dentro de la creación de Dios, y hombres y mujeres participan en ese llamado por igual. Hombres y mujeres por igual son buenos e importantes para Dios. El texto también sugiere que la diferencia entre hombres y mujeres no puede ser entendida apropiadamente si se pierde de vista la necesidad de la reproducción humana. Génesis 1, en otras palabras, es un fundamento para toda consideración ulterior de los roles de hombres y mujeres.

Génesis 2: Carne de mi carne

Génesis 2 comprende una presentación de la creación del hombre que cubre el mismo terreno que Gn 1:26-31, pero de una manera bastante diferente. Génesis 2 relata la historia de Adán y Eva de forma narrativa. De ese modo, revela mucho sobre el origen y el propósito del género humano. Hay quienes consideran Génesis 2 como un segundo relato paralelo de la creación humana. Algunos lo ven principalmente como un relato del origen de los sexos, mientras que Génesis 1 es un relato del origen de las especies.[21] Ambas perspectivas son básicamente correctas, y pueden ser vistas como visiones complementarias siempre y cuando no se enuncien de forma demasiado exclusiva. Para efectos de este estudio, la observación más importante es que Génesis 2 incluye un tratamiento mucho más desarrollado de los dos sexos y de su relación. De hecho, no sería equivocado decir que el interés central, al menos de los versículos 18-25 en Génesis 2, es la relación entre hombres y mujeres.[22] Ese interés continúa en Génesis 3.

El capítulo 2 del Génesis se enfoca en la creación del hombre de una manera en que el capítulo 1 no lo hace. Génesis 2 comienza cuando el cielo y la tierra ya han sido creados. Desde el punto de vista literario, el relato se inicia con la creación del hombre en el capítulo 2, y el hombre es el centro de interés en todo momento. Dios da al hombre una ocupación en Génesis 2; le confía el cuidado del jardín y, con esa responsabilidad, le ordena no comer del árbol del conocimiento del bien y el mal. Este mandamiento expresa el cuidado paternal de Dios: si el hombre come del árbol, morirá. Comer del árbol, en otras palabras, es peligroso. Aun así, lo que Dios da es un mandato y no únicamente un buen consejo. La ocupación del hombre y el mandamiento llegarán a ser importantes a la hora de considerar la caída y las maldiciones. Aquí solamente necesitamos verlas como trasfondo de la creación de la mujer.

Para entender Génesis 2 con precisión, hay que estudiar el concepto "hombre" más a fondo de lo que fue necesario en Génesis 1. En el capítulo 2, "el hombre" ("el humano", "el Hombre", "el Humano", "Adán") es el punto focal, y la comprensión del capítulo surge en parte al descubrir cómo se presenta el individuo particular que fue creado de primero. En primer lugar, la palabra hebrea *ha-adam* normalmente se traduce como "el hombre" o "el humano". En los pocos casos en que no lleva artículo definido, la palabra puede normalmente ser traducida como un nombre propio, "Adam".[23] [*] "El hombre" puede ser entendido como un individuo o como un arquetipo de la totalidad del género humano. Para hacerse una idea de la diferencia de connotación, es de ayuda ir leyendo el relato y sustituir la expresión "el hombre" (la traducción más común de *ha-adam*) con las palabras "el humano", "la humanidad" y "Adán".

La narración de Génesis 2 es acerca de un hombre que fue el primer ser humano y del que descendió la humanidad entera. En ese momento él era esa humanidad. Más tarde, su nombre propio fue "Humano" u "Hombre" (Gn 5:1, 3). Los autores de la Escritura lo concibieron como el que encarnaba en su persona al género humano, igual que el hombre Israel encarnó en su persona al pueblo de Israel (cf. Hb 7:9). Se podría decir que Humano (Adán) era el arquetipo de la humanidad, pero esto podría inducir a error porque la mentalidad judía veía la relación de una forma mucho más realista. El padre original de la humanidad, mientras vivió, fue la humanidad, así como más tarde el linaje de Israel podía ser visto como la continuación del hombre Israel. El relato de Humano (Adán) no es un relato sobre un ser humano entre muchos. Es un relato acerca del hombre que transmitió su naturaleza y llamado a sus descendientes, que afectó su historia por lo que hizo y que sigue viviendo en ellos como pueblo.[24]

Lucas 3:38 provee nos amplía la visión sobre Adán y su importancia. Lucas 3:38 está al final de una genealogía de Jesús que comienza así: "Jesús era el hijo de José, hijo de Helí, hijo de Matat...", y la genealogía sigue hacia atrás en el tiempo, pasando por David y Abrahán hasta "…Enós, hijo de Set, hijo de Adán, hijo de Dios". Dios aparece en la genealogía junto con todos los demás padres. Hay mucha significación teológica en este versículo, pero por ahora es suficiente hacer notar que el autor del versículo vio en el Génesis algo que a veces se pasa por alto debido a las diferencias culturales. En Génesis 2, Dios trata a Adán como a su hijo. Lo crea y le da un lugar en la vida, especialmente al proveerle una ocupación y darle una esposa. Génesis 2 refleja de forma concreta lo que Génesis 1 afirma: que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza para que tuviera dominio sobre la tierra. Dios pone al hombre (Adán o Humano) a cargo de su creación, del mismo modo en que un padre judío habría puesto a su único hijo a cargo de su casa. El hombre (Adán, Humano) desciende de Dios, su creador, y lo representa, actuando en su nombre y actuando conforme a sus instrucciones.[25]

En el versículo 18, el relato dirige la atención a la creación de una ayuda idónea para el hombre. El pasaje es el siguiente:

> Después dijo el Señor Dios: "No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda adecuada". Entonces el Señor Dios formó del suelo todas las bestias del campo y todas las aves del cielo, y se las llevó al hombre para ver cómo las llamaría; y el nombre que el hombre puso a cada criatura viviente, ese fue su nombre. El hombre puso nombre a todo el ganado, y a las aves del cielo, y a toda bestia del campo; pero para el hombre no había

[*] En adelante seguiremos traduciendo el hebreo "Adam" con el nombre propio en español, Adán, excepto cuando se requiera la expresión original. [Nota del traductor].

> una ayuda adecuada. Entonces el Señor Dios lo hizo caer en un profundo sueño, y mientras dormía, tomó una de sus costillas y rellenó su lugar con carne; y de la costilla que el Señor Dios había tomado del hombre formó una mujer y se la llevó al hombre. Entonces dijo el hombre:
>
> "Esta sí que es hueso de mis huesos
> y carne de mi carne;
> será llamada Mujer,
> porque fue tomada del Hombre."
>
> Por lo tanto, un hombre deja a su padre y a su madre y se une a su esposa, y se hacen una sola carne. Y el hombre y su esposa estaban ambos desnudos y no se avergonzaban el uno del otro. (Gn 2:18-25)

En el transcurso de Génesis 2, Adán pone nombre a los animales y luego a su esposa. Si bien hay cierto debate al respecto, el consenso entre los eruditos bíblicos es que poner nombre a algo o a alguien es una función gubernativa.[26] El derecho y la capacidad del hombre de poner nombres son propios de su puesto como gobernante. Dar nombre a los animales expresa la contraparte narrativa de la misión encargada en Génesis 1 de dominar sobre las criaturas vivientes. Dios manifiesta el puesto de Adán sobre los animales al presentárselos para que reciban sus nombres.

La creación de la mujer de la costilla del hombre es la acción central de Génesis 2. Algunos hombres se refieren a esto de una manera despreciativa. Sin embargo, el significado de la costilla en el relato no es irrespetuoso. Entre algunos árabes hoy en día un hombre se puede referir a un amigo cercano como su "costilla", diciendo con esto que su amigo es muy cercano a él, casi parte de él, y usan "costilla" de modo similar al relato del Génesis. La palabra en hebreo incluso podría significar "lado" o "costado".[27] Es claro que la imagen indica cercanía en una relación, y trae a la mente el dicho de que al lado de un gran hombre, o detrás de él siempre hay una gran mujer.

Incluso, de modo más claro, la "costilla" indica que la mujer es tomada del hombre. El contexto de Génesis 2 muestra que el significado primordial de la manera en que la mujer es creada, es que ella es la misma clase de ser que el hombre, no una especie diferente o inferior. Después de haber creado a Adán y situarlo en el jardín, Dios le trae los animales. Adán les pone nombre, y al ir pasando vista a todos los animales, no encuentran ninguno que pueda ser una ayuda adecuada para el hombre. Por lo tanto, Dios crea a la mujer del costado del hombre para que sea una ayuda idónea para él. La conclusión más clara a la que se puede llegar ante la formación de la mujer de la costilla del hombre no es que haya inferioridad alguna en ella, sino precisamente todo lo contrario. La "costilla" indica la igualdad de naturaleza entre hombre y mujer.[28]

Dios lleva a la nueva criatura ante el hombre, y cuando este la ve, la reconoce como hueso de sus huesos y carne de su carne.[29] Entonces la llama "mujer" porque fue tomada del "hombre".[30] En el contexto, es muy claro que el hombre está muy entusiasmado con la nueva obra de Dios. Tras una larga búsqueda de una colaboración apropiada, al fin aparece una criatura que dará la talla. El hombre parece reconocer de inmediato que la mujer fue tomada de él y que esta es la razón de su idoneidad: ella es de sus propios huesos y de su propia carne.

Seguidamente se afirma algo que no es una continuación de las palabras de Adán, sino una conclusión teológica sobre lo ocurrido y un resumen de su significación: "Por lo tanto, un hombre deja a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne".[31] Esta frase es importante en la Escritura. Es recurrente en la enseñanza de Jesús y Pablo sobre el matrimonio,

como un enunciado fundamental que explica la naturaleza del mismo. Las frases "se une a su esposa" y "se hacen una sola carne" describen la relación matrimonial. La expresión "se une", que también podría traducirse como "se adhiere" o "se aferra", indica una relación personal comprometida. No significa dependencia débil, como podría interpretarse de la palabra "aferrarse".[32] En otras partes del Antiguo Testamento la palabra se usa para describir la forma en que los seres humanos se relacionan con Dios con fidelidad amorosa. Hay quienes han sugerido que la idea del hombre adhiriéndose a la mujer es el remanente de un sistema social matriarcal en el Israel primitivo. Dicha sugerencia es posible desde el punto de vista lingüístico, pero en modo alguno es lingüísticamente necesaria ni probada, y la tendencia entre los especialistas es descartar cada vez más la idea de que hubo un orden social matriarcal primitivo en Israel.[33]

Tanto "se une a su esposa" como "se hacen una sola carne" son frases que describen el establecimiento de una nueva relación comprometida.[34] Es útil esta forma en que la Biblia de Jerusalén traduce el versículo: "Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne". La transición indicada en este versículo se puede captar de lo más claramente cuando se considera la situación social a la cual se está refiriendo. Un hijo es la carne y sangre de sus padres, y vive como parte de la casa de sus padres. Es uno con sus padres, porque ha salido de ellos y vive con ellos. Cuando contrae matrimonio asume una nueva relación. Ahora llega a relacionarse más y a ser uno con su esposa, más que con sus padres, abandona la "sola carne" que son sus padres y se une con una mujer para crear una nueva "sola carne". Puede abandonar a sus padres literalmente, yéndose lejos de ellos y mudándose a una nueva casa con su esposa. Si se fuera a vivir a otra ciudad podría dejar atrás a sus padres, pero sería poco probable que dejara atrás a su esposa. En el Génesis, este hecho social se explica por medio del relato de la creación original de la mujer, sacada del hombre. Algo fue extraído del hombre cuando se formó a la mujer y, por consiguiente, es natural que un hombre encuentre a una mujer a quien él pueda unir a sí mismo, llegando ambos a ser una sola carne como fundamento para crear una familia.

El núcleo del pasaje proporciona una perspectiva necesaria para entender Gn 2:18: "No es bueno que el hombre esté solo; le haré una ayuda adecuada". Así como en Génesis 1 la creación del hombre y de todo lo demás es bueno después de terminado, aquí la creacion del hombre todavía no está terminada, y, por lo tanto, el Señor Dios no está satisfecho. Se necesita algo más.

Algunos intérpretes modernos explican la soledad objetiva del hombre en términos de un "sentimiento" de soledad.[35] El hombre necesita una compañera, una mujer con quien conversar y compartir su vida a fondo, alguien que le dé apoyo moral. Según esa perspectiva, la verdadera compañera para un hombre es una mujer con la que pueda intimar especialmente y compartir su "verdadero yo". Tales interpretaciones proceden de una idea moderna de compañerismo matrimonial que, indudablemente, era ajena al autor de Génesis 2 lo mismo que a los autores del Nuevo Testamento. La idea de que la manera ideal de satisfacer la necesidad descrita en Génesis 2 es el enfoque moderno sobre el compañerismo matrimonial, quizás podría sustentarse sobre otras bases que no fueran simplemente exegéticas; pero es un anacronismo histórico inferir dicha idea del relato y afirmar que el Génesis está proponiendo dicha visión. La soledad del hombre no era buena, pero el Génesis no ve que la solución sea una allegada íntima para el compartir personal. Más bien, el hombre necesita una sociedad en la cual vivir, un hogar y un pueblo. Para usar la descripción en Génesis 1, el hombre necesitaba más gente para poblar la tierra y gobernarla, y necesitaba ser capaz de crecer y multiplicarse.[36]

El establecimiento de la primera familia era la solución a la necesidad del hombre de tener vida social, y de tener una descendencia para cumplir con su misión. Por consiguiente, el hombre

necesitaba una esposa con la cual poder engendrar hijos y con quien poder establecer una familia. Al crear a la mujer y emparejarla con el hombre, Dios creaba una sola carne que podía ser el origen de una familia. El Nuevo Testamento interpreta "una sola carne" como referencia a la relacion sexual (1 Co 6:12-20). Aunque sería un error considerar "una sola carne" solo en términos de la relación sexual, sería un mayor error perder de vista la referencia a la familia y a la reproducción, y concentrarse más bien en la idea moderna de compañerismo en la pareja. Una de las razones por la que los animales no pueden servirle al hombre como ayuda idónea es la inadecuación de estos para fines reproductivos. El hombre necesita a alguien con quien pueda vivir y establecer un hogar. Implícita en ello, especialmente para el primer hombre, está la necesidad de las relaciones sexuales y de la reproducción.

Génesis 2:18 explica que el problema del hombre es que está solo, pero plantea que la solución es encontrar una "ayuda adecuada" para él. Esta frase es importante para entender la relación de la mujer con el hombre, especialmente en el matrimonio. La frase resume mucho de lo que se ha dicho en los dos últimos párrafos. El Génesis no describe a la mujer como una compañera del hombre sino como una ayuda para él. Como lo señala Von Rad, la frase no contiene una valoración romántica de la mujer.[37] Más bien, presenta a la mujer como "útil" para el hombre. El uso de la palabra "útil" aquí, no sugiere que el Génesis enseñe que el hombre deba considerar a la mujer como "una cosa", o "usarla", ni que no deba amarla y cuidar de ella. Pero, en una época en que muchos escritores tienden a idealizar las relaciones profundas de compartir entre las personas, y a leer el Génesis desde ese punto de vista, es importante señalar que los autores de la Escritura abordan las relaciones personales con cierta practicidad y sentido común. Se da por supuesto que la esposa de un hombre debe "hacer algo" para él, de la misma manera en que él debe "hacer algo" para ella. Si ella no hace lo que se espera que haga para él (y si él no hace lo que se espera que haga para ella), el compartir interpersonal profundo no hará que el matrimonio sea un buen matrimonio. El Génesis describe la parte de la mujer en el matrimonio como la de ser una ayuda para el hombre en la tarea de establecer un hogar y una familia.[38]

La idea de ser una "ayuda adecuada" para el hombre incluye, además, una característica importante: la correspondencia de la mujer con el hombre. La palabra "adecuada", en hebreo, en este contexto, implica una similitud entre el hombre y la mujer. Ella es una ayuda correspondiente a él, de la misma naturaleza que él, a diferencia de los animales. Un caballo es una ayuda para el hombre porque transporta cargas y tira de un arado. Pero un caballo no puede ser una ayuda que se corresponde con él. La mujer fue creada para ser la pareja del hombre, otro ser humano que viviera con él y lo ayudara. La frase "adecuada para él" enfatiza claramente la igualdad y la naturaleza común de la mujer con su marido.[39]

De varias maneras, la palabra "complementariedad" es la que mejor resume la relación entre el hombre y la mujer en el Génesis. "Complementariedad" implica una igualdad, una correspondencia entre el hombre y la mujer. También implica una diferencia. La mujer complementa al hombre de una forma que la convierte en una ayuda para él. Su función no es idéntica a la de él. La complementariedad les permite a ambos ser una sociedad en la que cada uno necesita al otro, porque cada uno provee algo diferente de lo que el otro provee. La sociedad de hombre y mujer se basa en una naturaleza común y en una interdependencia, que surgen de una complementariedad de roles. Esa sociedad e igualdad de naturaleza, que en su conjunto hacen posible la creación de un linaje o pueblo, ocupan el interés principal de Génesis 2.

Génesis 2: La subordinación

La sociedad de hombre y mujer, como personas de una misma naturaleza, es el énfasis principal de Génesis 2. Sin embargo, surge una pregunta más: ¿existe alguna subordinación en esa sociedad? En este estudio se escogió la palabra "subordinación" porque, a pesar de que algunas de sus connotaciones en español causan confusión, es una de las mejores traducciones de una palabra griega (*hypotássō*) utilizada comúnmente en el Nuevo Testamento para expresar este aspecto de la relación esposo-esposa y de otras relaciones similares. El significado de esta palabra, tal y como se presenta en el Nuevo Testamento, será uno de los principales temas en los capítulos subsiguientes. La palabra "subordinación", en español, significa literalmente "ordenado debajo", y la palabra correspondiente en griego significa casi lo mismo. No supone una noción de valor inferior; un subordinado podría ser más valioso en muchos sentidos que la persona en el nivel superior al suyo. Tampoco implica una idea de opresión o de uso de la fuerza para dominar. La palabra puede emplearse para describir una relación opresiva, pero su uso normal es para relaciones en las que va involucrada una subordinación ya sea neutral o buena.

"Subordinación", sencillamente, se refiere al orden de una relación en la que una persona, el subordinado, depende de otra para recibir dirección. El propósito de este orden es que quienes están en la relación puedan funcionar en unidad. El concepto de subordinación es más amplio que el de obediencia y mandato. Como se verá, la subordinación normalmente implica una forma de obediencia. Una persona puede dar ciertas órdenes a un subordinado y esperar que las obedezca; pero poner el énfasis en la obediencia es estrechar el significado de "subordinación". Alguien podría estar subordinado sin tener nunca que obedecer una orden. Las personas pueden subordinar a otras sus vidas o acciones, de muchas formas: por medio del servicio a los demás, cumpliendo y cooperando con los propósitos y deseos del otro, dedicando sus vidas a una causa que alguien esté promoviendo, o siguiendo la enseñanza de otro. Entre más incluya la subordinación el amor y el compromiso personal, más estarán presentes estos otros elementos en cualquier tipo de obediencia que se pida.

Aunque el relato de Génesis 2 se concentra en la igualdad de naturaleza entre hombre y mujer, también muestra que hay subordinación en la relación que tienen. Claro está, no existe ninguna declaración explícita de que la mujer tenga que obedecer al hombre. Ni tampoco hay un momento en que el hombre le dé una orden a la mujer; pero hay un sentido general de que ella está subordinada a él cuando Dios crea a la humanidad. Hay un claro sentido de colaboración en Génesis 2, pero en esa colaboración existe una subordinación real.

La primera indicación de la presencia de subordinación es que el hombre está en el centro del relato de la creación de la mujer. Él es el primero en ser formado. Luego, Dios le provee todo lo que necesita para la vida: una ocupación, tierra y riqueza, y una esposa. La mujer es creada para ser una ayuda del hombre.[40] Ella es sacada de él y presentada a él. Él es quien le pone nombre. Decir que el hombre es el centro de interés no necesariamente quiere decir que la mujer existe solo para ventaja del hombre y que ella solo es deseable si le es útil a él. Pero sí quiere decir que su vida está orientada a la de él, de tal forma que la dirección para su vida viene por medio de él. En la narración, entonces, el papel de la mujer se entiende en su relación con el hombre, lo que indica cierta clase de subordinación.[41]

En segundo lugar, es el varón el que es llamado "Hombre" o "Humano", y no la mujer. Él lleva el nombre con el que se designa a toda la humanidad y, como se señaló antes (cf. Notas, nota 30 al Capítulo Uno al fnal del libro), es él quien mantiene ese nombre, incluso después de que la mujer ha sido formada y él ha dejado de ser el único humano. Con quienes nos

encontramos al final de Génesis 4 es con el Humano y su esposa. Las feministas hoy en día objetan fuertemente el uso de palabras "masculinas" para referirse a grupos que incluyen a hombres y mujeres, o a un individuo de género indeterminado (por ejemplo, usar las palabras "el hombre" para referirse a la humanidad). Aquí hay una situación lingüística similar: la palabra "humanidad", en el Génesis, es el nombre propio del hombre, que es la mitad de la primera pareja humana. Algunos se oponen a ese uso, argumentando que hace que los hombres parezcan más importantes que las mujeres o, al menos, que los coloca como aquella parte de la humanidad a la que por su importancia hay que tomar más en cuenta. En el mundo moderno, este argumento tiene algo que lo hace digno de consideración. Pero el objetivo en este momento no es tratar del mundo moderno sino interpretar un documento israelita escrito hace milenios. Parte de esta interpretación implica entender la importancia del lenguaje del documento. El Génesis, claramente, utiliza la palabra "Hombre" o "Humano" —la expresión usada para referirse a la humanidad— como nombre propio de la mitad masculina de la pareja (Adán). Él personifica a toda la humanidad. La mujer (Eva) es la madre de todos los seres humanos, pero no fue la personificación de todo el género humano. Más bien, ella fue la mujer (esposa) del que era la personificación, de la humanidad, el hombre. Eso también indica cierta clase de subordinación.[42]

En tercer lugar, el hombre es creado primero, antes que la mujer. Él es el "primogénito" y, por consiguiente, tendría una precedencia natural por nacimiento. Hay posibles objeciones a este punto de vista. La precedencia por nacimiento es algo que tiene efecto entre hijos nacidos de los mismos padres. Más aún, hay casos en que se escoge al hijo más joven en lugar del mayor. Con todo, la escogencia del más joven es claramente un acto de elección especial, normalmente un acto soberano de Dios. Por lo demás, en la Escritura, el principio de precedencia por edad se aplica de manera más general que solo entre hijos de los mismos padres, y la estructura narrativa del relato pone el hecho de que el hombre viniera de primero como una parte importante de la historia. En el Génesis la mujer es tomada del hombre y para él. El Nuevo Testamento ve esta precedencia como algo de importancia decisiva. Según Pablo, la subordinación de la mujer al hombre está fundamentada en que el hombre fue creado primero (1 Tm 2:12-13; 1 Co 11:8-9).[43]

Hay otras indicaciones de que la mujer está subordinada al hombre. Él es quien pone nombre a los animales. También pone nombre a la mujer.[44] Dios le habla a él y deja que sea él quien le transmita a ella sus mandatos. Este orden continúa en el capítulo 3. Dios responsabiliza al hombre por la transgresión original (3:9). Lo sigue responsabilizando después de la "maldición" (3:21), hasta el punto de resumir la caída en términos de lo que le ocurrió al hombre. El hombre le da un nuevo nombre a su esposa (3:20). La lectura más normal del relato indicaría que la mujer está subordinada al hombre a lo largo de los capítulos 2 y 3.[45]

Es necesario entender más claramente la naturaleza de esta subordinación para poder captar bien lo que se está enseñando. La subordinación en Génesis 2 es difícil de comprender porque es una expresión de una estructura social cada vez más lejana de la sociedad occidental moderna. En Génesis 2–3, y en la sociedad israelita y cristiana primitiva, el hombre funcionaba como "la cabeza" o "el representante" de la mujer. La familia, o el hogar, era vista como la unidad básica del pueblo. El pueblo israelita como un todo era visto como un conjunto de tribus. Estas, a su vez, eran vistas como un conjunto de clanes que, a su vez, eran vistos como un conjunto de familias. La unidad básica del pueblo no era un ser humano individual sino una agrupación social: la familia u hogar. La mujer ejercía su rol, principalmente, dentro de esta unidad social básica. El rol del hombre era gobernar el hogar y representarlo ante los demás. Establecía la relación entre su familia y otras familias y con el pueblo como un todo. En un verdadero sentido social-estructural, el hombre comprendía a su familia en su propia persona. Cuando tomaba una

esposa para sí, ella dejaba la casa de su padre y llegaba a ser parte de su esposo. Los hijos del esposo, de igual manera, eran vistos como su continuación o la de su casa.[46]

Muchos escritores contemporáneos se refieren a la organización social de la sociedad israelita con hostilidad, porque dicha estructura supuestamente oprime a las mujeres. Este punto de vista será considerado en varios lugares en este libro, especialmente en el capítulo tercero. Aquí, la estructura social de la sociedad israelita de la que surgió el Génesis necesita ser entendida como una salvaguarda contra el error de interpretar el Génesis desde el punto de vista de los valores y estructuras sociales contemporáneos, un error que comete más de un intérprete moderno.

En la sociedad israelita la mujer sí experimentaba una subordinación real a su marido y un cierto anonimato en su vida. Ella era parte de la familia del hombre. Pero por otra parte, es un error verla como si fuera propiedad de él, como hacen algunos.[47] Había una genuina reciprocidad en la relación. La familia del marido no era, sin más, algo que él gobernara para su propio beneficio o placer. Era una extensión de su propia persona; él cuidaba de la familia y se identificaba con ella personalmente. Gobernaba a la familia como cabeza de esta, no como su conquistador; aún más, la familia no era suya en un grado tan exclusivo como para no ser también la familia de su esposa. La vida del esposo era el centro de atención, y la vida de la mujer recibía dirección de la vida del esposo; pero no porque la vida de ella fuera insignificante sino más bien porque, como cabeza, el esposo marcaba la dirección para la familia entera. Ella era llamada por el nombre del marido y era considerada parte de él, no porque no tuviera valor en sí misma, sino porque el grupo familiar se estructuraba alrededor de él y él lo representaba en sus relaciones con el resto del pueblo. La clave para entender la relación entre el hombre y la mujer es entender que la relación se formaba en torno al núcleo familiar y que el hombre era cabeza de la familia.

Hay una subordinación en Génesis 2, pero se trata de una clase de subordinación muy específica: la que hace de dos personas una sola. Según Génesis 2, la mujer fue creada para ser una ayuda para el hombre, no una sirviente o una esclava. Fue creada para ser su complemento en la tarea de formar una familia y unos hijos. El hombre, a su vez, la protegía, proveía para ella y la consideraba parte de él, una colaboradora en la vida. Él era la cabeza de la relación, una relación que implicaba ser "una sola carne".

Génesis 2–3 tiene que ver con la relación hombre-mujer. Más concretamente, tiene que ver con la relación hombre-mujer en el matrimonio, la relación esposo-esposa. Sin embargo, puesto que el relato abarca los comienzos de la humanidad, Génesis 2–3 tiene que ver con algo más que solo la relación esposo-esposa. Trata acerca de la relación del hombre y la mujer en el contexto del pueblo entero. Como lo veremos una y otra vez, la enseñanza bíblica sobre las relaciones de hombres y mujeres se enfoca principalmente en el matrimonio porque la relación matrimonial es fundamental en las relaciones de hombres y mujeres en el pueblo como un todo. El patrón en la comunidad entera es una extensión y reflejo del patrón en el matrimonio. Lo que es más, la unidad del esposo y la esposa tiene el propósito de ser un modelo para la unidad más amplia de todo el pueblo.

CAPÍTULO DOS

El pecado y el nuevo Adán

EL TERCER CAPÍTULO del Génesis —el relato de la transgresión original y sus consecuencias— introduce un nuevo conjunto de consideraciones en la narración de los orígenes de la humanidad. Los dos primeros capítulos del Génesis consideraron la creación tal como Dios originalmente se la había propuesto. En Génesis 3, la creación ya no refleja las intenciones de Dios; algo malo ha ocurrido. A partir de esta transgresión original siempre habrá que estarse preguntando si algo refleja los propósitos de Dios para su creación, o si se trata de una distorsión de estos propósitos causada por el alejamiento de la humanidad con respecto a él.

El esquema de la narración en Génesis 3 es directo. El hombre y la mujer están viviendo en el jardín, en comunión cercana con Dios. Un día la serpiente encuentra sola a la mujer y discute con ella sobre la prohibición de comer del árbol del conocimiento del bien y del mal. La serpiente le dice a la mujer que no tiene que preocuparse de esa prohibición. Ella no morirá, sino que, más bien, llegará a ser como Dios (o posiblemente "dioses"), conociendo el bien y el mal. La mujer ve que el fruto es atrayente y acepta el razonamiento de la serpiente. Come del fruto y le da algo a su marido. Él también come. El comer cambia al hombre y a la mujer de tal modo que comienzan a ver las cosas de una forma nueva. Por primera vez notan que están desnudos y se hacen ropa para cubrirse. Cuando el Señor Dios llega, se esconden de él, y cuando él le pregunta al hombre la razón del extraño comportamiento que manifiestan, se revela su desobediencia. El hombre culpa a la mujer por la transgresión; la mujer culpa a la serpiente. Entonces Dios les declara a la serpiente, a la mujer y al hombre las consecuencias de su desobediencia. Finalmente los expulsa del jardín, y comienza la vida "después de la caída".

La mayoría de las muchas cuestiones relacionadas con lo que acontece en Génesis 3 no atañen directamente a los intereses de este libro. Aquí basta con observar que el núcleo de la narración tiene que ver con la desobediencia a Dios. Dios había dado un mandato y la primera pareja humana transgredió ese mandato (v. 11). Lo que es más, este acto de desobediencia produjo un cambio fundamental en la vida de la humanidad. Al pretender ser como Dios y conocer el bien y el mal, el hombre y la mujer habían caído bajo la influencia del mal y habían dañado su relación libre con Dios. De ahora en adelante sus vidas no se conducen conforme a los propósitos originales de Dios, y la relación entre ellos como hombre y mujer experimenta un cambio.[1]

El hombre y la mujer participan en la transgresión de varias maneras. La mujer, que no está en compañía de su esposo, es la primera en ser tentada. La mayoría de los comentaristas han visto esto como algo significativo; la opinión más común sostiene que fue tentada de primero porque era más vulnerable al engaño.[2] Los escritores del Nuevo Testamento y muchos de los primeros Padres, si bien no abordan la cuestión exactamente de esa forma, consideran que es significativo el hecho de que la mujer fuera la engañada y no el hombre. Aunque el relato del Génesis no establece con ninguna claridad la razón

por la cual la serpiente comenzó "engañando" a la mujer, el Nuevo Testamento destaca con precisión que el relato del Génesis da cierta importancia al hecho de que la mujer fue la primera en ser engañada.[3] El hombre cae ante la sugerencia de la mujer. Se indica mucho menos cuál es la razón de su desobediencia. Quizás simplemente quiere complacer a su esposa, o hacer que se sienta a gusto. Comoquiera que sea, él peca por hacerle caso a ella (v. 17). Luego Dios lo confronta a él de primero y lo responsabiliza, tratándolo como cabeza de la familia. Respondiendo de una forma que desde entonces ha llegado a ser un patrón masculino común, el hombre culpabiliza a su esposa por sus propias acciones; por implicación culpabiliza a Dios mismo, quien, para comenzar, era quien le había traído a la mujer. Ella, por su parte, culpa de todo a la serpiente.

El hombre y la mujer caen juntos, en complementariedad, como una sola carne. Ambos caen. La mujer es la primera que transgrede e induce al hombre a transgredir con ella. El hombre acepta lo que la mujer ha hecho y sigue su ejemplo. Dios pone la responsabilidad primaria sobre el hombre. Ambos, el hombre y la mujer, son responsables juntamente por las consecuencias de sus acciones.

Génesis 3: El gobierno del hombre

Después de la transgresión y de haber interrogado a la pareja humana, Dios comunica las consecuencias de sus acciones a la serpiente, a la mujer y al hombre. Tradicionalmente, estos pronunciamientos de Dios han sido llamados "maldiciones".[4] Dios los juzga y les anuncia lo que les ocurrirá por su desobediencia. En lo que al hombre concierne, estas consecuencias recaen sobre su trabajo. Tal como lo expresan algunos, el hombre se ve afectado en su función de proveedor. En cuanto a la mujer, las consecuencias recaen sobre su maternidad y posiblemente sobre su relación matrimonial. Ella se ve afectada en su papel como esposa y madre. Al mismo tiempo, en la maldición que recae sobre la serpiente, el pronunciamiento involucra a la "simiente de la mujer", que le aplastará la cabeza. Esta parte de la narración fue conocida más tarde como el Protoevangelio, el primer anuncio de la buena nueva de Aquel que redimiría a la humanidad de las maldiciones.

La maldición de mayor interés aquí es la que se dirige a la mujer en Génesis 3:16:

> A la mujer le dijo:
> "Multiplicaré grandemente tus dolores en el parto,
> darás a luz a tus hijos con dolor;
> no obstante tu deseo será por tu marido,
> y él te gobernará".

Génesis 3:16 es de interés fundamental, porque trata directamente de la relación esposo-esposa, y porque pone sobre la mesa la cuestión de la subordinación entre hombres y mujeres.

Hay tres puntos de vista principales acerca de cómo, a consecuencia de la caída, la "maldición" sobre la mujer afecta la relación de subordinación entre hombres y mujeres:

1. *La subordinación viene como consecuencia directa de la transgresión y la maldición.* Según esta perspectiva, la subordinación de la mujer al hombre es un

castigo por el pecado, y no es deseable desde ningún punto de vista. Algunas de las conclusiones que se han sacado de aquí son: (a) que la subordinación quedó sin efecto en Jesús (Gá 3:28) y ya no es vinculante para los cristianos; (b) que la subordinación es el resultado de una transgresión original, que no ha sido erradicada por completo por la redención en Jesús, pero que los cristianos deben esforzarse por eliminar; o (c) que la subordinación es algo con lo que tienen que vivir los cristianos, pero que llegará a su fin cuando Jesús regrese. Este primer punto de vista ha llegado a ser muy popular recientemente, porque apoya cualquier enfoque que afirme que la subordinación hombre-mujer es algo malo.

2. *La dominación (subordinación basada en la fuerza), o subordinación opresiva entre hombre y mujer, se origina en la transgresión y la maldición, desfigurando la forma original que tenía la subordinación presente en la creación.* De acuerdo con esta visión, el hombre debe ser cabeza de la mujer, al menos en el matrimonio, y fue su cabeza desde el primer momento de la creación de la mujer. Sin embargo, debido a la transgresión y a la maldición, el hombre domina a la mujer, y le causa pena con algo que debió haber sido una bendición para ella. Quienes sustentan esta visión normalmente dicen que esta forma de subordinación opresiva debe ser superada en Jesús, y que la subordinación en su forma original fue restaurada. Esta ha sido la perspectiva más común entre los especialistas bíblicos, y entre cristianos que escriben acerca de la subordinación hombre-mujer sin expresar una posición polémica.
3. *El rol del marido y la subordinación de la esposa al marido no son una maldición sino más bien una bendición, cuyo propósito es ser consuelo para la mujer en su rol de madre.* Conforme a esta visión, la subordinación fue un elemento original en la creación y se ve reafirmada en Gn 3:16 como una ayuda para la mujer en las dificultades que va a experimentar como madre. Esta visión no es común, pero vale la pena tomar nota de ella.[5]

El primer punto de vista —que la subordinación de la mujer al hombre fue instituida con la maldición— parece derivarse de una evaluación sumamente negativa de todas las formas de subordinación, especialmente la subordinación de la mujer al hombre. Una evaluación así lleva a algunos a concluir, o que la Escritura enseña que la subordinación es un resultado del pecado, o que la Escritura (por lo menos el Antiguo Testamento) es misógina o sexista o machista. Muchas personas en la actualidad desechan alegremente la Escritura con esta última idea en mente. Sin embargo, como la mayoría de los cristianos y judíos que mantienen el primer punto de vista sobre la subordinación no están dispuestos a descartar la Escritura, esas personas entonces tenderán a ver la subordinación como algo que viene por causa del pecado y que está basado en la maldición. Los puntos más sólidos a favor de ellos son la ausencia de una declaración explícita en Génesis 1 o 2 que diga que la mujer fue creada para ser subordinada del hombre, y el obvio interés de Génesis 1 o 2 en declarar que la mujer fue creada como un ser de la misma naturaleza que el varón, partícipe por igual del llamado que se hizo a la humanidad.

La objeción más fuerte al primer punto de vista es la presencia de subordinación en Génesis 2. La subordinación no comienza en el capítulo 3 sino con la creación de la mujer, como se consideró antes. Asimismo, la visión que tiene el Nuevo Testamento sobre el origen de la subordinación también plantea una seria objeción al primer punto de

vista, lo cual debe ser tomado en cuenta por un cristiano. Cuando el Nuevo Testamento habla de la importancia de la subordinación de la mujer al hombre, normalmente hace referencia a Génesis 2, al relato de la creación, y no a Génesis 3.[6] El Nuevo Testamento nunca se refiere a la maldición sobre la mujer como la base de ninguna forma recomendada de subordinación cristiana. De hecho, el Nuevo Testamento no basa ninguna de sus directrices en las maldiciones. Más bien, el fundamento de la enseñanza del Nuevo Testamento son los propósitos de Dios en la creación.

Varias consideraciones apoyan el segundo punto de vista de que la maldición no instituye la subordinación, sino más bien que establece una forma de subordinación penosa para la mujer. La principal consideración es, de nuevo, la presencia de la subordinación en Génesis 2. Una segunda consideración es la analogía entre la maldición que recae sobre el trabajo del hombre y la maternidad de la mujer, y la maldición que recae sobre la relación matrimonial. En ambos casos, una función que es buena, y que es parte del plan de Dios para la humanidad incluso antes de la caída, llega a ser penosa, o por lo menos una carga, debido a la caída. El trabajo es, quizás, la analogía más clara: a Adán se le confió explícitamente antes de la caída la responsabilidad de cultivar y cuidar del jardín (Gn 2:15), pero, con la maldición que recae sobre la tierra, el trabajo se convierte en una carga para él. Por lo tanto, es probable que en la maldición sobre la mujer, algo básicamente bueno (el gobierno del hombre) llegue a ser cargoso e incluso penoso.[7] Una tercera consideración son las palabras del versículo. Tanto en el hebreo como en la Septuaginta,[8] las palabras que significan "gobierno" que aparecen en este versículo pueden significar fácilmente la clase de gobierno que involucra conflicto o compulsión. Fueron utilizadas en lugar de otras palabras que podían más fácilmente designar un gobierno bueno o neutral. La palabra hebrea *(mashal)* comúnmente se utiliza para casos de dominación. Génesis 4:6,7 nos provee un buen pasaje de comparación:

> El Señor le dijo a Caín: "¿Por qué estás enojado, y por qué andas cabizbajo? Si haces lo bueno, ¿no serás aceptado? Y si no haces lo bueno, el pecado está acechando a la puerta, deseándote; no obstante, debes dominarlo *(mashal)*.

Ya sea que traduzcamos el hebreo con el significado de que el pecado dominará a Caín o que Caín debe dominar el pecado, el verbo indica claramente el empleo de la fuerza. En su lugar se pudo haber usado una palabra como *radah* o *shalat*, que podría designar una forma menos dominante de gobierno. Algo parecido ocurre con la palabra en la Septuaginta *(kyrieúō)*. Puede traducirse por "dominar" u "oprimir", y se usa en pasajes del Nuevo Testamento para indicar la clase de gobierno que Jesús no quiere que sus seguidores practiquen (Lc 22:25). Se utiliza en un contexto que indica que hay una clase correcta y una clase incorrecta de gobierno, y *kyrieúō* es la palabra para la clase incorrecta. Hay palabras como *hēgéomai* o *proïstēmi* que podrían designar la clase correcta de gobierno. Todas estas consideraciones nos llevan a pensar que la maldición se refiere a un tipo de gobierno dominador, pero no a todas las formas de subordinación.

El tercer punto de vista, concerniente al efecto de las maldiciones sobre la subordinación, en cierta manera es más complejo que los dos primeros. Para entenderlo tenemos que observar que la Escritura contiene un número de "maldiciones" que incluyen consolaciones. El mejor ejemplo (y el paralelo más cercano a Génesis 3) se encuentra en la historia de Noé. Cuando nace Noé, su padre Lamec dice: "…Este niño nos traerá alivio

de nuestra tarea, y del duro trabajo que nos ha sobrevenido por causa de la maldición del Señor sobre la tierra" (Gn 5:29). El cumplimiento de esta predicción se ve en Gn 9:20: "Noé, un hombre del campo, comenzó a plantar una viña". El vino era considerado el consuelo o alivio del duro trabajo resultante de la maldición (cf. Pr 31:6-7). Se pueden ver dos ejemplos más en la bendición-maldición sobre Esaú, en la que su padre "predice" que habrá de servir a su hermano, pero dándole el consuelo de la liberación (Gn 27:40), y en la bendición-maldición sobre Gad, en la que su padre "predice" que será atacado con frecuencia, pero le da el consuelo de un contraataque exitoso (Gn 49:19). Si Gn 3:16 es una maldición similar, con una consolación, entonces el deseo de la mujer por su esposo y el gobierno de su esposo serían vistos como un consuelo en la labor de parto que le ha sobrevenido a ella por la maldición. La maldición significaría entonces: Tendrás dolores de parto y dificultad en tu maternidad; no obstante, desearás a tu marido y él te gobernará (en el sentido de cuidarte y ayudarte, no en el sentido de dominarte y oprimirte).

Este tercer punto de vista tiene algunas dificultades. Una consideración mencionada anteriormente es que las palabras *mashal* y *kyrieúō* parecen indicar una forma dominadora, no consoladora, de subordinación. Dicho esto, ninguna de las dos palabras tiene que tener ese sentido; hay usos positivos de ambas en la Escritura.[9] Una segunda dificultad surge al considerar que el propósito de la maldición es introducir algo nuevo para el género humano. Entonces, la maldición debe referirse a algo nuevo, no a una situación anterior. Aun así, si la última parte de la maldición se lee como un consuelo ante la primera parte, no sería tan importante que el consuelo implicara algo nuevo. De hecho, sería razonable pensar que el Señor reafirma el papel del marido como apoyo a la esposa en su nueva situación. La tercera perspectiva, al menos, es posible.

De los tres puntos de vista sobre la maldición en Gn 3:16, el segundo —que la maldición introdujo una forma dominadora de subordinación— tiene de momento el apoyo más sólido entre los especialistas, lo mismo que el apoyo más fuerte en la Tradición cristiana.[10] El tercer punto de vista solo es posible si a Gn 3:16 se le considera aisladamente, aunque no es siquiera la interpretación más probable de Gn 3:16. Si también se toma en cuenta Génesis 2 o el Nuevo Testamento, el punto parece muy poco probable. En otras palabras, la visión de que la subordinación hombre-mujer en la Escritura se deriva de la maldición, después de la caída, no es una interpretación que se pueda sustentar muy favorablemente.

La nueva humanidad

En el capítulo anterior empezamos considerando la importancia que tenía para Jesús "el principio". Los primeros capítulos del Génesis, la historia del primer hombre y la primera mujer, revestían una importancia fundamental para Jesús, porque en ese relato percibía una revelación de los propósitos de Dios para la humanidad. Esta revelación tenía precedencia sobre la ley de Moisés y otras etapas subsiguientes del trato de Dios con el hombre después de la caída. La creación de Dios "en el principio" era un patrón ideal para los hombres, las mujeres y toda la humanidad. Pablo siguió a Jesús en esta visión cuando enseñó acerca de los hombres y las mujeres, el matrimonio y la comunidad. Pero también vio en el Génesis algo más que nos permite tener una perspectiva aún más amplia acerca de los propósitos de Dios, y acerca del lugar que el Génesis y los roles de hombres y mujeres ocupan en su plan. La perspectiva es difícil de

captar para alguien en la época actual. Aun así, esta visión ayudará a clarificar la importancia del Génesis y de los roles de hombres y mujeres, y también mostrará, bajo una nueva luz, algunos de los elementos distintivos del cristianismo.

En Romanos 5:14 dice Pablo: "Con todo, la muerte reinó desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos cuyos pecados no eran semejantes a la transgresión de Adán, que era un tipo del que debía venir." Con la frase "del que debía venir", Pablo se refería al mesías anunciado en el Antiguo Testamento y que vino en la persona de Jesús. Al hablar de Adán como "tipo" de aquel que debía venir, Pablo indica que existe una correspondencia significativa entre el papel y la importancia de Adán, y el papel y la importancia de Jesús. (Un "tipo" es un acontecimiento o persona que corresponde a un acontecimiento o persona del futuro, de manera tal que hay una especie de identidad entre el tipo y lo que este prefigura). Lo que estaba ocurriendo en Adán es lo mismo que ocurrió más adelante en Jesús. Adán fue una prefiguración de Jesús. Jesús repitió el papel de Adán, pero de una forma más plena y más completa; por lo tanto él es el nuevo Adán.[11]

Para comprender el significado de Cristo como el nuevo Adán, debemos regresar a una observación anterior acerca del primer Adán. Adán fue el primer hombre. Su nombre significa "Hombre" o "Humano". Es el padre y prototipo del género humano. De hecho, en cierto momento él *era* la humanidad. De igual modo que los descendientes de Abrahán estaban en Abrahán (Hb 7:9,10), la totalidad de la humanidad estaba en Adán. De ahí que cuando Adán cayó, el hombre (o la humanidad) cayó. Adán encarnaba a la humanidad, y su historia encarna el destino de la humanidad. Lo que es más, su naturaleza y lugar son transmitidos a sus descendientes y determinan sus vidas. Los descendientes de Adán son los hijos de Adán, y, por lo tanto, son como él y son sucesores de su posición. Para alguien de nuestra época esta línea de pensamiento es extraña, porque la familia, el parentesco y la raza han perdido mucho de su significado en la estructura social de la sociedad tecnológica. Pero para los israelitas primitivos, así como para los judíos del tiempo de Jesús y los primeros cristianos, el principio era muy comprensible. Para ellos, la vida familiar y la red de parentesco ejercían una influencia predominante sobre su estructura social y, en consecuencia, sobre el curso de sus vidas.

Jesús es el nuevo Adán, lo cual significa que es el nuevo hombre o el nuevo humano. Él es la cabeza y el prototipo de la nueva humanidad.[12] Su naturaleza y destino como "el hijo de Dios" son transmitidos a todos los que le pertenecen y que llegan a ser "hijos de Dios" por participar de su Espíritu. Jesús revirtió lo que hizo Adán. Como dice Pablo:

> Entonces, así como la transgresión de un hombre [la de Adán] llevó a la condenación de todos los hombres, así también la obra de justicia de un hombre [la de Jesús] lleva a la justificación y a la vida para todos… Si por la transgresión de un hombre reinó la muerte por ese solo hombre, con mucho mayor razón los que reciben la abundancia de la gracia y el don gratuito de la justicia reinarán en la vida por medio de un solo hombre, Jesucristo. (Rm 5:18, 17)

La reversión de la historia del hombre efectuada por Jesús conduce hacia un nuevo Hombre, una nueva humanidad, el cuerpo de Cristo:

> Porque él es nuestra paz, que de ambos pueblos [judío y gentil] ha hecho uno solo, y ha derribado el muro de hostilidad que nos separaba, al abolir en su carne la ley con sus mandamientos y preceptos, para crear en sí mismo de los dos pueblos un hombre nuevo, haciendo así la paz, y reconciliarnos a ambos con Dios en un solo cuerpo mediante la cruz, dando así fin a la hostilidad. (Ef 2:14-16)

Y la obra de Jesús lleva hacia una restauración de la imagen de Dios en los miembros de esta humanidad, y los capacita para vivir como un nuevo hombre, un nuevo tipo de ser humano (o, aún mejor, un ser humano restaurado conforme a lo que "el hombre" había de ser en el propósito original de Dios):

> El primer hombre era de la tierra, un hombre de polvo; el segundo hombre procede del cielo. Tal como fue el hombre de la tierra, así son los hombres terrenos; tal como es el hombre del cielo, así son los del cielo. Así como nosotros llevábamos en nuestro ser la imagen del hombre de la tierra, llevemos también la imagen del hombre del cielo. (1 Co 15:47-49)

> Despójense del hombre viejo que pertenece a su antiguo modo de vida y está corrompido por deseos engañosos, y renuévense en el espíritu de sus mentes, y revístanse del hombre nuevo, creado a imagen de Dios en verdadera rectitud y santidad. (Ef 4:22-23)

La enseñanza de Pablo acerca de Jesús como el nuevo Adán ofrece una perspectiva más completa respecto al cristianismo y a los propósitos de Dios para la humanidad. El propósito de Dios para la creación, por lo menos para esta creación terrenal de la cual forma parte la humanidad, se vio frustrado hasta cierto punto por el fracaso de Adán. Dios, por lo tanto, envió a su único hijo al mundo como un remedio para las consecuencias de la caída, para restaurar a la humanidad a su propósito original, a hombres y mujeres por igual. La estrategia o plan de Dios consistió en que Jesús, su propio Hijo, fuera un nuevo Adán, y que tuviera éxito allí en donde Adán había fallado. De ese modo llegaría a convertirse en "el primogénito entre muchos hermanos" (Rm 8:29), la cabeza de un cuerpo que sería un nuevo Hombre, una nueva Humanidad. Haciendo esto, cumpliría los propósitos originales que había tenido Dios al crear al ser humano.[13] Como dice Pablo en Efesios 1:9-10:

> Porque él nos ha dado a conocer en toda sabiduría e inteligencia el misterio de su voluntad, conforme al designio que se propuso en Cristo, como un plan para la plenitud de los tiempos, de unir [o: unificar bajo una cabeza, o resumir bajo una cabeza] todas las cosas en él, las del cielo y las de la tierra.

Por lo tanto, el pueblo cristiano es la nueva humanidad, y sus miembros deben mostrar, por la forma en que viven su vida en común, lo que Dios quiso que fuera la humanidad. Ellos son el cumplimiento de los propósitos de Dios para la historia humana, la humanidad unida con él y unos con otros en amor.

La enseñanza de Pablo en esta área tiene más implicaciones de las que se pueden explorar aquí. Sin embargo, hay que destacar dos implicaciones importantes. La primera

es que toda la enseñanza cristiana sobre los roles de hombres y mujeres presupone una nueva creación y una nueva naturaleza (o, para usar palabras de la Escritura, un nuevo hombre o persona). Esta enseñanza va dirigida a la comunidad redimida, una nueva humanidad que vive bajo el gobierno de Cristo y lleva una vida transformada en su Espíritu. No va dirigida primeramente a la humanidad que lleva la imagen del viejo Adán. La enseñanza en la Escritura no es una enseñanza para la sociedad contemporánea tal como es (a la que el Nuevo Testamento se refiere como "el mundo"), sino para una comunidad redimida de hombres y mujeres que viven vidas nuevas en el poder del Espíritu. Bien es cierto que la enseñanza cristiana en esta área de roles de hombres y mujeres está basada en la creación y no en la redención, y, por lo tanto, efectivamente tiene implicaciones para lo que debe considerarse como verdaderamente humano.[14] No menos cierto es que fue elaborada como enseñanza práctica para los que están en Cristo, no para los que no lo están.

La segunda implicacion es de igual importancia: la meta de la obra de Cristo es la creación de una nueva humanidad que viva como Dios quería que viviera la humanidad en el principio. Cristo está creando un cuerpo de personas que se amen mutuamente y que sean uno en el Espíritu (Ef 4:1-6). Está creando unidad, unidad entre seres humanos y entre ellos y su Padre celestial. Para decirlo de otra manera, utilizando una palabra contemporánea común que se usará a lo largo de este libro, él está creando una nueva "comunidad" humana.[15] El libro del Génesis enseña que Dios no creó un agregado de individuos; él sacó al segundo ser humano del primero para que los dos pudieran vivir juntos como uno solo. Esta enseñanza manifiesta la intención de Dios con la humanidad y con la relación matrimonial. El Génesis enseña que la unidad es lo que Dios desea para los seres humanos y para toda agrupación humana. La obra de Cristo tiene el propósito de restaurar esa unidad, recreando una nueva humanidad, la Iglesia, en la que esa unidad sea realizada (Ef 5:32), y en la que cada agrupación, incluyendo a las familias, viva conforme a esa unidad. El Génesis es el modelo a la vez para la comunidad cristiana (Ef 5:32) y para la familia cristiana (Ef 5:33).

Comunidad y subordinación

Dios desea unidad: la unidad que hace que una comunidad sea "un hombre nuevo" y la unidad que hace que un hombre y una mujer sean "una sola carne". Esta perspectiva nos permite echar otra mirada a la cuestión de la subordinación y la comunidad en el Génesis, y a las distintas interpretaciones que se dan sobre los pasajes en el Génesis.

La subordinación en Génesis 2 y 3 ya fue tratada anteriormente. Si se examina la cuestión de la subordinación desde la nueva perspectiva del deseo de Dios de que haya unidad, las razones de muchos de los desacuerdos en la interpretación se harán más claras.

Algunas interpretaciones difieren por desacuerdos acerca de qué es la subordinación y por qué es importante. Los intérpretes que están en desacuerdo sobre si la subordinación aparece en Génesis 2 normalmente no difieren en la interpretación que hacen del texto. Pero utilizan la palabra "subordinación" de diferentes maneras. Este es un problema constante en la interpretación bíblica. Al interpretar un pasaje, se parafrasea o se traduce su significado y su enseñanza a un conjunto de palabras diferentes a las usadas por quienes escribieron la Biblia. Se traduce la Escritura a una "lengua" cultural

que tiene sentido para personas que viven en una situación social diferente, con diferentes costumbres y en un ambiente distinto. Por lo tanto, cualquier persona que trata de parafrasear con precisión el significado de un pasaje debe poner atención a las palabras que usan los escritores originales. Esto es necesario para interpretar el Génesis. De hecho, los intérpretes del Génesis han dedicado relativamente poco esfuerzo a la tarea de clarificar las distintas clases de subordinación. Es cierto que existe una cuestión de interpretación todavía más amplia, a saber, cómo traducir para un determinado sistema social una enseñanza que fue originalmente desarrollada en función de otro sistema. Esta cuestión será considerada en capítulos ulteriores. Aquí examinaremos los problemas de "traducción" de la palabra "subordinación" y de conceptos relacionados, a fin de que la clase de subordinación presentada en el Génesis se pueda describir con mayor precisión.

La subordinación es un aspecto de una relación. El concepto, según fue examinado en el capítulo uno, se refiere a la forma en que una relación puede ordenarse. Hay muchas maneras de distinguir formas de subordinación, pero aquí pondremos el énfasis en las distinciones que proceden del origen de la subordinación y del modo en que es puesta en práctica.[16] En relación con el origen de la subordinación es útil tomar en cuenta tres tipos principales:

1. *Dominación o subordinación coercitiva.* La dominación es una subordinación basada en la fuerza. Un esclavo o una persona capturada en una conquista están sujetos a dominación. La dominación podría ser para el bien de la persona; la dominación ejercida en nuestros hospitales mentales es, por lo menos según ciertas teorías, para el bien del paciente. Dios algunas veces ejerce dominación (1 Co 15:24-27).
2. *Subordinación mercenaria.* La subordinación mercenaria es una relación en la que hay algún tipo de trueque. El cabeza o dirigente en la relación gana por los servicios del subordinado. El subordinado a su vez recibe una recompensa. La relación puede ser justa (ambos obtienen una ganancia equivalente) o injusta (ya sea el cabeza o el subordinado obtienen una proporción desigual de la ganancia).
3. *Subordinación voluntaria.* La subordinación voluntaria es libremente escogida por el subordinado. Ambas personas en la relación quieren estar en la relación. Aun cuando el subordinado no tenga una opción explícita (como es el caso de los niños), la relación es voluntaria porque es deseada por ambas partes.

En relación con el modo en que la subordinación y el gobierno se ponen en práctica, es útil tomar en cuenta tres tipos principales:

1. *Opresión*. La subordinación opresiva ocurre en una relación que funciona para el beneficio del dirigente y el daño del subordinado. La conquista normalmente lleva a la opresión en la que los conquistadores explotan a los vencidos. Pero la opresión no siempre se basa en la fuerza. Por ejemplo, algunos mantienen que el sistema capitalista oprime, aun allí en donde no puede ejercer la fuerza.
2. *Subordinación de cuido*. La subordinación de cuido caracteriza a una relación en la que el cabeza se dedica al cuidado del subordinado y participa en la relación para el beneficio del subordinado. La relación padre/hijo es el ejemplo más obvio de dicha

> subordinación de cuido (cuando los padres de familia crían bien a sus hijos). La relación maestro/discípulo es también un ejemplo de dicha subordinación.
> 3. *Subordinación de unidad*. La subordinación de unidad ocurre en una relación que se ejerce en aras de una unidad o de una causa superior. Esta es la clase de subordinación que es integral a una verdadera comunidad. La subordinación de cuido y la subordinación de unidad a menudo pueden darse en la misma relación.[17]

En gran parte del debate contemporáneo sobre Génesis 2, los escritores dan por sentado que toda subordinación es dominadora u opresiva, o ambas cosas.[18] A decir verdad, un matrimonio u otras relaciones pueden caracterizarse por un tipo de subordinación dominadora u opresiva.

El Génesis está interesado principalmente en la subordinación de unidad (en este caso, la subordinación de unidad es voluntaria). La meta de la relación matrimonial, según se presenta en el Génesis, es el ser uno solo, la unidad descrita como "una sola carne". La mujer se subordina voluntariamente al varón, a fin de que los dos puedan ser uno y así estar en condición de cumplir con el llamado que el Señor hizo a la humanidad. Este tipo de subordinación es, además, la clave para la unidad que Dios quiso para toda la humanidad y para la nueva humanidad que es el pueblo cristiano.

La visión de la subordinación en el Génesis descansa sobre una realidad humana fundamental. Una verdadera comunidad no puede existir sin subordinación de unidad. Muchos han intentado en años recientes formar comunidad sin ninguna subordinación. Pero, si la comunidad es verdadera, debe haber cierta subordinación de la vida de las personas a una unidad mayor, y debe haber alguna persona o cuerpo que provea el orden que haga que dicha unidad sea eficaz. Dependiendo de la situación, una subordinación así solo beneficios podría traer a los que están subordinados. Dicha subordinación también podría implicar sacrificio por parte de los subordinados. Pero, en una verdadera subordinación comunitaria o de unidad, la cabeza (ya sea un individuo o cuerpo) gobernará la relación con un interés por la comunidad, y los subordinados participarán en ella deseando ser uno con los demás, y deseando apoyarlos y servir a las metas comunes. Dicha subordinación es más que solo la obediencia a mandatos cuando estos son necesarios. Es una subordinación de vidas en aras de una unidad superior.[19]

La subordinación de unidad y la comunidad suscitan muchas otras cuestiones. Hay quienes sostienen que debería haber subordinación a la unidad de la relación, sin subordinación a una persona individual. Algunos sostienen que debería haber una subordinación a la vida de la comunidad o del matrimonio y, normalmente, a una persona individual, pero no una diferenciación permanente de roles entre hombres y mujeres. Estas son cuestiones adicionales. El asunto aquí es solo entender la clase de subordinación que se presenta en el Génesis. La subordinación en el Génesis —la que Dios se propuso para la creación original— es una subordinación de unidad. Es una subordinación en la que algunos se subordinan a otros para que haya unidad y en aras de algo que está por fuera de la relación. Esta también es la clase de subordinación que el Nuevo Testamento presenta ordinariamente. El Nuevo Testamento también manifiesta interés en otras clases de subordinación, pero el objetivo principal es la comunidad, y la clase primordial de subordinación que ahí se enseña es la que lleva la vida de las personas a una mayor unidad en la nueva humanidad, el cuerpo de Cristo.

Hay un problema adicional de trasfondo conceptual que suele provocar confusión cuando se examina la subordinación en la Escritura. Se trata de la cuestión de la superioridad del hombre y la inferioridad de la mujer. El prefacio de un libro reciente sobre los roles de hombres y mujeres incluye la siguiente presentación de una opinión sostenida con frecuencia:

> El autor es demasiado consecuente como para alegar que, aunque la mujer es igual al hombre, ella, no obstante, debe obedecerlo como a su superior en la jerarquía social. Hasta donde sé, es el primer teólogo evangélico que enfrenta con franqueza el hecho de que si la mujer tiene necesariamente que subordinarse, debe necesariamente ser inferior.[20]

Otra obra con un punto de vista similar ofrece un comentario parecido:

> Muchos cristianos afirman, entonces, que una esposa es igual a su esposo como persona pero subordinada en su función. Sin embargo, esto es caer en un juego de palabras y es una afirmación contradictoria. La igualdad y la subordinación son contradicciones. Pero, evidentemente, algunos escritores y conferencistas están motivados por buenas intenciones, con la esperanza de suavizar un poco la dureza e injusticia de la enseñanza tradicional sobre la sujeción de la esposa.[21]

Con base en esta perspectiva hay autores que en ocasiones argumentan que si el Génesis y otras partes de la Escritura enseñan la igualdad entre hombre y mujer, no pueden estar enseñando la subordinación al mismo tiempo, porque la subordinación necesariamente conlleva inferioridad. Si se comenzara con esta premisa, nunca se podría llegar a la interpretación del Génesis que se ofrece en este capítulo, incluso si se supiera que esto era lo que el autor del Génesis quería decir.

La palabra "inferioridad" puede tener varios significados diferentes. "Inferioridad", primero que todo, puede significar simplemente "ser o estar subordinado". La relación de subordinación con frecuencia se expresa en la Escritura con la metáfora espacial de arriba y abajo. En este sentido, cuando alguien se ordena "abajo" de alguien más, se encuentra en la posición inferior (más baja). En el español moderno rara vez se utiliza la palabra "inferior" en este sentido, aunque dicho uso fue común alguna vez. En el español moderno, "inferior" a menudo significa "de menor valía" o, a veces, "de menor capacidad o competencia", o "de clase social más baja". La misma observación se puede hacer respecto a la palabra "igual". "Igual" puede significar "no subordinado". Pero también puede referirse a cosas como igualdad de dignidad, estatus social, capacidad, o derechos legales. Ni "inferioridad" ni "igualdad" tienen ningún vínculo conceptualmente necesario con "subordinación", a menos que los conceptos sean definidos con dicho vínculo. El cabeza y el subordinado pueden ser ambos de igual dignidad y valor. De hecho, pueden ser iguales en muchas otras formas y todavía estar en una relación que incluya subordinación. El subordinado puede incluso ser de mayor rango y dignidad, como lo fue Jesús en relación con sus padres. El equiparar subordinación con inferioridad o desigualdad es, o una confusión, o un intento de ganar un argumento definiendo los términos en una forma ventajosa para una de las partes. La equivalencia de subordinación

con inferioridad es, frecuentemente, un intento de explotar la ambigüedad en el uso de las palabras en el idioma para oscurecer la verdadera cuestión.

Para algunos, la equivalencia de subordinación con inferioridad es un juicio de valor escogido conscientemente como una premisa de su sistema de pensamiento y perspectiva de la vida. Muchos creen que un ser humano nunca debería decirle qué hacer o darle direcciones a otro ser humano (a menos que la persona dirigida sufra de algún tipo de incompetencia o discapacidad). En esta perspectiva, los seres humanos adultos son, por definición, personas que toman sus propias decisiones, trazan su propio rumbo, viven sus propias vidas. Pueden delegar la toma de decisiones en alguien más, pero cuando la subordinación es innecesaria, es opresiva. Este ideal se expresa claramente en el siguiente pasaje de un libro feminista acerca del papel de las mujeres en la Iglesia:

> Difícilmente alguien, hoy en día —ya sea cristiano o judío— puede entusiasmarse mucho con una disertación o libro acerca de las mujeres en la Biblia. No esperamos nada útil o pertinente para el siglo veinte, y normalmente descubrimos que nuestras expectativas son correctas. Muy pocas de las mujeres presentadas en el Antiguo Testamento pueden servir como modelos para una mujer independiente en la actualidad.[22]

Se podría decir además que muy pocos hombres en el Antiguo Testamento pueden servir como modelos para un hombre independiente de hoy en día. Ni tampoco los hombres y mujeres en el Nuevo Testamento podrían servir como modelos para la gente independiente de hoy. Ellos estaban sumamente comprometidos en relaciones comunitarias que implicaban subordinación. La cuestión hoy en día, de hecho, radica precisamente en este punto. Un valor dominante de la sociedad moderna es un ideal de independencia y libertad para encontrar la autorrealización, que se opone al ideal que encontramos en la Escritura. Esta diferencia precede a cualquier investigación del significado del texto del Génesis.

Un gran sector de la sociedad moderna fomenta conscientemente la independencia y el individualismo. "Independencia" aquí, no significa lo opuesto a una dependencia que viene por debilidad y necesidad. Aquí, "independencia" es lo contrario de "interdependencia", la relación que se da cuando las personas se involucran libremente en relaciones personales comprometidas que no los dejan libres de moverse por su cuenta sino que los vinculan a un cuerpo de personas. "Libertad", para muchos en la sociedad moderna, significa la libertad de que no se les diga qué hacer. El ideal de muchas personas en la actualidad es llegar a ser individuos fuertes que trazan su propio curso, que entran en relaciones sobre la base de iguales derechos para la toma de decisiones o de contratos cuidadosamente especificados, que persiguen su propia carrera o realización. Algunos han descrito esto en términos de un ideal elitista en una sociedad tecnológica. Hay mucho de verdad en esta descripción. Sin embargo, debe reconocerse que ese ideal permea niveles no elitistas de nuestra sociedad y provoca un deseo de independencia personal en gente que está atada a la dependencia por su falta de recursos. El ideal que considera todas las formas de subordinación personal como dañinas es algo común hoy en día.

El ideal de la Escritura no es la independencia. Es la comunidad. Los individuos independientes de la actualidad encuentran en la Escritura un ideal muy diferente de

relaciones humanas. Encuentran el deseo de Dios de formar un cuerpo a partir de muchos individuos voluntariosos y egoístas. Encuentran el llamado de Jesús a perder sus vidas para poder ganarlas. El mundo contemporáneo demuestra muy poca verdadera comunidad. Esto no es casualidad, porque los principios bajo los cuales vive tanta gente no permiten verdadera comunidad. Las personas contemporáneas necesitan una conversión a un ideal totalmente nuevo, al llamado de Dios de perder la propia vida y unirse con otros miembros del cuerpo de Cristo. Deben estar listos a subordinar sus vidas al Señor y a otros seres humanos.

CAPÍTULO TRES

La familia: esposos y esposas

GÉNESIS 1:27-28 RELACIONA la creación del género humano, masculino y femenino, con el mandato de Dios de ser fecundos y multiplicarse. La existencia de los dos sexos surge de la necesidad de que haya comunidad y reproducción humanas. Los dos sexos, masculino y femenino, se diferencian de tal manera que su unión permite que los hijos nazcan y sean criados. La reproducción humana comienza con la relación sexual, pero el proceso reproductivo completo va más allá de la concepción del niño; la reproducción incluye criar a los hijos y transmitir la vida en sociedad de una generación a otra. A lo largo de la historia humana la unidad social básica, estructurada para el proceso reproductivo completo, ha sido la familia. Los roles de hombres y mujeres en la vida humana no pueden entenderse si no se entiende la estructura de la familia.

El segundo capítulo de la carta a Tito comienza con una exhortación a enseñar "lo que está de acuerdo a la sana doctrina". Luego continúa dando directrices para enseñar a hombres mayores, mujeres mayores, mujeres jóvenes y hombres jóvenes. A medida que la vida de la comunidad cristiana se iba desarrollando, esta expresaba, cada vez de modo más claro, un marcado interés por que hubiera solidez en las estructuras más importantes de la vida cotidiana. El evangelio, el mensaje del cual nace la comunidad cristiana, se centra en Jesús y en su salvación para la humanidad. Pero esa salvación trae una nueva vida que se expresa en patrones que reflejan el plan de Dios de cómo vivirla. Hay enseñanza cristiana acerca del patrón de vida familiar, un patrón que desarrolla la enseñanza del Antiguo Testamento sobre la vida de la familia. La enseñanza del Nuevo Testamento sobre la vida de la familia proporciona la base de toda la enseñanza neotestamentaria sobre hombres y mujeres, porque la familia es el principal lugar en que hombres y mujeres se unen en mutua colaboración.

Este capítulo se centrará en los roles del esposo y la esposa en la familia. No se trata, en modo alguno, de un análisis completo de la enseñanza cristiana sobre la vida familiar. Un estudio completo tendría que incluir un planteamiento sobre la relación sexual, el cortejo y el matrimonio, el divorcio y muchos otros temas. Sin embargo, el centro de interés de este libro son los roles de hombres y mujeres en la enseñanza cristiana. Por lo tanto, al estudiar a la familia, el énfasis principal se pondrá en la diferencia de roles entre el hombre y la mujer dentro de esta, según lo enseña la Escritura.

El principal foco de interés de este capítulo y del resto de este libro es la enseñanza *cristiana* sobre los roles del esposo y la esposa; por lo tanto, el interés principal es examinar la enseñanza del Nuevo Testamento. Puesto que la enseñanza del Nuevo Testamento se basa en la enseñanza del Antiguo, en este capítulo frecuentemente haremos referencia a este último. Pero este Testamento es útil aquí solo en la medida en que proporciona un trasfondo útil para el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento contiene la enseñanza cristiana más autoritativa sobre el plan de Dios para la vida familiar.

La enseñanza más completa y directiva sobre los roles del esposo y la esposa en el Nuevo Testamento aparece en Efesios 5:22-36, Colosenses 3:18-21 y 1 Pedro 3:1-7. Estos pasajes se estudiarán en el capítulo cuatro. Sin embargo, para entender estos pasajes correctamente, debe llegarse a una comprensión más completa sobre los roles del esposo y la esposa de lo que pueden proporcionar los textos por sí solos. Las directrices que se encuentran en Efesios, Colosenses y 1 Pedro para las relaciones de esposos y esposas se prestan a confusión, a menos que se entiendan dentro del contexto más amplio de los roles de cada uno en la vida familiar diaria de los primeros cristianos. El presente capítulo describirá esta visión más amplia de los roles del esposo y la esposa. Principalmente, usará pasajes del Nuevo Testamento que ilustran aspectos de los roles de marido y mujer entre los primeros cristianos, que la gente en la sociedad tecnológica occidental a menudo no entiende bien. Se utilizarán el Antiguo Testamento y, ocasionalmente, otras fuentes cristianas antiguas, como medios para completar la descripción.[1] En general, el material de la Escritura se usará para ilustrar los roles del esposo y la esposa, en vez de para narrar una historia social de la vida familiar.[2]

El rol del esposo

La unidad básica de la sociedad en tiempos bíblicos era el hogar, pero un hogar que difería bastante de los hogares en la sociedad tecnológica moderna.[3] En primer lugar, los hogares judíos o grecorromanos eran más importantes para la sociedad que lo que la mayoría de los hogares contemporáneos son para nuestra sociedad. En ellos se daba una mayor actividad constructiva. No eran solo lugares donde las personas descansaban y pasaban parte de sus ratos de ocio, y donde se criaba a los niños en sus primeros años de vida. Los hogares del siglo primero —tanto rurales como urbanos— eran unidades económicas. La familia rural trabajaba junta, cuidando de la vida económica familiar como una unidad. Un ordenamiento similar existía entre familias urbanas. Artesanos y mercaderes normalmente trabajaban en su lugar de residencia y los miembros de su familia compartían su trabajo. La educación de los hijos se daba dentro de la familia en mayor medida que hoy en día. Los hijos crecían en la familia, recibían buena parte de su instrucción en la familia, en ella también obtenían su formación vocacional al trabajar en el negocio familiar, y también en ella encontraban la mayor parte de su vida social (y no con su grupo de pares). Lo que es más, por lo general, los hijos no dejaban el hogar después de alcanzar la edad adulta, excepto las jóvenes cuando se casaban. Los hombres adultos y las mujeres solteras, o vivían y trabajaban junto con sus padres, o mantenían un vínculo cercano con ellos que a menudo incluía algún tipo de coparticipación económica. Por último, la familia proveía el cuidado de la salud, el auxilio financiero y un seguro en casos de enfermedad y accidentes. Para los cristianos, la familia era el lugar en el que los hijos recibían su instrucción cristiana (las clases de catecismo para niños son una creación reciente). En los primeros siglos de la Iglesia cristiana, la familia parece haber sido un centro de evangelización, cuidado de los necesitados y cuidado de los viajeros.

Una segunda característica del hogar del siglo primero era su extensión más allá de la familia nuclear, de modo que incluía un tejido familiar ampliado que abarcaba varias generaciones. En algunas familias actuales los parientes juegan un papel importante, pero la familia extensa era mucho más importante en la época en que fue redactada la

Escritura. La familia nuclear era parte de un sistema vital más extenso. El padre tenía la autoridad activa sobre sus hijos hasta que moría, y el hermano mayor poseía cierta clase de autoridad sobre sus hermanos menores. Los jefes de clan y los jefes de tribu podían ejercer cierta autoridad sobre la familia extensa. Esto no quiere decir que la familia nuclear siempre habitara en la misma vivienda con otras familias nucleares. Algunas veces sí (véase Mt 10:35-36), pero a menudo no. Aun así, los vínculos familiares extendidos eran más importantes, y el sistema de clanes proporcionaba bastante apoyo a la familia nuclear. La familia extensa transmitía su propia buena fortuna a sus miembros, y era una fuente de ayuda en épocas de necesidad financiera y personal. El "sistema de seguro social" no era solo la familia nuclear sino también la familia extensa. Esta era el recurso más grande de la familia nuclear. La familia extensa probablemente fue un poco menos importante para la primera generación de cristianos que para sus contemporáneos judíos y gentiles, porque a menudo aquellos tenían que cortar o debilitar sus lazos familiares para hacerse cristianos. Con todo, es probable que la red familiar extendida fuera mucho más importante para la Iglesia en la Escritura, que lo que es para un lector actual de la Escritura.

Estas realidades constituyen un contexto útil para entender pasajes del Nuevo Testamento. Cuando la Escritura habla sobre el esposo, se está refiriendo a un hombre que tiene una esposa e hijos. El esposo podía ser el cabeza de una familia más grande que incluía, posiblemente, a sus hijos y a sus familias, y a sus sirvientes y a sus familias. O el esposo podía ser el cabeza de una unidad dentro de una familia, o simplemente la cabeza de una familia nuclear que habitaba en su propia vivienda. En capítulos ulteriores se considerarán directamente las implicaciones de las diferencias entre la familia en tiempos bíblicos y la familia en la actualidad. Este capítulo —que se enfoca principalmente en la enseñanza bíblica sobre esposos y esposas— va a tratar de estas diferencias solo en la medida en que sirvan de apoyo para entender nuestro tema.

1 Timoteo 3:1-7, un pasaje que trata de la selección de "obispos" para la comunidad cristiana, incluye algunos renglones que nos dan una comprensión útil sobre el rol del esposo en la familia. La siguiente es una de las cualidades de un obispo prospectivo:

> Debe gobernar bien su propia casa, manteniendo sumisos y respetuosos a sus hijos en todas las formas (o: "manteniendo a sus hijos sumisos con toda dignidad"); pues si un hombre no sabe cómo gobernar su propia casa, ¿cómo podrá cuidar de la iglesia de Dios? (1 Tim 3:4-5)[4]

Este pasaje contiene varias características importantes. Primero, dice que un criterio para un nuevo obispo es la capacidad del hombre de gobernar su propia casa. La razón detrás de este criterio es importante: hay algo muy parecido entre gobernar una casa y gobernar la comunidad cristiana. De hecho, unos renglones más adelante, se describe a la comunidad cristiana como la "Casa de Dios". Por lo tanto, hay un paralelismo entre ser cabeza de un hogar, la unidad más pequeña de la comunidad cristiana, y ser cabeza de toda la comunidad.[5]

En segundo lugar, el pasaje habla acerca del "gobierno" que el hombre ejerce en su casa. La palabra griega que se emplea aquí (*proïstámenon*) podría traducirse como "presidir", "mandar", "manejar", "controlar", o "gobernar".[6] La palabra se refiere a la función de gobernar a la gente. El pasaje destaca un aspecto del gobierno del hombre que

indicaría que está gobernando bien: debe mantener a sus hijos "sumisos" o "subordinados", para usar la traducción empleada en el último capítulo. La capacidad de un hombre de ejercer exitosamente la autoridad con sus hijos es una indicación de su capacidad para ejercer la autoridad en la comunidad cristiana. Debe gobernar su hogar de tal manera que sus hijos se conformen al criterio del carácter cristiano (ver Tt 1:6). En resumen, quien está a la cabeza de una comunidad cristiana tiene que ser la clase de persona que puede dirigir a otros, y dirigirlos exitosamente. Una prueba de su capacidad para hacer esto es su éxito en dirigir su propio hogar. Aquí encontramos una de las enseñanzas más claras sobre el rol del esposo. El hombre en la familia debe gobernar bien a la familia. Debe gobernar de una forma que produzca una actitud de sumisión en los hijos y que los lleve a madurar como adultos cristianos estables.

Finalmente, la frase "que gobierne bien su propia casa" va paralela con la frase "cuidar de la iglesia de Dios", de tal forma que las palabras "cuidar de" son el equivalente de "gobernar".[7] "Gobernar" y "cuidar" se consideran como diferentes facetas de la misma actividad, o posiblemente, incluso, como diferentes formas de describir la misma actividad. Nadie puede "gobernar", en el sentido en que se utiliza en la Escritura, sin a la vez "cuidar". La palabra griega traducida como "cuidar" *(epimeléomai*) no es común en el Nuevo Testamento.[8] Uno de sus otros usos está en la parábola del Buen Samaritano, en la que el Buen Samaritano encuentra al hombre que cayó presa de los ladrones:

> ... Cuando lo vio tuvo compasión, y se le acercó y vendó sus heridas, derramando en ellas aceite y vino; entonces lo montó sobre su propia cabalgadura y lo llevó a una posada, y *cuidó* de él. Al día siguiente, tomó dos denarios y se los dio al posadero diciendo: "*Cuida de* él; y lo que gastes de más, te lo pagaré cuando regrese." (Lc 10:33-35)

Jesús señalaba que este era la clase de cuidado que un prójimo debía dar a otro para cumplir el mandamiento del amor al prójimo. El Buen Samaritano proveyó para las necesidades del hombre herido, e hizo todo lo que podía para asegurarse de que sanara apropiadamente. Mostró su cuidado, en parte, ayudando al hombre de manera personal, y en parte dejando al hombre bajo el cuidado de otro y pagando por la ayuda.

Una descripción similar de "cuidado" aparece en Juan 10, que presenta a Jesús como el buen pastor. En Juan 10, "cuidar" y "gobernar" van explícitamente ligados en la persona de Jesús. La palabra "pastor" era una expresión de autoridad en la Escritura.[9] Los reyes y otros líderes de Israel eran conocidos como los pastores de Israel. Cuando Jesús se describe a sí mismo como el pastor de quienes lo siguen, está diciendo que él cuida de las ovejas (10:13), y que cuida de ellas incluso hasta el punto de dar su vida por ellas (10:15). Él cuida de sus seguidores para que puedan tener vida en abundancia (10:10), es decir, para que puedan prosperar. En otras palabras, el tipo de gobierno que Jesús se atribuía involucra cuidar del bienestar de las personas. Dicho gobierno, en otras palabras, comprendía tanto la subordinación de unidad como la subordinación de cuidado que se explicaron en el capítulo anterior. Esta clase de cuidado provee para las necesidades de una persona, protege a la persona contra el daño y se asegura de que la vida de la persona esté marchando bien.

Para regresar al pasaje en 1 Timoteo 3, entonces, el cabeza de familia es protector-proveedor (cuidador), al igual que gobernador. El cabeza de familia gobierna su casa y espera sumisión, pero gobierna a la familia con el propósito de poder cuidar de sus miembros. No es rebuscar demasiado en el texto decir que una razón por la que los gobierna es para cuidar mejor de ellos. Su capacidad para cuidarlos, entonces, dependería además de cuán bien se subordinen ellos.

Otra descripción del líder ideal se encuentra en la semblanza que Job hace de sí mismo en Job 29.[10] Este pasaje ayuda a completar la imagen del rol del esposo, porque muestra la vida de un hombre que gobierna bien fuera de la familia. La descripción presenta a Job como una especie de modelo ideal:

> ¡Cómo añoro los tiempos pasados, los días en que Dios me cuidaba! ... ¡Eran mis días otoñales, cuando la amistad de Dios se posaba sobre mi tienda y aún estaba conmigo el Todopoderoso y mis hijos me rodeaban! ¡Bañaba mis pies en leche y las rocas destilaban corrientes de aceite! Cuando salía a la puerta de la ciudad y en la plaza pública tomaba asiento, los jóvenes, al verme, se apartaban, y los mayores se levantaban; los notables se abstenían de hablar y se cubrían la boca con la mano; los nobles bajaban la voz y la lengua se les pegaba al paladar. Al escucharme, hablaban bien de mí, y al verme, me aprobaban; porque yo libraba al pobre que lloraba y al huérfano que no tenía quien lo ayudara. La bendición del que estaba por perecer descendía sobre mí, y yo hacía que el corazón de la viuda cantara de alegría. Me revestía de rectitud; mi justicia era como un manto y un turbante. Yo era ojos para el ciego y pies para el tullido. Yo era padre de los pobres y defendía la causa del desconocido. Quebré los colmillos del injusto, le arranqué la presa de los dientes … Los hombres me escuchaban y esperaban en silencio para oír mi consejo. Hablaba yo, y nadie replicaba; mi palabra hallaba cabida en sus oídos. Me esperaban como a lluvia temprana; boquiabiertos recibían la lluvia de primavera. Les sonreía cuando estaban desanimados, de la luz de mi rostro no se apartaban. Les enseñaba el camino a seguir y me sentaba como jefe, instalado como un rey entre sus tropas, como quien consuela a los que están de luto. (Jb 29:2,4-17,21-25)

Hay varios rasgos en este retrato que definirían a un buen cabeza de familia. En primer lugar, Job es un hombre que infunde respeto. Esto ocurre, en parte, por la posición que tiene. Job era, aparentemente, un anciano de la villa (v. 25), y también un hombre con medios económicos y poder. En gran parte de la época del Antiguo Testamento, un hombre con autoridad en la comunidad tenía que poseer riqueza y una posición de liderazgo en una familia. Pero el pasaje también indica que Job infundía respeto debido a la forma en que vivía. Su carácter coincide bastante con la descripción que se da en 1 Tm 3:1-7. Se lo presenta a lo largo del libro como alguien que vive en rectitud, y también como un hombre instruido en sabiduría. La gente se pone de pie para saludarlo por respeto, esperan a que hable, están atentos a sus palabras, valoran su opinión. Es un hombre que ejerce autoridad formal e informal, y que lo hace eficazmente. Se encuentra en posición de ver que la vida de la villa marche bien. Sería la clase de hombre que podría decir las palabras del Salmo 101, el salmo de un gobernante:

> Cantaré de la lealtad y la justicia;

a ti, oh Señor, te cantaré.
Caminaré por la senda de la perfección.
¿Cuándo vendrás a mí?

Procederé con integridad de corazón
dentro de mi casa;
No pondré delante de mis ojos
cosa mala.

Detesto la conducta de los que se alejan;
no se me pegará.
Lejos de mí toda perversidad de corazón;
no tendrá lugar en mí la maldad.

Al que en secreto calumnie a su prójimo
lo destruiré;
al de ojos altivos y corazón arrogante
no lo toleraré.

Miraré propicio a los fieles de la tierra
para que habiten conmigo;
el que camine por la senda de la perfección
estará a mi servicio.

Nadie que practique el engaño
habitará en mi casa;
nadie que diga mentiras
permanecerá en mi presencia.

Cada mañana voy a destruir
a todos los malvados de la tierra;
a extirpar de la ciudad del Señor
a todos los malhechores. (Sal 101)

Hay otra característica de Job que es de igual importancia: Job cuida de la gente, especialmente de los que están en necesidad. Cuida de los pobres, los paralíticos, la viuda y el huérfano. Vela por que se les provea lo necesario y que estén protegidos. De hecho, vela por que la justicia prevalezca en todos los lugares en donde tiene influencia, no solo entre los desventajados. La fuerza que el Señor le ha dado la utiliza en la causa de la justicia. Expresa su autoridad cuidando a la gente y velando por que la vida marche bien entre aquellos por quienes tiene responsabilidad. Job se preocupa por la vida de la comunidad de la misma forma en que un padre se preocupa por su familia.

Aquí surgen algunos puntos importantes de los pasajes considerados hasta ahora. Idealmente, el esposo ejerce autoridad sobre su familia de una manera eficaz. No tiene que ser duro o dominante, pero sí tiene que gobernar eficazmente. No es el "tipo simpático" que a veces se nos presenta como modelo del esposo cristiano amoroso, un

hombre amigable que siempre está dispuesto a ceder a la presión de su esposa e hijos. Al contrario, el esposo en la Escritura no se guía principalmente por un deseo de dar espacio a los deseos de los demás (aunque lo hará cuando sea correcto hacerlo así), sino más bien por un entendimiento de lo que será más eficaz para llevar a la familia a la situación en la que debe estar.

En segundo lugar, el esposo cuida de los miembros de la familia. Provee para sus necesidades, algunas veces directamente y algunas veces viendo que otros hagan lo que se necesita, y defiende a la familia contra el peligro y el infortunio. La autoridad del esposo conlleva una responsabilidad por la familia y una responsabilidad de la que debe rendir cuentas (Hb 13:17, 1 S 3:13).

Finalmente, el esposo no solo cuida de su familia y su casa, sino que también se preocupa por la vida de la comunidad. Si su vida familiar marcha bien, entonces puede ser apropiadamente responsable por la vida de la comunidad. La manera en que ejerce esa responsabilidad difiere de acuerdo con su posición. Podría ser un anciano de la villa, o un anciano en su agrupación de parentesco, o sencillamente uno de los cabezas de hogares (o familias) en la comunidad. Sin embargo, su responsabilidad dentro de la familia siempre es el modelo para su responsabilidad fuera de ella, y la base de esa responsabilidad.

Las personas en la sociedad moderna no logran entender con facilidad la descripción que hace la Escritura del papel del esposo en la familia, a menos que entiendan la diferencia entre la visión bíblica y la visión contemporánea de la autoridad. Reaccionan frecuentemente contra las ideas de mando, gobierno y ejercicio de autoridad. Algunas de las razones de esta reacción fueron explicadas en el capítulo anterior. Pero hay una razón más, que influye en nuestra comprensión del papel del hombre en la familia y la comunidad. La gente occidental contemporánea reacciona muchas veces contra el ejercicio de autoridad directiva en la vida de los demás. Esto ocurre porque conciben la dirección, principalmente, como una imposición sobre los demás de la voluntad y la forma en que una persona hace las cosas. De hecho, puesto que la gente en la sociedad moderna no tiene ningún criterio objetivo de lo correcto y lo incorrecto, ni de lo bueno y lo malo, no pueden imaginar la autoridad directiva más que como algo arbitrario. Especialmente, la sociedad occidental contemporánea carece de consenso en torno a los valores, en particular los valores que conciernen a la vida personal de la gente. En consecuencia, la única forma en que alguien podría darle dirección a otra persona, excepto que estuviesen trabajando bajo una política establecida por alguna institución, sería imponiéndole sus valores o preferencias.

Los autores de la Escritura estaban familiarizados con el ejercicio arbitrario de la autoridad, en que una persona imponía sus decisiones y preferencias sobre otra. Sin embargo, no consideraban normalmente que esta forma de ejercer la autoridad fuera inevitable. Los escritores bíblicos podían contar con una alternativa verdadera, porque creían en la existencia objetiva de lo correcto y lo incorrecto y de lo bueno y lo malo: un criterio, revelado por el Señor, para vivir en rectitud. A sus ojos, el Señor había revelado un patrón de vida humana que refleja su propio carácter. Por lo tanto, un gobernante o cabeza puede saber qué es correcto y bueno. Puede saber si la vida en su hogar, comunidad o reino es saludable, porque posee un criterio que tanto él como sus subordinados reconocen como algo objetivo.[11] De hecho, la Escritura enseña enfáticamente que un líder debe primero someterse al criterio del Señor, y llegar a ser un

hombre recto, para poder llegar a gobernar con justicia sobre los demás (ver Dt 17:18-20).[12] Su gobierno, entonces, llega a ser una extensión del gobierno del Señor.

La enseñanza cristiana (e israelita) de la verdad moral objetiva produce una gran diferencia en la forma de gobernar y ejercer la autoridad. Se espera que el cabeza de la familia, lo mismo que los líderes de la comunidad, sepan lo que debería estar ocurriendo en la vida de las personas. Su responsabilidad radica principalmente en gobernar conforme a un patrón y un criterio que el Señor provee. En efecto, sin una comprensión clara de la enseñanza del Señor, los líderes no están en una buena posición para gobernar. De acuerdo con la tradición del Antiguo y el Nuevo Testamento, la sabiduría jugaba un papel importante en el gobierno. Para que el cabeza gobernara bien a la familia y la nación, necesitaba ser sabio.

Ciertamente, la sociedad moderna presenta una situación muy diferente. La gente actual enfrenta muchas decisiones que no parecen ser cuestión de lo correcto y lo incorrecto o de lo bueno y lo malo. Hoy en día uno debe decidir cuál es el mejor entre muchos entretenimientos, qué comidas, entre nuestra abundancia de alimentos, conviene comer, qué estilos de ropa conviene usar. La gente, hoy en día, enfrenta opciones respecto a la ocupación, el lugar de residencia, los modales y las opiniones, que la gente en la sociedad tradicional no enfrentaba de la misma manera. No todas estas decisiones son arbitrarias, pero hay un gran aumento en la cantidad de decisiones que no pueden ser manejadas con facilidad con los criterios de la sabiduría tradicional. En este punto, sin embargo, es suficiente observar que el ideal bíblico del ejercicio de la autoridad funcionaba de acuerdo con un criterio que era objetivo, tanto para el cabeza como para el subordinado. No se basaba en una toma de decisiones arbitraria ni en la imposición de preferencias ni valores personales.

El rol de la esposa

La descripción más concreta del rol de la esposa en el Nuevo Testamento aparece, no en alguno de los pasajes notorios sobre esposos y esposas, sino en un pasaje acerca de las viudas en 1 Timoteo. La Iglesia primitiva estableció un orden de viudas, en parte como una forma de apoyar a viudas necesitadas, y en parte para organizar un grupo de mujeres de mayor edad que pudieran ofrecer servicio especial en la comunidad. 1 Timoteo 5:13-16 contiene instrucciones acerca de cuándo y cómo inscribir viudas en este grupo. Dos secciones de este pasaje son particularmente útiles para entender la vida de una esposa cristiana. La primera está en el versículo que incluye una lista de las actividades que una mujer debería haber realizado a lo largo de los años a fin de ser inscrita como una viuda. Por lo tanto, esta lista describe servicios especialmente meritorios que una buena esposa lleva a cabo:

> Sus bellas obras deben dar buen testimonio de ella, como alguien que ha criado a los hijos, mostrado hospitalidad, lavado los pies de los santos, socorrido a los afligidos y se ha dedicado a hacer el bien en todas las formas. (1 Tm 5:10)

La segunda sección importante está en el versículo que establece instrucciones para viudas más jóvenes que deberían volver a casarse. Este versículo hace un resumen de sus responsabilidades como esposas:

> Quiero, pues, que las viudas jóvenes se casen, que tengan hijos, y que gobiernen la propia casa, sin dar al enemigo ninguna ocasión para hablar mal de nosotros. (1 Tm 5:14)

Un último pasaje de las epístolas pastorales amplía provechosamente la descripción del rol de la esposa. Tito 2:4-5 contiene una descripción de los deberes en que las mujeres más jóvenes deben ser entrenadas:

> …para que entonces enseñen a las mujeres más jóvenes a amar a sus esposos y a sus hijos, a ser sensatas, castas, hacendosas, bondadosas y sumisas a sus esposos, para que no sea desacreditada la Palabra de Dios. (Tt 2:4-5)

Estos pasajes revelan varias características significativas acerca del rol de la esposa. Primero, la descripción del rol de la esposa se orienta al hogar. Se da dirección a las esposas para que se preocupen por el hogar al que pertenecen. El núcleo de esta preocupación es el amor por sus esposos e hijos. Los pasajes no prohíben a las esposas salir de la casa o interesarse por algo fuera del hogar. Sin embargo, el hogar es, a todas luces, el centro de interés de la esposa.

En segundo lugar, la esposa tiene una función de gobierno dentro de la casa. Esto se ve expresado muy claramente en 1 Tm 5:14, al afirmarse que se espera que las esposas "gobiernen la propia casa". La palabra griega aquí es *oikodespoteîn,* que en español equivale a "gobernar la casa". El verbo *despoteîn* se relaciona etimológicamente con la palabra "déspota" en español. Entonces, el rol de la esposa conlleva una verdadera función gubernativa. Aunque el esposo es cabeza de la casa, la esposa funciona bajo él como alguien que gobierna la casa. Juan Crisóstomo la describe a ella como una "segunda autoridad".[13] En otras palabras, el liderazgo del esposo sobre la casa, ni releva a la esposa de responsabilidad, ni la hace pasiva. Ni tampoco la convierte solo en una sirviente de la casa. Más bien, la subordinación de la esposa al marido expresa un orden de autoridad, en donde la función de gobierno de la esposa es ejercida en subordinación a la del esposo.

En tercer lugar, 1 Tm 5:10 enumera servicios valiosos que las esposas deben realizar a lo largo de sus vidas. La lista contiene lo que podríamos llamar "obras de caridad" u "obras de misericordia" o incluso "servicios sociales". La viuda que está siendo inscrita debe haber atendido las necesidades de las personas. Debe haber criado hijos. Ciertamente tiene que haber criado a sus propios hijos, pero, posiblemente, el pasaje aquí también se refiere a niños huérfanos. Debe haber recibido huéspedes y provisto para ellos, ya fueran huéspedes a largo plazo o visitantes diarios. La viuda tenía que haber dado refrigerio a otros en la comunidad cristiana, cuidando de sus necesidades físicas y también, muy probablemente, mediante su buena conversación cristiana. Debía haber cuidado de aquellos que estaban sufriendo, proveyéndoles comida, o ropa, o cuidado curativo. Este versículo menciona actividades que hoy en día podrían ser consideradas

obras de caridad, pero en tiempos del Nuevo Testamento estos servicios solían darse en el contexto del hogar.

Igual que con el marido, hay un pasaje en la literatura sapiencial que completa la descripción que hace el Nuevo Testamento del rol de la esposa. Proverbios 31:10-31 ha sido llamado el "retrato de la esposa ideal", pero un título más preciso y más tradicional sería "la mujer de valor" o "la esposa de valor" ("la esposa valiente").[14] En la tradición judía reciente (y posiblemente durante los años en que fue escrito el Nuevo Testamento), el marido y los hijos recitaban este pasaje en la ceremonia del shabbat para honrar a la esposa. Se trata de un pasaje con el que indudablemente los escritores del Nuevo Testamento estaban familiarizados y que, por lo tanto, era un trasfondo de sus pensamientos acerca del papel de la esposa:

> Una buena esposa, ¿quién la encontrará?
> Es mucho más preciosa que las joyas.
> En ella confía el corazón de su marido,
> y él no quedará sin ganancia.
> Ella le hace el bien, y no el mal,
> todos los días de su vida.
> Busca lana y lino,
> y trabaja con manos bien dispuestas.
> Es como las naves del mercader,
> trae su alimento desde lejos.
> Se levanta cuando todavía es de noche,
> para dar sustento a su familia
> y tareas a sus criadas.
> Examina un campo y lo compra;
> con el fruto de sus manos planta un viñedo.
> Ciñe sus lomos con decisión
> y trabaja a brazo partido.
> Percibe que su mercancía da ganancias.
> No se apaga su lámpara por la noche.
> Se pone a hilar con la rueca,
> sus manos toman el huso.
> Tiende su mano al pobre,
> y da auxilio al necesitado.
> No teme por su casa ante la nieve,
> pues todos los suyos llevan doble vestidura.
> Para sí se hace mantos;
> su vestimenta es de lino fino y púrpura.
> Su esposo es reconocido en las puertas de la ciudad,
> cuando se sienta entre los ancianos del país.
> Hace prendas de lino y las vende,
> entrega cinturones al comerciante.
> La fortaleza y la dignidad son su vestido,
> y se ríe de los tiempos por venir.
> Abre su boca con sabiduría,

y en su lengua hay lección de bondad.
Vive atenta a la marcha de su casa,
y no come pan de ociosidad.
Sus hijos se levantan y la llaman dichosa;
su marido también, y la elogia:
«¡Hay muchas mujeres de valor,
pero tú las superas a todas!»
El encanto es engañoso, la hermosura es vana,
pero una mujer que teme al Señor es digna de ser alabada.
Denle del fruto de sus manos,
y que sus obras la alaben en las puertas de la ciudad.
(Pr 31:10-31)

Este pasaje es parte de la literatura sapiencial en el Antiguo Testamento. Está colocado dentro del libro de los Proverbios, el cual es una colección algo miscelánea de materiales que podrían ser descritos como una antología de literatura sapiencial.[15] La literatura sapiencial presenta sus propias dificultades especiales de interpretación. No toda es enseñanza directa, y cierta parte está escrita incluso con ironía y burla.[16] En Proverbios 31 predomina un tono serio, pero no es descriptivo en el sentido normal. Una mujer, comentando Proverbios 31 después de una primera lectura, preguntaba si la vocación de una esposa era matarse trabajando. El poema, ciertamente, parece describir a una "supermujer" israelita. Describe muchas características de la esposa ideal, si bien la descripción de estas se enuncia deliberadamente de una forma vehemente o exagerada. Probablemente la intención es que sea un retrato ideal que destaca el elemento de valor, el elemento combativo en la vida de una buena esposa.[17] La utilidad del pasaje radica en la forma en que recoge muchos aspectos de la vida de una esposa, que se trae abajo algunos malentendidos comunes de la enseñanza bíblica sobre el papel de la mujer.

En primer lugar, la esposa de Proverbios 31 es claramente la gobernadora de la casa. Lo que es más, la casa que gobierna es una empresa de tamaño considerable. Su marido es un hombre rico, de posición prominente (un anciano de la villa, como veremos más adelante). Ella podría haber sido, por ejemplo, la esposa de Job. Como la gobernadora de la casa, asume responsabilidad por un número grande de personas. Ella las dirige, las corrige y las enseña. Puede haber algunos hombres incluidos en este grupo. Aunque en la hacienda de una familia grande la mayoría de los hombres y los hijos habrían trabajado sobre todo bajo la dirección del marido, bien pudo haber habido hombres trabajando en la casa bajo la supervisión de la mujer.[18] Más aún, el pasaje entero sugiere que ella tenía cierta preocupación general por la totalidad del hogar/hacienda, especialmente cuando su esposo estaba ausente por responsabilidades en la comunidad.

En segundo lugar, la esposa de Proverbios 31 es fuerte, activa y competente. Un escritor la describe como una especie de "amazona". El lenguaje del poema pone énfasis en este aspecto de su carácter. La palabra "valor", en "mujer de valor" (el v. 10 fue traducido algo ambiguamente como "una mujer completa"), es también la palabra empleada para decir "soldado" y se usa en ocasiones para decir "ejército". De ahí que la expresión implica fortaleza, como la de un soldado. La palabra traducida "provecho" en el v. 11 es la palabra para indicar "botín", y la expresión "da de comer" en el v. 15 alude a la carne de una "presa". En otras palabras, la mujer se ocupa de su trabajo de esposa de

una manera militar, con valor.[19] Esta descripción de la mujer sorprende a mucha gente hoy en día. Tienen la idea equivocada de que la Escritura pinta a la mujer de forma débil, pasiva, y en exceso emocional. El error proviene de identificar el ideal victoriano de la mujer con el ideal bíblico. La mujer victoriana se suponía que fuera algo delicada, con mucha necesidad de la ayuda de su marido. El ideal israelita de mujer era de una ayudadora robusta, capaz de asumir responsabilidades significativas.

La gente actual también se sorprende porque la tendencia moderna es identificar la subordinación personal con debilidad. Gran parte del pensamiento contemporáneo en torno a la subordinación presupone que esta se origina en la debilidad del subordinado. Sin embargo, tradicionalmente, algunos de los mejores ejemplos de subordinación vienen de los ejércitos: grupos de hombres fuertes, que están todos subordinados para poder estar unidos y ser capaces de luchar juntos con más eficacia. Tradicionalmente, los hombres han tenido el rol de protectores físicos y han sido más fuertes físicamente. Sin embargo, no se sigue de aquí que las mujeres, por lo tanto, tengan que ser débiles (o sean idealmente débiles) a fin de estar subordinadas. Al contrario, un subordinado fuerte fortalece la agrupación conducida por la cabeza y hace que la cabeza sea más eficaz. La mujer de valor en Proverbios 31 es una mujer fuerte, incluso físicamente fuerte, y su fortaleza es una ventaja para su marido.

Lo que es más, la mujer de valor es competente. No siempre necesita tener al marido diciéndole qué hacer. No carece de iniciativa. De nuevo, mucha gente en la actualidad tiene la noción equivocada de que la subordinación debe despojar a un individuo de su iniciativa y competencia. Es cierto que rara vez se espera de algunos subordinados —tal como el soldado de infantería tradicional en un ejército— que tomen iniciativa personal. Sin embargo, en otras formas de subordinación se valora mucho la iniciativa. Muchos equipos de atletismo y ciertas clases de unidades militares, tales como el cuerpo de oficiales, no se componen de autómatas pasivos. Su entrenamiento forma hombres que están bien entrenados y capaces de obedecer órdenes, pero también capaces de tomar iniciativa personal cuando esto es lo requerido. La subordinación en el Antiguo y el Nuevo Testamento no produce debilidad o incompetencia; es una relación de unidad que produce mayor eficacia.[20] Los primeros cristianos no vacilaron en aplicar imágenes militares a la familia para ilustrar precisamente este punto. Por ejemplo, Juan Crisóstomo hace esto en su Homilía 20 sobre Efesios, en donde explica por qué Pablo urgía la subordinación a las esposas:

> Pues no hay nada que consolide nuestra vida común tanto como el amor del esposo y la esposa. Para esto, muchos incluso depondrán sus armas, para esto darán la vida misma. Y Pablo nunca habría dedicado tantos esfuerzos a este asunto sin razón ni propósito, como cuando dice aquí: "Esposas, sujétense a sus esposos como al Señor." ¿Y por qué esto? Porque cuando ambos están en armonía los hijos son bien criados, y los sirvientes están en buen orden, y los vecinos, amigos y conocidos disfrutan el aroma. Pero si no es así, todo se desordena y cae en confusión. Cuando los generales de un ejército están en paz unos con otros, todas las cosas quedan bajo la debida subordinación. De otro modo, si hay desacuerdos, todo se desordena. Lo mismo ocurre aquí, digo yo. Por lo tanto, dice: "Esposas, sujétense a sus esposos como al Señor."[21]

Puede ser que dos actividades incluidas en la descripción del rol de la esposa ideal en Proverbios 31 sean especialmente sorprendentes. La primera es su función de maestra. Al igual que el marido, se esperaba que la esposa enseñara en el hogar. El versículo 26 dice: "Abre su boca con sabiduría, y en su lengua hay enseñanza de amor." Esto no significa que ella imparte clases formales (aunque eso no necesariamente queda descartado). El enseñar suele ser más eficaz cuando se hace de manera informal. Pero el versículo sí describe esta función con palabras extraídas del vocabulario de enseñanza de la literatura sapiencial. Primero, la esposa habla con sabiduría *(hokmáh),* el tipo de sabiduría que enseña el libro de los Proverbios. Luego, la enseñanza *(toráh)* de amor *(jésed)* está en su lengua. La palabra que significa "enseñanza" es la palabra hebrea para referirse a los primeros cinco libros de la Biblia, una expresión que a menudo se traduce como "la ley". Se refiere a la clase de actividad instructiva a la que se dedicaría un escriba o sabio, o a la que se dedicarían incluso Moisés y Dios. *Jésed* es la palabra para referirse a la clase de amor que se expresa en relaciones fieles y comprometidas. Algunas versiones de la Biblia la traducen como "bondad", que es una traducción razonable. Pero esta traducción es algo débil como equivalente. La mujer de valor, entonces, da instrucción en lo que podríamos llamar relaciones personales, y en las obligaciones propias de las diferentes relaciones personales. Ella instruye a la familia, posiblemente a hombres y mujeres por igual, en cómo vivir de acuerdo con la enseñanza de Dios. De modo similar, al principio de Proverbios se exhorta a los hombres: "Escucha la instrucción de tu padre y no rechaces la enseñanza de tu madre" (Pr 1:8; ver también 6:20). La enseñanza, entonces, era una parte importante del trabajo de la esposa y el esposo.

La esposa en Proverbios 31 también interviene en la actividad económica. No solo realiza el trabajo doméstico en el sentido moderno de trabajo doméstico, sino que también, en su gobierno y manejo del hogar, tiene una parte importante de responsabilidad en la administración de los asuntos económicos. No solo organiza una fuerza de trabajo grande sino que también toma iniciativa para hacer ciertas inversiones a partir de sus ahorros.[22] Claro está, su actividad económica se deriva de la vida del hogar.[23] Pero el hogar mismo es un centro de actividad económica y no únicamente un lugar para el descanso y el ocio. El hogar fue probablemente la principal unidad económica de la sociedad en la que vivía la mujer de valor.

Finalmente, la mujer de valor tiene una influencia importante en la vida de su marido. Proverbios 31:23 dice: "Su marido es conocido en las puertas, cuando se sienta entre los ancianos del país." Esto no significa, como piensan algunas personas hoy en día, que el marido se sentaba a perder tiempo hablando con los otros hombres, descuidando a su familia y viviendo del trabajo de su esposa; un retrato clásico de la mujer explotada. Al contrario, los hombres en las puertas de la villa atendían asuntos comunitarios y comerciales de importancia. Las puertas de la villa en la sociedad israelita eran el lugar donde se manejaban las transacciones comerciales de importancia.[24] También eran el lugar de administración de justicia, de gobierno y de otros asuntos públicos, algo análogo a la municipalidad o a un tribunal local. Los ancianos —los gobernadores de la villa y los jueces del área local— juzgaban en las puertas.

El versículo 23, entonces, dice que la mujer descrita es la esposa de un famoso magistrado. Se trata de un hombre conocido probablemente por su sabiduría como juez y su capacidad como gobernador. La capacidad de la esposa para gobernar su hogar liberaba a su marido para asumir mayor responsabilidad en los asuntos de la comunidad.

El pasaje no implica que él no tomara ninguna responsabilidad por la casa. Otras partes de la literatura sapiencial tratan sobre la necedad de descuidar el hogar y la esposa. El pasaje tampoco implica que el marido no proveyera para su familia. Igual que Job, el manejo eficaz de su riqueza sin duda le permitía proveer para su familia y para muchos otros. Pero el pasaje sí muestra que el marido respetaba a su esposa y confiaba en ella, y que era capaz de delegarle una gran parte de responsabilidad, seguro de que ella lo alertaría si él tuviera que resolver alguna cosa. Probablemente, de ser necesario, ella era capaz incluso de sustituirlo en su área de responsabilidad. Su esposa era su asociada, no en el sentido de que hacían todo juntos, sino en el sentido de que su asociación complementaria en la vida les permitía ser una familia que marcaba una pauta para los otros hogares, y que gobernaba en la sociedad por medio del esposo.

La misma relación entre esposo y esposa era el patrón para todos los hombres, aun los que no eran ancianos. En el libro del Eclesiástico, una obra escrita por un sabio de Jerusalén en los primeros años del siglo II a.C., encontramos una de las mejores expresiones en toda la tradición judía sobre la importancia de una buena esposa para su marido:

> Si su lengua es bondadosa y amable,
> su esposo es sin igual entre los hijos de los hombres.
> Un hombre que toma una esposa tiene la mejor de las posesiones,
> una ayuda a su medida y una columna en que apoyarse.
> Una propiedad sin valla será saqueada,
> un hombre que no tiene mujer anda gimiendo a la deriva.
> ¿Confiará alguien en un hombre armado,
> que anda errante de ciudad en ciudad?
> Así tampoco en el hombre sin hogar,
> que se hospeda donde la noche lo sorprende.
> (Si 36:23-27)

Sin una esposa, un hombre no puede funcionar bien. Solo cuando tiene una esposa entra en su vida la estabilidad. Ella es una fuente de fortaleza para él, y le hace más fácil trabajar y contribuir a la vida de la comunidad. Si ella es una buena esposa, el hombre es muy afortunado. En otras palabras, el israelita sabio entendía la importancia que tenía su esposa para hacerlo un hombre fuerte y eficaz. Los primeros cristianos también entendieron esto.

Resumiendo, los pasajes aquí examinados ilustran ciertos elementos importantes del papel de la esposa en la Escritura. La esposa es la gobernadora o administradora del hogar. Ella es el corazón de la vida del hogar, que ordena la vida en la casa y ve que las necesidades de las personas en el hogar sean atendidas. Toma una responsabilidad activa por los asuntos de la casa y se espera que los atienda adecuadamente. Gobierna la casa en subordinación a su marido, pero, no obstante, gobierna la casa. En el hogar, su preocupación principal es velar por que los miembros de la familia sean atendidos en sus necesidades: que sean alimentados, vestidos y provistos de lo que cada uno necesita para funcionar bien. Ella hace que la casa sea un hogar, un lugar en donde los demás sean fortalecidos y refrescados. La esposa es fuente de fortaleza para su marido y para los otros miembros de la familia debido al servicio personal que les da. Por último, ella

participa activamente en lo que llamamos obras de caridad. Sirve a los necesitados de la comunidad, ya sea personalmente, o asegurándose de que otros miembros de la casa provean la ayuda.

La crianza de los hijos

Hasta ahora, este estudio de los roles del esposo y la esposa en la familia solo de paso ha tomado en cuenta las responsabilidades de padre y madre en la crianza de los hijos. Pero, como se hizo notar al principio de este capítulo, la vida de la familia y su estructura solo se pueden comprender desde la perspectiva de la transmisión de la vida de una generación a la siguiente. Por eso, la crianza de los hijos es un elemento central de los roles de hombres y mujeres en la familia. La crianza involucra una diferenciación de roles entre hombres y mujeres, una diferenciación que se mantiene desde sus diferentes roles en el momento de la concepción hasta la muerte de alguno de los padres o de los hijos. El hombre en la familia —el esposo— es también el padre, y parte de su rol en la familia es engendrar y educar a los hijos. La mujer en la familia —la esposa— es también la madre, y parte de su rol es dar a luz y criar a los hijos. Los roles del esposo y la esposa en la educación de la siguiente generación están relacionados muy de cerca con sus roles en todos los aspectos de la vida familiar.

Hay tres pasajes en el Nuevo Testamento que dan una orientación útil para la crianza de los hijos varones en las familias judías y en las de los primeros cristianos. El primero se encuentra en el Evangelio de Juan, en donde Jesús habla sobre su relación con su Padre. El segundo es Lucas 15:28-31: la sección del hijo mayor en la parábola del hijo pródigo. El tercero es Hebreos 3:5-6: otra descripción de la relación entre Jesús y su Padre.

En Juan 5:19, Jesús dice:

> En verdad, en verdad, les digo: el hijo no puede hacer nada por su propia cuenta, sino solamente lo que ve que hace el padre; porque cualquier cosa que este haga, la hace también el hijo. Porque el padre ama al hijo y le muestra todo lo que está haciendo … (Jn 5:19)

Algunos especialistas de la Escritura entienden estas líneas como un tipo de parábola.[25] Jesús emplea una visión de la relación padre-hijo, común en su sociedad, para explicar su propia relación con su Padre celestial. Las palabras de Jesús se refieren a una característica importante de la familia judía que rara vez forma parte de las familias occidentales contemporáneas. En la sociedad judía del tiempo de Jesús la madre tenía la responsabilidad principal por todos los hijos desde el nacimiento hasta aproximadamente los cinco a siete años de edad.[26] En ese momento, el cuidado de los hijos varones pasaba de la madre al padre. A partir de esa edad los hijos eran criados por su padre o, en algunos casos, por otro pariente o amigo varón de la familia. Esto quería decir que el muchacho iba a vivir su vida junto a su padre. Trabajaba con él, ayudándolo y, por lo tanto, aprendiendo gradualmente las labores agrícolas o el oficio de su padre. Durante ese tiempo el padre entrenaba a su hijo como hombre. Criaba a su hijo personalmente y le enseñaba lo que sabía. De hecho, gran parte del entrenamiento del hijo consistía en el ejemplo que el padre le daba. El hijo veía lo que el padre estaba haciendo y entonces

aprendía lo que este sabía. Esta es la relación padre-hijo a la cual se refiere Jesús en Juan 5.

Los rabinos resumían la responsabilidad de un hombre para con su hijo diciendo que el padre tenía que "circuncidarlo, redimirlo, enseñarle la Torá, enseñarle un oficio y conseguirle una esposa".[27] La circuncisión y la redención se refieren a los ritos de iniciación poco después del nacimiento, mediante los cuales el varón recién nacido era recibido en el pueblo de Israel. Los otros deberes se llevaban a cabo durante el resto de los años tempranos del hijo. Se esperaba que su padre lo equipara para que funcionara como un varón adulto. El padre tenía que enseñarle al hijo la Torá: las verdades básicas acerca de Dios y el hombre, y las formas básicas de entender cómo vivir en conformidad con los mandamientos de Dios. Tenía que entrenar a su hijo en una destreza (casi siempre la propia destreza del padre) que le permitiría procurarse el sustento. Luego, el padre tenía que conseguirle una esposa. El joven no estaba realmente criado sino hasta que su padre lo hubiera equipado para funcionar como hombre.

La sección del hermano mayor de la parábola del hijo pródigo, en Lucas 15:28-32, revela otro aspecto importante de la relación padre-hijo que rara vez se ve en las familias occidentales actuales. El hermano mayor regresa de los campos, encuentra una fiesta de bienvenida para su hermano pródigo y responde de esta manera:

> Él estaba enojado y se negó a entrar. Su padre salió y le rogaba, pero él respondió: "Mira, todos estos años te he servido, y nunca desobedecí tus órdenes; pero nunca me diste un cabrito para festejar con mis amigos. Pero cuando vino ese hijo tuyo, que ha devorado tu manutención con prostitutas, ¡mataste el novillo cebado para él!" Y él le dijo: "Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo. Era apropiado festejar y alegrarse; porque este, tu hermano, estaba muerto y ahora vive, estaba perdido y ha sido encontrado." (Lc 15:28-32)

Dos de las frases en este texto ayudan de modo particular a ver cómo funcionaba la relación padre-hijo. Primero, la frase del hermano mayor: "Mira, todos estos años te he servido, y nunca desobedecí tus órdenes." En segundo lugar está la frase del padre: "Hijo, tú estás siempre conmigo, y todo lo mío es tuyo." Hebreos 3:5-6 es otro texto que ilustra el mismo aspecto de la relación padre-hijo. Este pasaje aparece en otra descripción de la relación entre Jesús y su padre:

> Ahora bien, Moisés fue fiel en toda la casa de Dios, como servidor, para atestiguar de las cosas que habrían de anunciarse después, pero Cristo fue fiel al frente de la casa de Dios como hijo. Y nosotros somos su casa, si mantenemos firme hasta el fin nuestra confianza y la gloria de nuestra esperanza. (Hb 3:5-6)

Estos dos pasajes muestran cómo padre e hijo, en el tiempo de Jesús, continuaban teniendo una relación de mutua obligación, incluso después de que el hijo llegaba a la edad adulta. En la mayoría de las familias modernas un hijo adulto vive una vida que es independiente de su padre; los contactos entre ellos por lo común son principalmente sociales. El padre, si le es posible, incluso provee para sí mismo en su vejez. Pero en tiempos de Jesús la relación era diferente.[28]

La interacción entre el hermano mayor y el padre muestra el patrón normal de esta relación. La relación del padre y el hijo continuaba a lo largo de la vida del padre. Ambos a menudo formaban parte del mismo hogar, y el hijo funcionaba a la vez como hijo y heredero mientras vivía el padre. Ejercía la autoridad de su padre en el hogar, pero subordinado a este. Como heredero, la casa era de él lo mismo que de su padre. El hijo podía seguir residiendo en la misma casa con su padre, como ocurría con el hermano mayor de la parábola, o podía vivir por separado. Pero seguía vinculado a su padre (y a sus hermanos) por lazos de parentesco y obligaciones mutuas que todos entendían bien.

En un hogar judío había cierto reajuste cuando el hijo se hacía adulto. Inclusive, existían modalidades bajo las que la relación podía ser redefinida. El hermano menor en la parábola del hijo pródigo escogió una de esas modalidades en que la relación podía redefinirse de manera significativa. Sin embargo, ni siquiera el hijo pródigo se separó tanto del padre como lo haría un hijo que en la actualidad decidiera dejar el hogar. La acusación del hermano mayor "ese hijo tuyo, que ha devorado tu manutención…", indica que el padre todavía tenía un derecho sobre la parte de la herencia que le había dado al hijo menor. El hijo menor, no obstante lo rebelde e imprudente que fue, se esperaba que cumpliera con ciertas obligaciones hacia su padre. Gran parte de la gravedad de sus actos venía de lo que había hecho con los medios de subsistencia de *su padre*, que este le había dado para utilizar como heredero, pero con los cuales el padre aún podía esperar apoyo en su vejez.[29]

Estos dos pasajes apuntan a una característica de la experiencia judía, y de los primeros cristianos, que figura en marcado contraste con la sociedad occidental actual. En tiempos del Nuevo Testamento, la relación padre-hijo era tanto una relación entre adultos como entre un adulto y un niño. De hecho, la relación adulta era el paradigma de la relación padre-hijo. Cuando en los escritos del Nuevo Testamento se habla de "hijos" (o de "el hijo"), esto normalmente se refiere a hijos adultos en una relación con su padre.[30] El hijo daba continuidad a la casa y a la familia del padre. Había sido formado para seguir en la fila, para tomar el puesto de su padre.[31] Llegaba a ocupar la posición de su padre después de que este moría. Era el hijo mayor, no la madre, quien sería la cabeza de la familia después de la muerte del padre, aunque la madre ocupaba una posición especial dentro de la familia. Lo que es más importante, el hijo compartía la posición y autoridad de su padre aun mientras este vivía. El hijo adulto había sido criado para ser imagen y semejanza del padre, y era capaz de representarlo y actuar en su nombre. Estaba subordinado a él, sirviéndolo y obedeciéndolo, pero si había sido educado apropiadamente, padre e hijo eran uno solo. El hijo mayor tenía el título de "el hijo" o "el heredero", lo que le confería autoridad dentro del hogar, una autoridad que era casi idéntica a la del padre.

Es importante hacer una salvedad en nuestra descripción de la relación padre-hijo. A veces el hijo no era criado por su propio padre, sino que era enviado como aprendiz de otro hombre (por lo general un pariente, aunque no siempre).[32] Un joven podía llegar a ser aprendiz porque su padre había muerto o había enfermado, o porque, por alguna otra razón, su padre no estaba en condiciones de educarlo. O un hijo, quizás, llegaba a ser aprendiz porque sus progenitores querían que fuera criado de una manera diferente a como su padre podía criarlo, usualmente para ser entrenado en un oficio u ocupación diferente a la de este. La relación de rabino y discípulo era un ejemplo de esta clase de aprendizaje, y los judíos entendían la relación rabino-discípulo como una relación padre-

hijo.[33] Los discípulos de un rabino continuaban su vida y obra de la misma manera en que los hijos de un artesano o agricultor continuaban su vida y obra. Esta perspectiva de la relación rabino-discípulo provee un contexto para entender el significado del entrenamiento de Jesús a sus discípulos y la entrega de su Espíritu a ellos.

Las hijas eran criadas de manera similar a la de los hijos.[34] Las hijas se quedaban con la madre cuando los varones se iban con sus padres para ser formados; aunque, al igual que un hijo, bajo ciertas circunstancias una hija podía ser enviada a criarse con otra familia. La hija se criaba viviendo y trabajando con su madre. La madre le enseñaba cómo vivir como una buena mujer judía o cristiana, y la entrenaba para gobernar la familia y ser una buena esposa y madre. Cuando alcanzaba la edad matrimonial, su padre se aseguraba de que se casara con la clase apropiada de hombre. Después del matrimonio, la hija se iba con su marido y, por lo tanto, no se quedaba con la madre en la misma forma en que el hijo podía quedarse con el padre. No obstante, el matrimonio no rompía el vínculo con su familia. De hecho, su matrimonio podía haber sido concertado para vincular a dos familias más de cerca.[35] La hija era educada para continuar la vida de su madre, igual que un hijo continuaba la vida de su padre.

Padre y madre tenían una responsabilidad conjunta de educar a sus hijos, pero cada uno tenía diferentes roles. El padre tenía la responsabilidad y autoridad general. Por ejemplo, era el responsable por la disciplina en la familia.[36] Si los hijos no eran sumisos, él era responsable por su castigo y corrección (1 Tm 3:4). Sin embargo, la madre tenía autoridad también. Se esperaba que hijos e hijas honraran a ambos padres (Ef 6:2), y este honor incluía la obediencia (Ef 6:1). Los hijos no estaban subordinados solo a su padre; estaban subordinados a padre y madre, que conformaban una sola persona en su responsabilidad conjunta por la familia. Al mismo tiempo, el esposo y la esposa tenían una clara división de responsabilidades en la crianza de los hijos. Las madres eran sobre todo responsables por las hijas y por los hijos demasiado pequeños para trabajar; los padres eran responsables por los varones que estuvieran sobre los límites de edad de entre cinco a siete años. Había una unidad de preocupación y autoridad, pero una división en el cuidado.

Los padres y madres actuales a menudo piensan en sus responsabilidades de crianza en términos de la educación preescolar. Cuando los niños llegan a la edad de entre cinco a seis años, entonces los dejan a cargo de escuelas y otras instituciones sociales para la mayor parte de su formación y entrenamiento. Las prácticas de crianza infantil en el Nuevo Testamento diferían drásticamente de este modelo. Se esperaba que los progenitores criaran a sus hijos de manera que llegaran a ser hombres y mujeres maduros, como cristianos y como adultos. Esta es la razón de la preocupación expresada en 1 Timoteo 3 y Tito 1, de que un hombre debe ser capaz de criar bien a sus hijos. Este, además, es el contexto para entender con precisión la instrucción en Ef 6:4:

> Padres, no lleven a sus hijos a la exasperación, sino críenlos en la disciplina e instrucción del Señor.[37]

La palabra "disciplina" *(paideia)* en este pasaje es particularmente significativa. También podría traducirse "entrenamiento", "instrucción", "castigo" o, incluso, "formación". El equivalente hebreo *(musar)* aparece a menudo en la literatura sapiencial del Antiguo Testamento. "Entrenamiento" es quizás una mejor traducción que "disciplina" en este

contexto, porque la disciplina de los niños, en español, a menudo se refiere a castigo. Aunque el castigo juega un papel en *musar-paideia,* el concepto es más amplio. "Entrenamiento", en el sentido bíblico, es una actividad educativa que cambia la forma en que vive una persona. No significa solo conocimiento o comprensión mental. Significa entrenamiento para actuar de cierta manera. Lo que es más, la enseñanza que se le da a una persona, cuando es entrenada en el sentido de la Escritura, es enseñanza autoritativa que se apoya en el castigo. El entrenador tiene responsabilidad por cómo resulten ser las personas. Él no solo les da ideas y los deja hacer con esas ideas lo que quieran. Él los forma como personas.[38]

Ahora podemos sacar algunas conclusiones sobre las prácticas de crianza infantil en el Nuevo Testamento. Primero, el proceso de tener y criar hijos tenía como objeto continuar con el legado de vida de los progenitores. Los padres formaban a sus hijos para que llegaran a ser hombres como ellos; las madres formaban a sus hijas para que fueran mujeres como ellas. Los hijos varones extendían la familia del padre, pero hijos e hijas juntos extendían la vida del pueblo como un todo. En segundo lugar, criar hijos significaba que padre y madre entrenaban o formaban a sus hijos. No les daban simplemente la vida física para luego enviarlos en medio de la sociedad a ser formados y establecidos. Padre y madre los formaban en el entrenamiento "del Señor". Hijos e hijas eran formados para que fueran como sus progenitores. Para los padres y madres cristianos esto significaba que entrenaban a los hijos para que fueran hombres y mujeres de Dios. Les enseñaban a sus hijos a vivir como cristianos, y por medio de esto, la imagen de Dios se formaba en ellos. Entrenaban a sus hijos para extender la vida del cuerpo de Cristo. Los progenitores transmitían a sus hijos el modo de vida que ellos mismos habían recibido. Por esta razón es que algunos escritores cristianos han llamado al hogar cristiano "la escuela de Jesucristo". Por último, la formación como hombres y mujeres era parte de la formación cristiana de los hijos. Los padres entrenaban a los hijos varones o a otros jóvenes a su cargo para ser hombres. Las madres entrenaban a las hijas y a otras jóvenes por las que fueran responsables para ser mujeres. Hacían esto, viviendo y trabajando con sus hijos y sus hijas, haciéndolos partícipes de su propia vida en medio de su existencia cotidiana.

Esta descripción de la crianza de los hijos en la familia cristiana enfoca con mayor definición las dos principales líneas estructurales del grupo familiar. En ciertos escritos modernos es común que se enfatice solamente la relación esposo-esposa como lo que verdaderamente constituye a la familia. Desde este punto de vista, la crianza es entonces una tarea que el esposo y la esposa asumen juntos. Quienes adoptan esta perspectiva, a menudo harán mucho hincapié en la idea de marido y mujer como una sola carne. Sin embargo, hay otra línea estructural de gran importancia: el vínculo de los progenitores con sus hijos, especialmente el del padre con el hijo, pero también el vínculo entre la madre y la hija. No solo era importante ser una sola carne como una verdad bíblica de la vida familiar; también lo era la transmisión de la imagen y semejanza, para que la vida del progenitor tuviera continuidad en la familia. De hecho, el padre probablemente pasaba más tiempo con sus hijos, especialmente a medida que se hacían mayores, y la madre con sus hijas, que lo que ambos pasaban el uno con el otro. Los hijos no crecían como parte de la familia de alguien más (la de sus padres), sino que eran tan parte de la familia como lo eran los padres. El hijo mayor, de hecho, tenía la misma autoridad que el padre, aunque subordinado a él, durante toda la vida del padre. En resumen, el lazo entre

las generaciones era tan fuerte como el lazo entre el esposo y la esposa, y ambos lazos juntos le permitían a la familia llevar a cabo sus funciones con eficacia.

Comentarios finales

El Nuevo Testamento presenta un patrón simple de roles de hombres y mujeres en la familia, un patrón que se origina en la enseñanza del Antiguo Testamento, especialmente en la enseñanza de la literatura sapiencial. Hay algunas variaciones en la perspectiva de la vida familiar y de los roles de hombres y mujeres de un libro a otro del Nuevo Testamento. También hubo variaciones durante la evolución desde la sociedad israelita antigua, hasta la sociedad judía tardía y la sociedad cristiana primitiva. Estas variaciones y cambios se indicarán más adelante, especialmente en el capítulo once, dado que son importantes. Sin embargo, la relación básica entre el esposo y la esposa, su relación con sus hijos y la división básica de la responsabilidad, descritas en este capítulo, caracterizan la mayor parte de la tradición judía y cristiana. La enseñanza cristiana sobre los roles de hombres y mujeres en la familia y en la comunidad cristiana solo se puede entender tomando en cuenta los patrones básicos y la estructura del hogar cristiano. El siguiente capítulo examinará otras características de la enseñanza cristiana sobre la vida del hogar y la familia, y luego resumirá la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles del hombre y la mujer en la familia cristiana.

CAPÍTULO CUATRO

La familia: textos clave

PARA EL CRISTIANO la Escritura es una fuente de vida. El Salmo 119:105 dice: "Tu palabra es una lámpara a mis pies, una luz en mi sendero". La Escritura es más que un interesante libro de consulta para discusiones teológicas: nos enseña cómo vivir, contiene el camino de la vida. Si la enfocamos correctamente, la Escritura, en buena medida, nos imparte vida espiritual y nos enseña un modo de vida espiritual, es decir, cómo vivir en el Espíritu Santo.

En este capítulo se examinan los textos clave sobre los roles de hombres y mujeres en la familia. Este libro como un todo es una investigación de la enseñanza cristiana sobre los roles de hombres y mujeres. Su principal interés no es la exégesis, aunque la exégesis es un elemento importante en él. Ni tampoco su preocupación principal es la teología bíblica, aunque contiene material que podría ser descrito como teología bíblica. Si este libro fuera una obra de exégesis o de teología bíblica sobre el tema de hombres y mujeres, abarcaría mucho más material sobre cuestiones tales como los enfoques de los diferentes autores bíblicos y la evolución del tema a través de la Escritura.[1] El interés de este libro, no obstante, no es la Escritura en sí misma, sino lo que la Escritura enseña y cómo debemos aplicar esa enseñanza. El material exegético y bíblico-teológico interviene solo en la medida en que contribuye a una comprensión de lo que la Escritura enseña sobre los roles de hombres y mujeres.

Un "texto clave" sobre los roles de hombres y mujeres es, entonces, un texto que contiene enseñanza explícita sobre dichos roles. Se refiere directamente al tema de este libro y ofrece enseñanza autoritativa. Los textos clave no son los únicos textos en la Escritura pertinentes para comprender los roles de hombres y mujeres. Hay textos que nos muestran cómo Jesús, los apóstoles y la Iglesia primitiva consideraban a los hombres y a las mujeres. Estos textos proveen un trasfondo importante que nos ayuda a entender y evaluar más concretamente los textos clave. Los textos de trasfondo también son importantes en sí mismos, porque el patrón de vida de la primera Iglesia tiene cierta autoridad para los cristianos en siglos posteriores, tal y como se argumentará en los capítulos doce y trece. Sin embargo, los textos clave son el principal punto de interés porque contienen enseñanza explícita y directiva sobre el tema de los roles de hombres y mujeres.

En este capítulo se examinarán tres pasajes del Nuevo Testamento que son los principales textos clave con enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres en la vida familiar: Efesios 5:22-33, Colosenses 3:18-19, y 1 Pedro 3:1-7. Estos se centran en el papel del hombre y la mujer en la vida familiar. Otros textos del Nuevo Testamento, que serán comentados más adelante, tratan de los roles de hombres y mujeres en la comunidad cristiana en general. Aún más, otros pasajes tratan del divorcio y el contraer matrimonio. Todos los tres pasajes a examinar aquí aparecen en secciones de epístolas que le indican al cristiano cómo conducirse en ciertas relaciones importantes. Todos estos pasajes se proponen enseñar a los esposos y a las esposas cómo relacionarse mutuamente.

Dos de estos pasajes —Ef 5:22-33 y Col 3:18-19— son muy parecidos entre sí y pueden ser considerados en conjunto. Por lo tanto, este capítulo tratará lo suficiente de la enseñanza de Ef 5:22-33 (Col 3:18-19) y 1 Pe 3:1-7 sobre cómo los esposos y las esposas deben relacionarse mutuamente. Con el análisis se procurará, sobre todo, quedar en posición de plantear más claramente la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres en la vida familiar. Además, se destacarán los lugares en donde estos pasajes refuerzan o desarrollan la imagen de los roles de esposo y esposa, delineada en el capítulo anterior. Este capítulo concluirá con un resumen de la perspectiva del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres en la familia cristiana, uniendo el material de ambos capítulos sobre la familia.

Efesios 5:22-33:[2] *como al Señor*

Algunos cristianos han hablado de Ef 5:22-33 como el gran pasaje del Nuevo Testamento sobre el matrimonio, que contiene todo lo que un esposo y una esposa necesitan conocer para tener un matrimonio exitoso. Sin embargo, es difícil sostener este punto de vista por varias razones. Por ejemplo, Pablo[3] les dice a los esposos que amen a sus esposas, pero no les manda a las mujeres amar a sus esposos. ¿Significa esto que el mandato de amar es solo para los hombres en el matrimonio? Algunos dicen que Pablo daba por sentado que las esposas amaban a sus maridos, y que eran los maridos, en especial, quienes necesitaban instrucción sobre el amor. Si bien esta opinión particular sobre los esposos y las esposas puede tener cierto mérito, toda la línea de ese razonamiento pierde de vista lo esencial, porque Ef 5:22-33 no es un pequeño tratado sobre el matrimonio. Más bien Ef 5:22-33, y también Col 3:18-19, se refieren al orden entre marido y mujer en el matrimonio, y ven el matrimonio solo bajo ese aspecto. Sin embargo, para establecer el sentido correcto del orden esposo-esposa en el matrimonio, Pablo, en este pasaje, considera además el propósito del matrimonio, y compara el matrimonio cristiano con la relación entre Cristo y la Iglesia. Por lo tanto, solo Mt 19:3-9 (y pasajes paralelos) rivalizan con Ef 5:22-33 como una referencia significativa del Nuevo Testamento sobre el lugar del matrimonio en el plan de Dios.

El contexto

Efesios 5:22-33, al igual que su pasaje paralelo en Col 3:18-19, forma parte de una sección de la epístola comúnmente descrita como un "código de hogar" *(Haustafel)*.[4] Tanto Efesios como Colosenses contienen una serie de exhortaciones a esposas y esposos, hijos y padres, y esclavos y amos. Hay paralelos de estas exhortaciones en otras similares en 1 Pedro, que muestran parte de la misma extructura. Los códigos de hogar en Efesios y Colosenses —junto con su cercano paralelo en 1 Pedro— son parte de una categoría más amplia de enseñanzas, incluyendo secciones de epístolas y material pastoral en los Padres apostólicos, que instruyen a los cristianos sobre cómo conducirse en relaciones importantes conforme al plan de Dios. Los maestros en la Iglesia primitiva, al instruir a los nuevos cristianos, probablemente enseñaban de esta forma sobre las relaciones. Los códigos de hogar en Efesios y Colosenses son ejemplos de cómo se daba esa enseñanza.

La enseñanza sobre el comportamiento en ciertas relaciones, tal como la relación esposo-esposa, era parte de un cuerpo de enseñanza cristiana aún más amplio que se encuentra en muchos lugares del Nuevo Testamento. Los códigos de hogar en Efesios y Colosenses están insertados en secciones más grandes (comenzando por Ef 4:1 y Col 3:1 o 2:8) que podrían titularse "cómo vivir en el cuerpo de Cristo". En Efesios, esta sección mayor comienza con una exhortación a vivir de una forma unida como miembros del cuerpo. Luego continúa por medio de exposiciones sobre la antigua manera de vivir y la nueva vida, el amarse mutuamente en Cristo y vivir en santidad, y concluye con el "código de hogar". Poco antes del pasaje sobre el orden en el matrimonio Pablo da exhortaciones como esta: "Si se enojan, no pequen. No dejen que el enojo les dure hasta la puesta del sol", y "alejen de ustedes toda amargura, ira, enojo, gritos y calumnias, y toda clase de malicia. Antes bien, sean bondadosos y compasivos unos con otros, y perdónense mutuamente, así como Dios los perdonó a ustedes en Cristo". Estas exhortaciones surgen como parte de una larga instrucción sobre la forma en que los miembros del cuerpo de Cristo deben amarse los unos a los otros como hermanos y hermanas en el Señor, como aquellos que se han revestido de la nueva persona ("hombre") en Cristo. Esta es la sección de la epístola que contiene la mayor parte de la instrucción de Pablo para las parejas casadas y todos los demás. Esta porción de Efesios hace tanta referencia a la forma en que esposos y esposas deben vivir en el matrimonio como el pasaje que se dirige directamente al esposo y a la esposa (5:22-33). En otras palabras, el contexto de la instrucción sobre el orden en la relación esposo-esposa es la instrucción acerca del amor cristiano básico. Para vivir exitosamente el orden de Dios para el matrimonio, esposos y esposas deben alejar de sí la amargura, la ira, el enojo y otras acciones pecaminosas, y ser bondadosos y compasivos el uno con el otro.

El "código de hogar" en Efesios (y Colosenses), entonces, no enseña acerca de todo lo que va incluido en las relaciones que considera. Más bien, esta parte contiene una clase muy específica de exhortación, una exhortación acerca del orden en esas relaciones. El código de hogar sigue a una declaración (Ef 5:21) que afirma: "Puesto que ustedes temen a Cristo, subordínense los unos a los otros". Pablo, entonces, desarrolla esta frase, exhortando a las esposas a estar subordinadas a sus maridos, a los hijos a obedecer a sus padres, y a los esclavos a obedecer a sus amos. Cada una de estas exhortaciones tiene una exhortación complementaria: a los maridos, a amar a sus esposas; a los padres, a evitar provocar a sus hijos; y a los amos, a tratar bien a sus esclavos. En otras palabras, el pasaje entero desde Ef 5:21 a 6:9 (lo mismo que Col 3:18-4:1) trata de la subordinación en varias relaciones entre personas que forman el mismo hogar. Pablo dirige su atención principal a los subordinados en las relaciones, instándolos a subordinarse a aquellos que están sobre ellos. Luego, insta a los "cabezas" a conducirse de tal manera con los subordinados, que estos se subordinen pacíficamente y con agrado. De modo que los pasajes sobre esposos y esposas en los códigos de hogar se refieren a un aspecto de las relaciones en el hogar: el aspecto del orden (subordinación). Esta perspectiva nos da una clave para la lectura de Ef 5:22-33.[5]

La estructura de los pasajes

Efesios 5:21-33 se lee como sigue, en la traducción de Markus Barth[*]:

> Puesto que ustedes temen a Cristo, subordínense los unos a los otros; las esposas a sus esposos, como al Señor. Porque, de la misma manera en que el Mesías es la cabeza de la Iglesia
> —él, el salvador de su cuerpo—,
> el esposo es la cabeza de su esposa. Con todo y la diferencia, así como la iglesia se subordina al Mesías, así las esposas a sus esposos: en todo. Esposos, amen a sus esposas, así como
> el Mesías ha amado a la Iglesia
> y se ha entregado a sí mismo por ella,
> para hacerla santa por su palabra
> y limpia por el baño en agua,
> para presentársela a sí mismo, la Iglesia resplandeciente,
> libre de mancha o arruga o cualquier cosa semejante,
> para que ella sea santa e irreprochable.
>
> De la misma manera, también los esposos tienen como deuda amar a sus esposas, porque ellas son sus cuerpos. Al amar a su esposa, el hombre se ama a sí mismo. Porque nunca nadie odia su propia carne, sino que provee y cuida de esta; igual que el Mesías con la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo.
> "Por esta razón,
> un hombre dejará a su padre y a su madre,
> y se unirá a su mujer,
> y los dos serán una sola carne".
>
> Este (pasaje) tiene un eminente significado secreto: yo, en lo que a mí concierne, lo interpreto (como refiriéndose) a Cristo y a la Iglesia. En cualquier caso, uno por uno, cada uno de ustedes debe amar a su esposa como a sí mismo, y la esposa… que tema a su marido. (Ef 5:21-33)[6]

El pasaje paralelo en Colosenses se lee como sigue:

> Esposas, estén sujetas a sus esposos, como conviene en el Señor. Esposos, amen a sus esposas y no sean ásperos con ellas. (Col 3:18-19)

El pasaje de Efesios, obviamente, es el más complicado. Su estructura, tal y como está situada en el código de hogar en Efesios, puede resumirse de la siguiente forma:

> Subordínense los unos a los otros:
> A. Las esposas a los esposos

---

[*] Esta versión de Efesios no se encuentra en español, por lo cual tradujimos del inglés la transcripción que hace Steve Clark del texto de Markus Barth. Para el original del texto, véase, Barth, M., *Ephesians* ["Carta a los Efesios"] Anchor Bible (Nueva York: Doubleday, 1974), Vol. 34 (Excursus on Head and Body) ["Excurso sobre cabeza y cuerpo"], y Vol. 34a (Section XI). [Nota del traductor].

1. Esposas, subordínense a sus maridos en todo, igual que la Iglesia se subordina a su cabeza, Cristo.
2. Maridos, amen a sus esposas, igual que Cristo amó a la Iglesia, su cuerpo.
3. Resumen: esposos amen a sus esposas y esposas teman a sus esposos.

B. Los hijos a los padres.
C. Los esclavos a los amos.

El pasaje de Efesios se complica por la inserción de la comparación con Cristo y la Iglesia. La comparación, de hecho, ocupa más espacio que la exhortación básica. Sin embargo, el pasaje contiene una exhortación básica (como queda claro al compararse con la versión de Colosenses, lo mismo que por las consideraciones anteriores sobre los códigos de hogar), y en esa exhortación se insta a las esposas a hacer solo una cosa: subordinarse a sus esposos. Luego, a los esposos se les exhorta a hacer solo una cosa: amar a sus esposas. Si quitamos la comparación, el pasaje se lee de esta manera:

> Puesto que ustedes temen a Cristo, subordínense los unos a los otros: las esposas a sus esposos, como al Señor. Porque el esposo es cabeza de su esposa. Así las esposas subordínense a sus maridos: en todo.
> Esposos, amen a sus esposas. Los esposos tienen como deuda amar a sus esposas, porque ellas son sus cuerpos. Al amar a su esposa, el hombre se ama a sí mismo. Porque nunca nadie odia su propia carne, sino que provee y cuida de esta.
> Uno por uno, cada uno de ustedes debe amar a su esposa como a sí mismo, y la esposa… que tema a su marido.

La comparación del matrimonio con Cristo y la Iglesia es objeto de mucho desarrollo por razones que aparecerán después, pero esto no debe ocultar el hecho básico acerca del pasaje: este habla primariamente sobre las esposas subordinándose a sus esposos, y acerca del cuidado correspondiente que los esposos deben dar a sus esposas. Esto explica por qué no se insta a las esposas a amar a sus maridos. De hecho, esto explica por qué no se añade mucho más material. El material adicional es innecesario, porque el pasaje no es una enseñanza general sobre el matrimonio, sino una exhortación específica a la subordinación en la relación esposo-esposa. Si se entiende la estructura y propósito del pasaje, se estará en mejor posición de captar el significado de las varias ideas contenidas en él, lo mismo que la importancia general que tiene para los roles de hombres y mujeres.

La exhortación básica

El contenido central de la exhortación en Ef 5:22-33 es la subordinación de la esposa al marido, y el amor del marido por su esposa. Sin embargo, antes de examinar el contenido de estas exhortaciones, necesitamos considerar dos frases que aparecen al principio de Ef 5:21-33: “Puesto que ustedes temen a Cristo” y “como al Señor”. Estas dos frases invocan la autoridad del Señor en lo que concierne a estas directrices. El orden prescrito en el código de hogar no es solo un enfoque humano, pragmático. Pablo lo presenta como enseñanza cristiana que exige obediencia como una respuesta al Señor.

La primera frase se da en Ef 5:21: "Puesto que ustedes temen a Cristo, subordínense los unos a los otros". El temor de Cristo es una razón o motivación para la subordinación. La frase "temor de Cristo" es análoga a "temor del Señor" en el Antiguo Testamento. Algunas versiones en español traducen la palabra "temor" como "reverencia" o "respeto" (NVI 5:21, 33). Estas traducciones le quitan cierto grado de fuerza a la palabra. "Reverencia" y "respeto", a menudo connotan actitudes o acciones que simplemente muestran consideración por alguien. "Temor" contiene una mayor nota de seriedad y obligación, lo mismo que la implicación de que podría haber malas consecuencias por no temer.[7] La literatura sapiencial presenta el "temor del Señor" como la respuesta que genera obediencia a los mandatos del Señor. Aquellos que temen a Dios son los que le obedecen. "Temor", en este caso, no significa primariamente un terror servil, o simplemente un miedo al castigo o daño, aunque el "temor" nos recuerda, propiamente, que no podemos desatender la voluntad de Dios y quedar impunes. El "temor", en la literatura sapiencial, es el primer paso hacia la sabiduría. Reconoce el poder y la posición de Dios y nuestra posición como sus criaturas dependientes. "Temor" es una actitud interior de sumisión. En la enseñanza bíblica, este tipo de temor es una respuesta apropiada a la verdad objetiva de nuestra posición delante de Dios. Debemos temer a Cristo por ser él quien es. Si perdemos nuestro temor del Señor, hemos perdido nuestra capacidad de responder apropiadamente a las realidades espirituales. El temor, en este sentido, no puede ser reemplazado por el amor.[8]

La cercana conexión del temor con la sumisión y la obediencia clarifica la importancia de la frase "puesto que ustedes temen a Cristo". Subordinarse uno mismo por temor a Cristo significa que uno se subordina por reverencia y obediencia. Cristo respalda el orden de subordinación en la comunidad cristiana. Un motivo para aceptar la autoridad de otro (en este caso, el esposo) es la aceptación de la autoridad de Cristo, que ha delegado esa autoridad.[9]

La frase "como al Señor", en Ef 5:22, tiene un significado relacionado con el significado de "puesto que ustedes temen a Cristo". Ambas frases declaran que la relación de la esposa con Cristo debe tener algo que ver con su subordinación a su esposo. Hay dos formas principales de entender el significado de "como al Señor". Algunos sostienen que significa "porque el Señor lo quiere". La esposa debe estar subordinada al esposo como lo estaría al Señor, que respalda la autoridad de su marido. "Como al Señor", en este sentido, sería simplemente una repetición de "puesto que ustedes temen a Cristo". Algunos sostienen que "como al Señor" se refiere a la manera en que se subordina la esposa. Ella debe subordinarse a su marido en la forma en que lo haría si él fuera Cristo. Ella debe aprender cómo actuar hacia su esposo, considerando la forma en que actuaría hacia Cristo. Estas interpretaciones no son mutuamente excluyentes, y ambas podrían ser correctas.[10] Aquí, la principal conclusión de importancia es que ambas interpretaciones señalan el papel que tiene Cristo en el orden de subordinación de la comunidad cristiana.

La subordinación en la comunidad cristiana no es solo un asunto humano, una cuestión de conveniencia o sabiduría. Cristo la respalda, porque está interesado en el buen orden que hace que su cuerpo funcione bien (Col 2:5). El esposo tiene autoridad sobre su esposa, no simplemente por cuestión de naturaleza y no simplemente debido a alguna costumbre social, sino porque Cristo le ha delegado esa autoridad a él, de modo que cuando la esposa se subordina a él, ella está obedeciendo a Cristo. El esposo es el

representante de Cristo.[11] Esto no quiere decir que la esposa debe relacionarse solo con Cristo, y considerar a su esposo como el medio o la ocasión por la cual ella obedece a Cristo. Pablo está tratando de crear una relación de subordinación entre las personas, y está animando a la esposa a subordinarse a su marido. Su instrucción no es "subordínate al Señor y hazte cuenta de que tu esposo es el Señor". Su exhortación es, más bien: "subordínate a *tu esposo*, por causa del Señor". El esposo es un ser humano, pero ostenta la autoridad del Señor en esta relación. Entonces, Pablo toma lo que podría ser una subordinación natural y la sitúa dentro del orden de la comunidad cristiana, un orden respaldado por Cristo.

Para comprender este pasaje, y su enseñanza sobre el orden en la relación esposo-esposa en la comunidad cristiana, se va a considerar primero la exhortación al marido, y luego la exhortación a la esposa. Se exhorta al esposo a amar a su esposa. Pablo no está hablando aquí del amor erótico, el deseo sexual, el amor de las canciones populares contemporáneas. La exhortación no quiere decir "esposos, deseen a sus esposas". El amor del cual Pablo habla aquí es amor-servicio, el amor que Cristo tiene en su cuidado de la Iglesia, el amor que tuvo cuando entregó su vida en la cruz. Que Pablo quiere decir amor-servicio, y no amor erótico, puede deducirse del uso general que hace el Nuevo Testamento de la palabra "amor" (*agápē, agapáō*), y también del contexto y del contenido del pasaje.[12]

El contexto del pasaje es la discusión sobre la subordinación en las relaciones humanas. La clase de amor a la que Pablo se refiere corresponde a la subordinación de la esposa a su marido.[13] Es la clase de amor que le hace más fácil a ella ser una subordinada (cf. el pasaje paralelo en Colosenses, donde se insta al esposo a evitar la dureza con su esposa). Es la clase de amor que debe tener por un subordinado la persona que gobierna en una relación cristiana. Igual que en 1 Tm 3:4-5, lo importante para Ef 5:22-33 es el cuidado que el cabeza asume por un subordinado.

El mismo punto se puede ver en el contenido de la enseñanza en el pasaje. Pablo dice que la clase de amor que el esposo debe tener por su esposa es la misma clase de amor que tiene por su propio cuerpo. Este, ni es un amor erótico de un hombre por su propio cuerpo, ni siquiera, tampoco, la clase de autoestima que una gran parte de la literatura psicológica popular considera tan deseable. Más bien, Pablo se está refiriendo al deseo del hombre de proveer bien para sí mismo. Las palabras empleadas por Pablo para describir la forma en que el hombre cuida de su carne se refieren a actividades como alimentarse y conseguir un lugar para vivir. Lo que Pablo está diciendo es que el esposo debe cuidar de su esposa de la misma manera. Al esposo, entonces, se le exhorta a cuidar de su esposa, a estar dedicado al bienestar de ella, a proveer para sus necesidades. Al confiarles las mujeres, que son parte de su cuerpo, a los maridos, Cristo les ordena cuidarlas.[14]

De forma correspondiente, se exhorta a la esposa a subordinarse a su marido (5:21-22). La subordinación que Pablo pide aquí nace de la unidad del esposo y la esposa en la familia, un punto que la comparación con Cristo y la Iglesia deja particularmente claro. El propósito de la subordinación es proveer una unión más profunda y sólida entre el esposo y la esposa al funcionar juntos en el hogar. La palabra griega traducida "subordinación" (*hypotássō*) tiene un uso militar que resulta ser una comparación útil. Era usada para describir a un ejército ordenado o a una flota desplegada para la batalla, preparados para funcionar juntamente en unidad. De acuerdo con el Nuevo Testamento,

algo similar se debe aplicar a los esposos y las esposas. La subordinación en medio de su relación tiene un aspecto práctico, puesto que crea una mayor eficacia en su funcionamiento conjunto como una sola unidad.[15]

La subordinación que Pablo promueve es algo que la esposa debe escoger hacer.[16] Esta característica de los códigos de hogar en Efesios y Colosenses, y los pasajes relacionados en 1 Pedro, no tiene paralelo en materiales similares en el mundo antiguo. Pablo le habla directamente a la esposa, el miembro subordinado, y la insta a subordinarse voluntariamente, por una dedicación al Señor y una preocupación por el buen orden en el cuerpo del Señor. El apóstol no quiere una subordinación impuesta, sino una subordinación escogida conscientemente. El hecho de que Pablo le hable a la esposa igualmente que al esposo (en realidad, antes que al esposo) indica que los maestros cristianos consideraban que hombres y mujeres eran responsables, ambos, por el bienestar de la comunidad. Estaban interesados en el papel de la mujer lo mismo que en el del hombre.

La subordinación de la esposa implica obediencia a su marido. Este punto podría darse por sentado, de no haber sido cuestionado por cierta literatura feminista reciente.[17] Lo cierto es que, como se vio en el capítulo dos, la subordinación involucra más que simplemente obedecer mandatos. Sin embargo, obedecer mandatos es parte de la subordinación. Se espera que un subordinado obedezca. Esto puede verse en la aplicación común de la palabra, en el griego secular, a situaciones militares. También puede verse por el modo en que ciertas formas de la palabra "subordinación" son empleadas en el Nuevo Testamento para describir las relaciones entre padres e hijos (1 Tm 3:4; Tt 1:6) y entre amos y esclavos (1 Pe 2:18). Aún más evidencia de que la subordinación incluye obediencia aparece al examinar el pasaje paralelo en 1 Pedro 3. Aquí se exhorta a las esposas a ser sumisas a sus maridos, y la obediencia se da como un desarrollo de la noción de subordinación. Por último, el propio texto de Ef 5:22-33 conecta la subordinación con la obediencia. La comparación entre Cristo y la Iglesia, por cierto, denota obediencia. La Iglesia obedece a Cristo. Debe responder a las decisiones y deseos de Cristo con la misma inmediatez con que un cuerpo responde a su cabeza. Lo que es más, la frase "que la esposa tema a su marido" va paralela a la exhortación a la esposa de subordinarse a su esposo, y la palabra "temor" involucra obediencia, tal y como se comentó arriba. Pablo, ciertamente, entendía que la obediencia a mandatos iba incluida en su exhortación a "subordinarse".

Pablo exhorta a la esposa a subordinarse a su marido "en todo". Esta frase ha suscitado comentarios relacionados con la cuestión de las limitaciones de la obediencia de la esposa. La cuestión surge por el deseo moderno de definir las relaciones de autoridad. La gente en la sociedad moderna limita la autoridad mediante un control sobre el alcance de esta, especificando las decisiones que una persona en autoridad puede tomar. Los autores de la Escritura raras veces definen o limitan la autoridad en esa forma. Para ellos, lo que limita la autoridad y protege al subordinado es la rectitud: la obediencia a la enseñanza y mandatos del Señor, la cual respalda los mandatos de la cabeza. La frase "en todo", probablemente, ni siquiera plantea la cuestión de la limitación de la autoridad. No considera la interrogante de si la esposa tiene que obedecer al esposo, sea lo que sea que él mande. Más bien, la frase "en todo", significa que la esposa ha de estar subordinada a su marido en cada área de su vida. No debe haber ninguna parte de su vida que esté fuera de su relación con su esposo, ni fuera de la subordinación a él. Debemos

ver la exhortación a estar subordinada "en todo" en su contexto inmediato en el pasaje. Marido y mujer han de ser "una sola carne", o "una sola persona", con el marido como cabeza. Como se vio en el estudio del Génesis, el propósito de la subordinación de la mujer es crear una unidad de ser entre hombre y mujer, la clase de unidad que les permite ser una sola persona en la sociedad. Esta unidad significa que la totalidad de la vida de la mujer (todo lo que hace) tiene que estar subordinada a su esposo, a fin de que, juntos, puedan tener una sola vida.[18]

El fundamento de la exhortación

A lo largo de Ef 5:22-31 (aunque del todo no en Col 3:18-19), Pablo fundamenta su exhortación en una visión de la relación esposo-esposa que se expresa como una relación cabeza-cuerpo. Compara el matrimonio con la relación entre Cristo y la Iglesia, que también ve como una relación cabeza-cuerpo. Lo que subyace tras la enseñanza de este pasaje es una visión más amplia de la comunidad cristiana, y una comprensión de la forma en que la comunidad se estructura como cuerpo de Cristo. Lo que Pablo dice, al desarrollar esta visión más amplia, refuerza muchos de los puntos ya tratados al examinar el pasaje, pero además provee una perspectiva útil para entender otros pasajes sobre los roles de hombres y mujeres.

Efesios 5:22-31 afirma que el esposo es cabeza de la esposa y, a la vez, que Cristo es cabeza de la Iglesia. Ser "cabeza" significa tener una función gubernativa y representativa. La expresión "cabeza" es, primero que todo, un concepto anatómico, pero en muchos idiomas es fácilmente aplicado a seres humanos que ostentan posiciones gubernativas. La expresión "cabeza" era utilizada en hebreo para designar a líderes de agrupaciones en la sociedad israelita, esto es, dirigentes o personas con puestos gubernativos. Cuando se usa la palabra *roš* en esos contextos, la Septuaginta regularmente la traduce como *kefalḗ,* que es la palabra griega común para "cabeza", la misma palabra que se utiliza en Ef 5:22-31. Para los hebreos (y los escritores del Nuevo Testamento por lo general), la cabeza del cuerpo humano no era el lugar de los procesos de pensamiento. El pensamiento se originaba en el corazón. Pero consideraban que la cabeza tenía una función de gobierno, posiblemente porque estaba encima del cuerpo, posiblemente porque al hablar representaba al cuerpo, o actuaba por este. Algunos escritores cristianos de los primeros siglos pensaban que la cabeza realizaba una función de gobierno porque contenía al ojo, y el ojo inspeccionaba o supervisaba. La palabra griega para obispo *(episkopos)* significa el que vela por las cosas, alguien que "pone el ojo" en las cosas.[19] [20]

El uso que Pablo hace de la palabra "cabeza" se fundamenta en el uso que le da el Antiguo Testamento, pero Pablo emplea la palabra basándose más en una clara referencia a la imagen cabeza-cuerpo. Probablemente el lugar en sus cartas en donde este término se utiliza por primera vez es 1 Corintios 11, un pasaje que se tratará a fondo en el capítulo siete. En 1 Corintios 11 Pablo no hace referencia explícita a que la esposa sea el cuerpo del esposo, pero hay razones para creer que la idea estaba presente en su mente. En 1 Corintios 12, el capítulo siguiente, Pablo describe primero a la Iglesia como el cuerpo de Cristo, pero sin referirse a Cristo como la cabeza. Aquí, su principal propósito es ilustrar cuántos dones pueden operar dentro de una agrupación humana de una forma que se mantenga una perfecta unidad. En el pasaje bajo consideración, Pablo primero desarrolla

explícitamente la idea del esposo como cabeza de la esposa, agregando que la esposa es su cuerpo. Efesios es, además, la carta en que la frase "cuerpo de Cristo" adquiere un nuevo uso. Aquí Pablo la aplica al cuerpo total de los cristianos en todo el mundo; la expresión "cuerpo de Cristo" es una imagen de la relación de los cristianos con Cristo y, por extensión, su relación unos con otros. El énfasis principal ya no es la cuestión más práctica del funcionamiento armónico de los dones espirituales, aunque esto no está totalmente ausente, como puede verse en Ef 4:7-16. Más bien, el propósito primario es describir la unidad del cuerpo con Cristo y en Cristo, como cumplimiento de los propósitos de Dios para la historia. La imagen de un cuerpo humano proporciona una explicación del significado de la frase paulina "en Cristo".

Podría haber varias fuentes detrás del uso que Pablo le da a la imagen cabeza-cuerpo, incluyendo algunas sugerencias de la medicina helenística y, posiblemente, ideas de corrientes protognósticas. Pero la fuente más importante de la imagen es su origen en la clase de pensamiento hebreo que vimos en Génesis 1–3. Adán, el primer hombre, resumía en su persona y representaba a la humanidad entera. Igualmente, la nueva humanidad está "en Cristo", el nuevo Adán. Más aún, Adán, el primer esposo, gobernaba y representaba a la familia. Encarnaba a la familia como una unidad, incluyendo a su esposa, y podía actuar en nombre de la familia. Pablo utiliza la imagen cabeza-cuerpo para expresar esta misma relación. Efesios 5:31, de hecho, sugiere fuertemente que Pablo pudo haber entendido esta imagen simplemente como una paráfrasis del punto de vista de Gn 2:24, de que marido y mujer son "una sola carne" o "una sola persona".[21]

Existe, entonces, una conexión interna entre ser el cabeza o progenitor de un pueblo y ser el cabeza de una familia o de una esposa. Esta conexión interna permite que la relación entre Cristo y la Iglesia sirva de comparación para la relación esposo-esposa. Igual que Cristo y la Iglesia forman un cuerpo, con Cristo como la cabeza, así el esposo y la esposa son un cuerpo, con el esposo como la cabeza. Cristo y la Iglesia, por lo tanto, pueden ser el modelo de cómo el esposo y la esposa deben relacionarse. Además, la imagen cabeza-cuerpo, especialmente según se deriva de Gn 2:24, provee un fundamento para la enseñanza sobre la subordinación en el matrimonio, del cual carece el pasaje paralelo en Colosenses. El esposo y la esposa están llamados ser una sola persona; dentro de esa unidad, el esposo es a la esposa como la cabeza al cuerpo (y como Cristo es a la Iglesia). Tanto la idea del esposo como cabeza de la esposa, su cuerpo, cuanto la idea de la subordinación de la esposa en todo, apuntan a la misma realidad: se espera que ambos funcionen como uno solo y, por lo tanto, la vida de la esposa debe estar del todo bajo la autoridad del esposo como cabeza. La comparación con Cristo y la Iglesia refuerza este punto. Así como la Iglesia está llamada a ser parte de Cristo, y, por lo tanto, tiene que estar subordinada en todo a él como cabeza, y bien dispuesta a todas sus directrices, así también la esposa tiene que ser una con su esposo.

La imagen de Cristo y su Iglesia tiene una importancia para Pablo que va más allá de ser un refuerzo de su enseñanza sobre la relación del esposo y la esposa. Sin duda, el pasaje está estructurado de tal manera que la visión sobre Cristo y la Iglesia provea principalmente una comparación con la relación conyugal. Pablo usa la comparación para fortalecer las exhortaciones a la esposa y el esposo. Aun así, su presentación de Cristo y la Iglesia es tan completa y llena de entusiasmo que sugiere que este tema tiene un interés adicional para él. De hecho, una preocupación central de Efesios es mostrar que los cristianos están "en Cristo", como parte de su cuerpo y compartiendo su historia. Este

tema revive nuevamente al presentar Pablo la relación esposo-esposa y considerar de qué modo esta enseñanza se fundamenta en el Génesis. Pablo ve el pasaje de una sola carne — Gn 2:24, al cual cita en Efesios— no solo como una enseñanza sobre el matrimonio, sino también como una revelación de la naturaleza de Cristo y la Iglesia. Así como el antiguo Adán tomó una esposa para sí y se unió con ella tan plenamente que llegaron a ser una sola persona, así también el nuevo Adán toma a la Iglesia y hace de este nuevo pueblo su cuerpo, su propia carne. Él no consideró su relación con el Padre como algo a que aferrarse (Flp 2:6), sino que "dejó a su Padre" y descendió para llegar a ser uno con los seres humanos.[22] Cuando su pueblo se haga uno con él, perfectamente subordinado a él, él podrá unirlos al Padre, perfectamente subordinados al Padre mediante su propia subordinación. Por medio de la obediencia de ellos él triunfará sobre todos los enemigos, superando de esa manera las consecuencias de la rebelión original (1 Co 15:20-28) y dando cumplimiento al llamado del primer Hombre.

Efesios 5:22-33, entonces, contiene el mismo paralelismo que Génesis 1–3 entre el matrimonio humano y la unidad de una agrupación social humana.[23] Marido y mujer están llamados a ser una sola persona (un solo ser humano, un solo hombre), de la misma manera que la comunidad cristiana con Cristo está llamada a ser una nueva persona (una nueva humanidad). El esposo está unido a su esposa como la cabeza al cuerpo, y resume en su persona la vida de ambos, de tal forma que puede representar y gobernar su vida en común. Del mismo modo, Cristo es el esposo de la Iglesia, y su cabeza. Hay un cercano vínculo entre unidad y subordinación en la comunidad cristiana y en la familia. En ambas, la unidad y la subordinación (con el cuidado que ejerce la cabeza), funcionan juntas para crear el nuevo ser y cumplir los propósitos de Dios en el amor. El paralelo entre el matrimonio humano y la unidad de Cristo y la Iglesia ilustra cuán similares son para Pablo la comunidad cristiana y la familia cristiana, y la medida en que actúan bajo los mismos principios. Al mismo tiempo, para entender el texto adecuadamente, debemos recordar que Pablo introduce la comparación con Cristo y la Iglesia principalmente para reforzar la exhortación básica sobre la subordinación y el cuidado en el matrimonio. Cristo y la Iglesia revelan algo esencial acerca de la naturaleza de la relación del esposo y la esposa, pero Pablo no hace la comparación invirtiendo los términos. Aunque esa idea aparece con frecuencia en sermones de bodas basados en este texto, Pablo no dice que un matrimonio cristiano nos revela o enseña algo acerca de Cristo y la Iglesia. Únicamente dice que el matrimonio de Adán y Eva revela o es *tipo* de Cristo y la Iglesia. El matrimonio de los cristianos debe imitar a Cristo y a la Iglesia; el "matrimonio" de Adán y Eva prefigura a Cristo y a la Iglesia.[24]

La palabra "misterio" en Ef 5:32 puede ser entendida con precisión solo desde la misma perspectiva. No es poco común que haya referencias al matrimonio como un gran misterio, basándose en este pasaje. Sin embargo, aquí el término "misterio" no se refiere al matrimonio, sino a la relación entre Cristo y la Iglesia, que Gn 2:24 revela en una forma prefigurativa o profética. Aquí muestra su utilidad la traducción de Markus Barth, propuesta anteriormente. En griego, un *mystérion* es algo escondido. La frase traducida por la RSV como "Esto es un gran misterio" Barth la traduce así: "Esto tiene un eminente significado secreto". El misterio o secreto es el misterio de Cristo. (Ef 3:3-4 tiene un uso comparable). Se trata de la verdad escondida acerca de Cristo y la Iglesia, que Dios siempre quiso en Gn 2:24 y en la historia completa de Adán y Eva, pero que solo podemos ver ahora por la obra de revelación de Dios a la humanidad. Ahora que Dios ha

enviado a Cristo, y ha revelado el alcance total de su plan para la salvación del género humano, mostrando cómo los gentiles pueden formar parte del cuerpo de Cristo sin dejar de ser gentiles, podemos ver más claramente cómo Gn 2:24 alcanza su cumplimiento en Cristo y la Iglesia.[25]

Efesios 5:22-33 ha sido objeto de mucho sentimentalismo. El pasaje es utilizado a menudo para dar discursos sobre el misterio del matrimonio y sobre cómo el amor de marido y mujer revela a Cristo y a la Iglesia. Aunque el contenido de dichos discursos puede no ser erróneo, basarlo en Ef 5:22-33 distorsiona la orientación principal del texto. El texto tiene una función práctica con respecto al matrimonio. No exalta a la pareja casada sino que más bien los instruye en su matrimonio. El pasaje les enseña al esposo y a la esposa sobre la importancia que tienen la subordinación de ella y el cuidado de él. Su amor mutuo no es primordialmente una cuestión de sentimientos profundos (aunque estos surgirán en gran medida si se sigue la enseñanza de Pablo). Más bien, se trata de que ambos vivan juntos, haciéndose responsable el esposo de cuidar a su esposa, y la esposa, responsable de respetarlo y obedecerlo. Lo que es más, la meta de este orden familiar es la unidad, una unidad interna que le permita a la familia ser una célula eficaz en la comunidad cristiana.

1 Pedro 3:1-7: coherederas

El segundo pasaje importante en el Nuevo Testamento acerca de la relación entre esposos y esposas está en 1 Pedro 3:1-7. Este pasaje se asemeja al de Efesios en su enfoque y contexto.[26] Se encuentra en una sección de 1 Pedro que enseña acerca de las relaciones, de modo similar a los códigos de hogar en Efesios y Colosenses. Sin embargo, el pasaje también muestra diferencias significativas respecto a los códigos de hogar, diferencias que contribuyen a una mayor comprensión de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre esposos y esposas.

1 Pedro desarrolla la enseñanza sobre las relaciones en un contexto más amplio que el de los códigos de hogar. Los códigos de hogar se enfocan principalmente en la clase de relaciones que existen dentro de una casa. 1 Pedro trata de las relaciones de súbditos y gobernantes, esclavos y amos, esposos y esposas, y ancianos y miembros de la comunidad. Omite una consideración de los hijos y los progenitores. La enseñanza en 1 Pedro, además, gira en torno a un interés por la relación de los cristianos con la autoridad no cristiana, mientras que los códigos de hogar parecen versar sobre las relaciones entre cristianos.[27]

Al mismo tiempo, hay dos maneras en que la sección sobre los esposos y las esposas en 1 Pedro 3 se asemeja a la enseñanza de los códigos de hogar. Al igual que en los códigos de hogar, 1 Pe 3:1-7 es la única parte de la enseñanza sobre relaciones de 1 Pedro en que la exhortación va dirigida a ambos miembros de la relación. Además, junto con la sección dirigida a los ancianos y miembros de la comunidad, esta es la única parte que parece considerar la relación, explícitamente, como algo que ocurre entre cristianos. En el siguiente análisis de 1 Pe 3:1-7 daremos por supuesto mucho de lo que se dijo acerca de Ef 5:22-33 y Col 3:18-19, y el análisis se concentrará en aquellos aspectos del pasaje que completan la visión que hemos obtenido. El pasaje es el siguiente:

> Igualmente ustedes, mujeres, sean sumisas a sus maridos, a fin de que algunos, aunque no obedezcan la palabra, puedan ser ganados sin palabras por la conducta de sus mujeres, cuando vean su conducta reverente y casta. Que su adorno no esté en lo exterior, con trenzados ostentosos, decoración de oro y vestidos lujosos, sino en lo oculto del corazón, con la joya incorruptible de un espíritu dulce y sereno, que a los ojos de Dios es algo muy precioso. Porque así también se adornaban antaño aquellas santas mujeres que esperaban en Dios, sumisas a sus maridos; igual que Sara obedecía a Abrahán, llamándolo 'señor'. Y ustedes son ahora sus hijas si hacen el bien y no dejan que nada las atemorice.
>
> Igualmente ustedes, esposos, sean considerados con sus esposas, otorgando honor a la mujer como un ser más débil, ya que ustedes son coherederos de la gracia de vida, para que sus oraciones no encuentren obstáculo. (1 Pe 3:1-7)

Al igual que el pasaje en Efesios, 1 Pe 3:1-7 se centra en la subordinación de la esposa, y comienza con una exhortación que se dirige a ella.[28] Sin embargo, desarrolla esta exhortación en mucho mayor medida, agregando varias consideraciones que no se encuentran en Ef 5:22-33. Primero, la sumisión va relacionada de modo más explícito con la "obediencia" que en el pasaje de Efesios, principalmente por medio del ejemplo de Abrahán y Sara. 1 Pedro 3:5-6 presenta la relación de Sara con Abrahán como un modelo para la obediencia de las esposas a sus esposos. Génesis 13:12 (LXX) parece estar detrás de la referencia a Sara cuando llama a Abrahán "señor", lo que el pasaje en 1 Pedro ve como una expresión de sumisión. Aquí, basta señalar que 1 Pe 3:6 ve subordinación y obediencia en la relación de Sara con Abrahán, especialmente cuando lo llama su señor, y que dicha obediencia es elogiada.[29] 1 Pedro 3:6 indica que la obediencia no puede ser separada de la subordinación; y, de hecho, el pasaje emplea los dos términos con cierta equivalencia mutua.

1 Pedro 3:1-7, además, plantea una nueva cuestión en relación con la subordinación de la esposa. ¿Tiene ella que subordinarse sin importar el carácter de su marido, o se le pide estar subordinada solo a un esposo que en verdad cuida y provee para ella? A diferencia de la enseñanza en Efesios y Colosenses, la enseñanza en 1 Pedro trata específicamente de una situación en la que el esposo no es cristiano.[30] Puesto que la persecución a los cristianos es una preocupación central en toda 1 Pedro, quizá, en el trasfondo del tercer capítulo, hay una inquietud por el trato que las esposas cristianas pudieran recibir de sus esposos paganos. La enseñanza sobre este asunto se enuncia con claridad: la esposa debe subordinarse sin importar la carencia de cristianismo de su esposo. De hecho, podría llegar a ganar a su esposo a la fe cristiana por su propia conducta. Aunque la enseñanza cristiana sobre el orden en el matrimonio solo alcanzará su plena realización en el cuerpo de Cristo, esta enseñanza también incluye a los matrimonios que no están totalmente en el cuerpo de Cristo, pues expresa el orden de la relación esposo-esposa como Dios lo había dispuesto en su creación en el principio. Algunos han concluido que 1 Pedro le dice a la esposa que haga cualquier cosa que su esposo le diga aunque sea algo malo. Sin embargo, esta conclusión es injustificada, porque el pasaje trata de situaciones normales, no de situaciones de especial dificultad. Los primeros cristianos podían modificar su enfoque general bajo circunstancias especiales (véase 1 Co 7:12-16). 1 Pedro 3:1-6 afirma, simplemente, que la esposa debe

estar subordinada a un esposo no creyente, así como el pasaje anterior afirma que los esclavos deben estar subordinados aun a los amos que son severos.

La enseñanza del Nuevo Testamento sobre el orden familiar nunca se expresa de manera condicional, aun cuando pueda no ser aplicable en casos especiales. No le dice a la esposa que se subordine a su marido si él cuida de ella, ni le dice al marido que cuide a su esposa si ella se subordina. Cada miembro de la pareja debe hacer lo que manda el Señor; el Señor verá por el otro. De hecho, 1 Pe 3:1-2 dice que seguir la dirección del Señor obedientemente puede llegar a producir un cambio en el otro. Juan Crisóstomo, dirigiéndose a un esposo cristiano que está lidiando con una esposa poco sumisa, desarrolla este punto en su comentario sobre Efesios:

> "¿Pero qué pasa —puede decir alguno— si una esposa no me respeta?" Que no te importe; tú debes amar, cumplir con tu propio deber. Pues aunque no ocurra lo que debe esperarse de los demás, nosotros, claro está, debemos cumplir con nuestra obligación. Este es un ejemplo de lo que quiero decir. Él dice: "sometiéndose unos a otros en el temor de Cristo." Y, entonces, ¿qué pasa si el otro no se somete? Aun así tú debes obedecer la ley de Dios. Justo así, digo yo, aquí se trata de lo mismo. Que la esposa al menos, aunque no sea amada, aun así sea respetuosa, para que nada aceche a su puerta; y que el esposo, aunque su esposa no lo respete, incluso así muestre su amor, para que él mismo no sea hallado en falta en ningún punto. Porque cada cual ha recibido lo que le corresponde.[31]

Los comentarios sobre el "temor" en 1 Pe 3 pueden entenderse en este contexto. 1 Pedro 3:2, traducido literalmente, dice que algunos esposos no creyentes podrían ser ganados a la fe cristiana "cuando vean la conducta casta de ustedes en temor". El versículo se refiere posiblemente al temor para con el esposo, posiblemente al temor del Señor, o quizás a ambos. 1 Pedro 3:6 dice; "Y ustedes son ahora sus hijas [de Sara] si hacen el bien y no dejan que nada las atemorice."[32] La recta subordinación al marido se presenta como alternativa de una conducta basada en tenerle miedo a él. Incluso, se podría interpretar que 1 Pedro, aquí, está diciendo que el antídoto contra el miedo a los seres humanos, que podría hacer que una esposa actúe de manera equivocada, es el temor del Señor, como se enseña luego en 1 Pe 3:14-16.[33] El pasaje en 1 Pe 3:14-16 se basa en Is 8:12-13, que dice:

> No llamen conspiración a lo que este pueblo llama conspiración, y no teman lo que ellos temen, ni tiemblen. Sino que, al Señor de los ejércitos, a ese tendrán ustedes por santo; que él sea su temor y que él sea su temblor.

Con la perspectiva que da el temor del Señor, un cristiano puede mirar las dificultades, y aun el sufrimiento, con una nueva paz y confianza. El Eclesiástico expresa esta enseñanza de manera útil en 34:14-16:

> Quien teme al Señor no se intimida ni se acobarda, porque él es su esperanza. ¡Dichosa el alma del hombre que teme al Señor! ¿A quién recurre? ¿Y quién es su apoyo? Los ojos del Señor están sobre los que lo aman, poderosa protección y fuerte apoyo,

> refugio contra el viento abrasador y sombra contra el sol del mediodía, guardia contra los tropiezos y defensa contra la caída. (Si 34:14-16)

La cura para el miedo al daño o al peligro es el temor del Señor: ese temor que consiste en un respeto y una admiración profunda ante su grandeza, y un deseo lleno de celo por obedecerlo. Este temor santo obtiene la protección y el favor de Dios.[34]

1 Pedro 3:1-7 trata también sobre cómo la mujer refleja subordinación en su manera de comportarse, que es otro tema no planteado en los códigos de hogar. Se exhorta a la mujer a evitar adornarse con modas costosas o lujosas, y en lugar de esto, a revestirse con un espíritu manso y sereno, es decir, un espíritu sumiso (cf. 1 Tm 2:11). Esta exhortación puede haber sido común en la Iglesia primitiva.[35] (Véase el comentario en el capítulo ocho sobre 1 Tm 2:9-10, un pasaje paralelo.) Parece haber sido incluida, no por una gran preocupación por el vestido de la mujer, sino por un interés en su subordinación.[36] "Mansedumbre" y "serenidad" son rasgos de carácter que poseen quienes tienen un espíritu sumiso. "Mansedumbre" (traducida "dulzura" en la versión citada arriba) podría también traducirse por "gentileza", "actitud respetuosa" o "cortesía" o, incluso, "actitud sumisa". Igual que la "humildad", esta cualidad es el rasgo de un siervo, y va relacionada muy de cerca con estar en una posición subordinada o más baja. La Escritura afirma que Jesús es manso, y las listas de rasgos de carácter cristiano del Nuevo Testamento por lo común incluyen la mansedumbre. Es, por ejemplo, uno de los frutos del Espíritu en Gá 5:23. "Serenidad" podría también traducirse "calma" o incluso "apacibilidad". Hay formas de la palabra que se utilizan para describir situaciones en que alguien cesa de objetar o discutir, lo mismo que situaciones cuando alguien deja de interferir en algo que no le concierne.[37] De igual manera, se aconseja la "serenidad" para todos los cristianos (1 Ts 4:11).

Aunque la "subordinación" describe principalmente una manera de relacionarse con otra persona, también incluye un rasgo de carácter, una disposición a responder de cierto modo. La subordinación es algo que va más allá de la obediencia a mandatos, e incluye, además, una actitud de respeto y receptividad a la dirección. "Actitud de sumisión" es probablemente la mejor expresión en dichos contextos. La "actitud de sumisión", en este sentido, es un rasgo general de carácter, relacionado con la humildad que todos los cristianos deberían poseer. El carácter cristiano se describe en la Escritura como respetuoso de la autoridad, no rebelde.[38] Tanto los hombres como las mujeres deben ser sumisos en sus relaciones de subordinación. Sin embargo 1 Pedro 3, especialmente, insta a las esposas a ser sumisas en su relación con sus maridos. Deben tener un espíritu respetuoso y sereno, que son cualidades derivadas de su temor y confianza en el Señor. El pasaje dice que la serenidad y apacibilidad de una esposa se sustentan en su aceptación del orden de Dios para su vida y en su confianza en él. La esposa puede ser sumisa porque sabe que Dios está detrás del orden cristiano y que cuida de ella, ya sea por medio de su marido o, a veces, a pesar de su marido.

El versículo final del pasaje, la exhortación a los esposos, contiene bastante material importante. Una traducción más literal se leería de la siguiente manera: "De manera similar ustedes, esposos, vivan con sus esposas de acuerdo al conocimiento, otorgando honor a la mujer como vaso más débil, ya que ustedes son coherederos de la gracia de vida, a fin de que sus oraciones no se vean obstaculizadas". El "conocimiento" aquí

mencionado es, sin duda alguna, el conocimiento de Dios.[39] Los esposos deben vivir con sus esposas de acuerdo con la revelación de Dios.

Luego, el pasaje exhorta a los esposos a preocuparse por sus esposas. Igual que en Efesios 5, se insta primero a las esposas a subordinarse a sus maridos. Luego se insta a los maridos a comportarse hacia sus esposas de un modo recíproco, un modo que exprese el funcionamiento apropiado de su rol. En Efesios se insta a los esposos a cuidar de sus esposas. En 1 Pedro se les insta a honrarlas. La Escritura considera tanto el cuidado como el honor como lo apropiado para la relación, como cualidades que le facilitan la subordinación al subordinado y le permiten a la cabeza gobernar con mayor eficacia. Se insta al esposo a expresar de manera explícita el valor e importancia de su esposa. Puesto que algunos podrían concebir la subordinación como algo que significa tener menos valor, el esposo debe asegurarse de expresar su aprecio por su esposa. Más aún, al expresar, como cabeza de la casa, su aprecio por ella, y asegurarse de establecerla en su posición como la segunda autoridad en la casa, los demás en el hogar serán llevados a tener un mayor respeto por ella. Si su esposo la trata con honor, ella se ganará el respeto mediante su subordinación, en lugar de perderlo. Una de las tareas más importantes del padre en una familia es tratar a todos los miembros de la casa de tal manera que reciban respeto. Él es, de hecho, quien está en la mejor posición de crear respeto para su esposa e hijos. (Véase Jn 5:19-23 como aplicación de esta enseñanza a la relación padre-hijo.)

1 Pedro da tres razones por las que el esposo debe dar honor a su esposa: la "debilidad" de ella, su estatus como "coheredera", y "para que sus oraciones [del esposo] no encuentren obstáculo". Hay dos interpretaciones comunes que se hacen de la "debilidad" de la esposa. Un punto de vista entendería debilidad en el sentido de que Eva fue engañada. "Debilidad" significaría, entonces, la susceptibilidad de la mujer al engaño, quizás especialmente al engaño espiritual. La segunda interpretación entiende la debilidad simplemente como una referencia a la debilidad física de las mujeres en comparación a los hombres. Cualquiera que sea la interpretación correcta,[40] el pasaje se refiere a una tendencia de los hombres a no respetar a las mujeres y, por lo tanto, insta al esposo a asegurarse de mostrar que respeta y valora a su esposa. La enseñanza aquí es similar a la enseñanza de Pablo en 1 Co 12:22-25, de que los miembros "más débiles" de la comunidad cristiana —aquellos que en términos naturales o mundanos obtendrían menos respeto— tienen que recibir honor, para que ellos y otros puedan experimentar que son valiosos e indispensables.

Las otras dos razones por las que el esposo debe honrar a la esposa —porque ambos son coherederos de la gracia de la vida, y para que sus oraciones no encuentren obstáculo— van relacionadas entre sí. Ambas apuntan a la igualdad espiritual del hombre y la mujer en la familia. Este punto se examinará en detalle más adelante, cuando se estudie Gálatas 3:28 en el capítulo seis. Aquí hay que señalar que la declaración de que el esposo y la esposa son coherederos de la gracia de vida es uno de los enunciados clave acerca de la importancia de la mujer en la familia y en la comunidad cristiana. En el derecho patrimonial judío, así como en la mayor parte del derecho patrimonial de la antigüedad, la mujer no era normalmente una heredera. La herencia pasaba por la línea masculina. De forma similar, la mujer judía no era, para emplear una frase cristiana, una heredera espiritual completa. Pero la mujer cristiana es heredera de Cristo, en pie de igualdad con el hombre cristiano. Ella tenía la misma relación con Dios y vivía la misma

vida de Cristo que el varón. Ella era tan importante como su esposo, incluso estando subordinada a él en la relación conyugal.

La frase "para que sus oraciones no encuentren obstáculo" también es importante, porque apunta a una vida de culto en la familia cristiana que uno no esperaría que ocurriera en la familia judía, por lo menos según la enseñanza rabínica. Era de esperar que los cónyuges cristianos oraran juntos. Se presentaban ante al Señor juntos, como una sola persona, en su hogar, y adoraban a su Padre y Creador. De modo que, conforme a la enseñanza de Jesús en Mt 5:23, la falta de unidad en el matrimonio obstruiría el culto a Dios y pondría obstáculo al culto familiar.[41]

En resumen, 1 Pe 3:7 insta al marido a honrar a su esposa, aun cuando pueda verse tentado a irrespetarla por su "debilidad". Debe honrarla, porque ella es igual a él en aquello que es más importante para ambos, su vida conjunta en el Señor. Por lo tanto, debe haber armonía y unidad entre ellos, de manera tal que puedan presentarse delante del Señor y orar como uno solo.

Los roles de esposos y esposas

Un resumen de los roles del esposo y la esposa en la familia, como lo enseña el Nuevo Testamento, debe distinguir entre principios que son claramente vinculantes y el patrón de roles presupuesto, que da sentido a lo que es claramente vinculante. El Nuevo Testamento presenta solamente dos mandatos explícitos para esposos y esposas. Dice que la esposa debe subordinarse al marido, y que el marido debe cuidar de su esposa. Es de ayuda darse cuenta de lo poco detallada que es la enseñanza explícita del Nuevo Testamento respecto a lo que deben hacer los esposos y las esposas. Sin embargo, también es esclarecedor ver que la subordinación (con su correlato, el cuido) es el elemento clave que enfatiza el Nuevo Testamento. Cualquier presentación de la enseñanza neotestamentaria sobre esposos y esposas que deje por fuera la subordinación, ha descuidado un principio que el Nuevo Testamento ha ordenado explícitamente. Sin embargo, el Nuevo Testamento incluye mucho más material que el que se presenta como un mandato explícito. Este contexto más amplio de la enseñanza sobre la subordinación esposo-esposa puede ser resumido en estos dos puntos adicionales:

1. Los roles sociales difieren de persona a persona según la edad y el sexo.
2. Las diferencias de rol basadas en el sexo tienen su expresión más importante en las relaciones entre el esposo y la esposa en el hogar, que es la unidad social básica cristiana.

En resumen, aquí hay una perspectiva global de los roles de hombres y mujeres en la comunidad, y de la estructura familia-comunidad, en la cual encuentra su lugar la subordinación esposo-esposa. Esta visión más amplia de los roles de hombres y mujeres y de la estructura familia-comunidad se enseña como plan de Dios, y se basa, con mayor frecuencia, en las enseñanzas acerca de Adán y Eva y de Cristo y su cuerpo.

El patrón de la vida diaria en el hogar clarifica aún más el significado y la importancia de la subordinación esposo-esposa. Para el esposo en la familia hay cuatro elementos importantes que se combinan para formar el patrón predominante:

1. El esposo es la cabeza y gobernante de la familia, el principal responsable por el buen orden y la disciplina familiar. Puede ser cabeza de todo el hogar o cabeza de un subgrupo, en caso de que viva como hijo o sirviente en la casa.
2. El esposo presta atención primaria a las relaciones fuera del hogar. Representa a la familia en los asuntos de la comunidad, y gobierna la relación entre su familia y otras familias y entre su familia y la sociedad que la rodea.
3. El esposo educa y forma a sus hijos y, algunas veces, a otros varones jóvenes en el hogar.
4. El esposo es el protector y proveedor. Tiene la responsabilidad principal de ver que se eviten situaciones de peligro y que los miembros de la familia reciban cuidado. En ese sentido, tiene la responsabilidad principal por lo que llamaríamos la labor económica: la labor que procura el alimento, el vestido, la vivienda y otras necesidades.

Para la esposa en la familia, hay cuatro elementos correspondientes que forman su rol:

1. La esposa está subordinada a su marido, en el sentido de subordinar su vida, y no solo en el sentido de recibir directrices.
2. La esposa es la gobernadora del hogar familiar bajo su esposo, y se ocupa primariamente del orden y la organización interna del hogar.
3. La esposa cría y forma a los niños pequeños y cría y forma a las hijas y, algunas veces, a otras mujeres jóvenes en el hogar.
4. La esposa sirve a las necesidades de los miembros del hogar. Tiene la responsabilidad principal de ver que las necesidades inmediatas de las personas en la casa sean atendidas, de un modo que las fortalezca para vivir y trabajar. En este sentido, tiene la responsabilidad principal por lo que llamaríamos tareas domésticas, como la preparación de los alimentos, el vestir a los miembros del hogar y la limpieza y ornato de la casa.

La descripción arriba enunciada se refiere, sobre todo, a los miembros del hogar o la familia; pero también se refiere a personas que no pertenecen al hogar mas son atendidas en él: los huéspedes y los afligidos o necesitados. El esposo gobierna el servicio externo del hogar y funciona, ahí también, como proveedor y protector. La esposa atiende las necesidades ya sea directamente, ya sea organizando el trabajo de otros miembros de la casa para que, a fin de cuentas, se vele por las necesidades.

En la misma descripción de arriba, el cuarto elemento del rol del esposo se resume diciendo que él es el proveedor y protector, y el cuarto elemento del rol de la esposa se resume diciendo que ella tiene la responsabilidad primaria de velar por que se atiendan las necesidades inmediatas de las personas en el hogar, de una manera que las fortalezca para vivir y trabajar. Las expresiones “proveedor” y “velar por que se atiendan las necesidades inmediatas” fueron escogidas para describir un aspecto de dos roles similares pero, no obstante, diferentes.[42] Tanto el esposo como la esposa se preocupan por el bienestar de los miembros del hogar. El hombre se interesa como proveedor. Se asegura de que haya suficientes recursos en existencia para atender las necesidades familiares, y de que esas necesidades sean atendidas. Se interesa más por la labor y el orden de la casa que por la persona que tiene la necesidad. La mujer se involucra más directamente con la

persona que experimenta la necesidad, y sirve a esa persona directamente. El hombre provee el alimento; la mujer lo prepara y lo sirve. El hombre cuida de que los miembros de la familia vayan al médico y paga por la medicina; la mujer cuida a los enfermos. El hombre recibe al huésped y ve que se le atienda. La mujer le consigue al huésped algo de comer, le prepara su habitación, lava su ropa. Los hombres y las mujeres se interesan por las mismas personas y las mismas actividades, pero de maneras diferentes.[43]

Al tratar de los roles de hombres y mujeres en la familia estamos tratando de dos roles sociales. La importancia histórica de los roles sociales para estructurar sociedades humanas eficaces se tratará en los capítulos diecisiete y dieciocho, y el valor de los roles sociales en general se considerará en el capítulo veintiuno. Sin embargo, una incapacidad de entender apropiadamente los roles sociales de hombres y mujeres, y la forma en que estos han funcionado históricamente, ha llevado a muchas interpretaciones contemporáneas de la enseñanza neotestamentaria sobre la vida familiar que constituyen graves equivocaciones. Por lo tanto, algunas observaciones sobre la enseñanza del Nuevo Testamento, apoyadas en la perspectiva provista por la historia social, ayudarán a evitar varios errores comunes que comete la gente en la sociedad tecnológica contemporánea, cuando tratan de usar pasajes del Nuevo Testamento.

En primer lugar, el patrón de los roles de hombres y mujeres en el Nuevo Testamento no es principalmente una cuestión de actividades sino de relaciones. Las mujeres en la familia cristiana antigua eran las que con más probabilidad cocinaban los alimentos, mientras que los hombres, más probablemente, los cultivaban; pero sus roles, en este y otros asuntos, no están definidos tanto por las actividades que llegan a ser parte del área de competencia de cada uno, como por la forma en que se relacionan el uno con el otro. El esposo realiza la labor del campo porque es el proveedor de su esposa y de sus hijos. La esposa prepara la comida porque sirve a las necesidades inmediatas de la familia. En su mayor parte, hombres y mujeres realizan ciertas actividades porque estas actividades expresan un rol social fundamentalmente diferente, no porque ciertas actividades sean intrínsecamente del hombre o de la mujer. Por ejemplo la mujer, en una sociedad de caza, podía encargarse de la labor del campo como una tarea del hogar y, sin embargo, ella y su esposo podían, aún así, seguir cumpliendo con los mismos roles fundamentales en la familia, como lo harían sus homólogos en una sociedad agrícola.

En segundo lugar, los roles del hombre y la mujer son interdependientes. El rol del hombre depende de que el rol de la mujer sea ejercido, y viceversa. Por ejemplo, el rol del hombre no está diseñado para que él pueda vivir sin ayuda de la mujer. Si su esposa muere o está ausente y no hay una hija o hermana que tome su lugar, él debe desempeñar muchas de las funciones de su esposa. Lo mismo se aplica a la situación de la mujer si el marido está ausente o muere.[44] Puede ser útil pensar en términos de la analogía de la cabeza y el corazón. La cabeza (o cerebro) es el centro o director del sistema nervioso. El corazón es el centro o director del sistema circulatorio. Ambos sistemas son esenciales para el correcto funcionamiento de cada uno; de hecho, ambos son esenciales para la salud del cuerpo como un todo. Desempeñan funciones recíprocas o complementarias. El corazón está subordinado a la cabeza en su funcionamiento, pero no es por ello menos esencial para el cuerpo (incluida la cabeza). Igualmente, la esposa en el hogar es el "corazón", el "centro interno" de la familia. Ella dirige un conjunto de actividades familiares esenciales para el funcionamiento de la familia. El esposo es la "cabeza".

Dirige, a la vez, un conjunto de funciones familiares, y supervisa las actividades de la esposa, pero no puede "mantener vivo al cuerpo" sin ella.

En tercer lugar, los roles del esposo y la esposa constituyen una sociedad, pero una sociedad de una clase particular. Ambos son miembros complementarios, no compañeros que trabajan juntos en tareas idénticas. Cada uno tiene una esfera separada de responsabilidad que complementa la del otro. Este punto es relevante, especialmente para los intentos cristianos actuales que procuran fortalecer a la familia fortaleciendo a la sociedad conyugal, pero de una manera que elimina la complementariedad entre el esposo y la esposa. Estos esfuerzos a menudo se enfocan en el "compañerismo". Buscan lograr que el esposo y la esposa hagan tantas cosas juntos como sea posible. Su meta no es fortalecer a cada miembro en su propio rol, ni fortalecer la unión de los dos. Es cierto que los esposos y las esposas hoy en día, a menudo descuidan pasar juntos el tiempo que debieran para poder tener una verdadera unión. Algunos de estos intentos cristianos de la actualidad van orientados a corregir esta situación, procurando que los cónyuges puedan, de hecho, estar en unidad. Sin embargo, muchas de las acciones dirigidas a fortalecer a la familia destruyen la eficacia de los roles y, en ese sentido, promueven un enfoque de la vida familiar que difiere considerablemente de la enseñanza del Nuevo Testamento. El enfoque del Nuevo Testamento procura crear "una persona", un esposo y una esposa unidos, pero con una división de labores que le permita a cada uno amplificar la capacidad de funcionar del otro. El esposo y la esposa se involucran en una relación de servicio e interdependencia recíprocos, sin competitividad. En síntesis, sus roles son complementarios.

En cuarto lugar, la perspectiva anterior de los roles del esposo y de la esposa indica que pasar mucho tiempo en el hogar no es algo intrínseco a la visión que tiene el Nuevo Testamento del rol del marido. Hoy en día, con frecuencia, hay un énfasis en que el esposo pase tiempo en casa. Claro está, en la medida en que ha disminuido el alcance de las funciones de la familia, el hombre, naturalmente, puede no pasar suficiente tiempo en el hogar para ejercer su rol de padre y esposo. Las condiciones actuales pueden hacer necesario que los maridos sean más conscientes de pasar tiempo en casa, pero el ideal de estar en casa no se enseña en el Nuevo Testamento. Entre los israelitas y los primeros cristianos, un hombre invertía tiempo significativo en el hogar debido a las funciones definidas que se cumplían en la casa, no por un ideal de pasar tiempo con su familia. Cuando no estaba obligado a estar con la familia, a menudo estaba afuera, en la villa o el vecindario, o invitaba a amigos varones a su casa. En otras palabras, su orientación era más hacia la comunidad externa. Él traía a sus hijos consigo y, entonces, cumplía gran parte de su función como padre mientras estaba afuera en la comunidad; no se orientaba a quedarse en la casa. Para la mujer era diferente, porque su responsabilidad en la vida del hogar la orientaba más a estar presente ahí. En síntesis, enfatizar la presencia del hombre en la familia puede tener buen sentido sociológico bajo las condiciones contemporáneas, pero no es un énfasis del Nuevo Testamento. Más aún, el énfasis del Nuevo Testamento para crear unidad y fortaleza en la vida familiar gira en torno al compromiso y la subordinación mutuos, más que en el tiempo que marido y mujer pasen juntos.

En quinto lugar, esta comprensión de los roles del esposo y la esposa plantea la cuestión de cómo se relaciona la antigua frase "el lugar de una mujer está en la casa", con la enseñanza del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento sí indica que el rol de la mujer en la familia se da, primariamente, dentro del hogar. Se espera de ella que gobierne la

casa. La perspectiva del patrón extendido de relaciones sociales en la Iglesia primitiva indica, además, que la responsabilidad de la mujer en el hogar hace que ella pase más tiempo allí que el marido. Pero el Nuevo Testamento no enseña, de ninguna forma explícita, que el hogar sea el único lugar en donde la mujer pueda estar o servir. Más aún, las indicaciones de que el rol de la mujer se da primariamente en el hogar van junto a las indicaciones de que el hogar es un lugar importante de servicio en la comunidad cristiana. Si muchas de las funciones educativas, de servicio social y económicas han sido quitadas, no tiene sentido, automáticamente, que la mujer quede rezagada y que no pueda asumir una responsabilidad activa por estos servicios. Para que su lugar en el hogar tenga la importancia que tuvo en tiempos del Nuevo Testamento, el hogar tendría que ser restaurado en su importancia como un lugar de servicio.

En los capítulos tres y cuatro se ha procurado dejar en claro que hay diferencias significativas entre la vida familiar en los tiempos del Nuevo Testamento y la vida familiar hoy en día. Esas diferencias suscitan un número de interrogantes acerca de cómo aplicar, en el mundo moderno, los pasajes del Nuevo Testamento que versan sobre la vida familiar. Esas interrogantes serán tratadas en las últimas dos partes del libro. Aquí, el interés es simplemente entender la enseñanza del Nuevo Testamento, evitando algunas de las equivocaciones causadas por las perspectivas occidentales contemporáneas. No podemos captar adecuadamente el enfoque del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres en la familia si no vemos que estamos tratando con roles sociales, con un enfoque integral para estructurar la vida humana.

CAPÍTULO CINCO

El pueblo: servicio y posición

DESDE EL COMIENZO MISMO de los Hechos de los Apóstoles, el Espíritu Santo es derramado sobre hombres y mujeres por igual. Tanto hombres como mujeres son incorporados al pueblo cristiano, sufren persecución, soportan sufrimientos por causa del Señor, llevan a otros a la fe en Jesús y edifican el cuerpo de los cristianos. Este patrón, manifestado en la comunidad cristiana más antigua, continúa durante los siguientes siglos en la Iglesia de los Padres. Hombres y mujeres por igual participan en la vida del pueblo cristiano y asumen responsabilidad por este. Los dos capítulos previos consideraron los roles de hombres y mujeres en la familia y en el hogar. Este capítulo se centra en la vida general del pueblo cristiano y en la manera en que hombres y mujeres participan en ella. De ese modo, busca algunas de las principales características del patrón de los roles de hombres y mujeres en la naciente comunidad cristiana.

Las estructuras sociales de la comunidad cristiana primitiva difieren bastante de las de la sociedad tecnológica moderna. Además, las Iglesias cristianas en la sociedad occidental actual funcionan más como instituciones sociales modernas, que como las primeras comunidades cristianas.[1] Los capítulos dieciocho y veinticuatro tratarán de estas diferencias de manera más completa. Por ahora, basta hacer notar que las discusiones actuales sobre los roles de hombres y mujeres en la Iglesia primitiva a menudo se confunden, porque se lee el Nuevo Testamento a partir de las estructuras de la Iglesia moderna. Con frecuencia este capítulo hará notar diferencias entre la Iglesia antigua y las estructuras posteriores en la Iglesia, pero un análisis más completo de esas diferencias y de su significado requiere esperar hasta los capítulos más avanzados del libro.

Las fuentes principales para este estudio de las diferencias de roles de servicio en la antigua comunidad cristiana son la descripción que se halla en los Hechos y en las epístolas paulinas sobre Pablo y sus colaboradores, y las instrucciones en las epístolas pastorales* para ordenar el servicio cristiano. La labor de Pablo y sus compañeros era parte de los esfuerzos misioneros de la Iglesia primitiva. Las instrucciones en las cartas pastorales iban dirigidas a una comunidad bien establecida, y demuestran una preocupación por establecer un orden social y una sana doctrina.

Este material es relativamente incompleto. De hecho, es difícil trazar con mucha exactitud el patrón de los roles de hombres y mujeres en el Nuevo Testamento porque la información de la Escritura es escasa. Por ejemplo, se sabe que había diáconos en muchas iglesias del Nuevo Testamento, y también hay evidencia de la existencia de diaconisas. No obstante, el material neotestamentario no permite decir mucho acerca de ninguno de estos dos puestos. Hay tres formas principales de completar el patrón. Un enfoque es suponer que en la Iglesia primitiva había una diversidad de prácticas. Hay quienes, basados en esto, han concluido que el ordenamiento de los roles de hombres y mujeres, y de puestos comunitarios en las comunidades judeocristianas, del que sabemos poco en

* 1 y 2 Timoteo, y Tito. [Nota del traductor].

nuestra área de interés, era muy diferente al orden en las comunidades paulinas, del que sabemos bastante.[2] Un segundo enfoque consiste en basarse bastante en conjeturas aceptables sobre los detalles de los roles de hombres y mujeres, en el funcionamiento diario del orden de la Iglesia. Una tercera manera de completar el patrón es examinar la Iglesia antigua después del Nuevo Testamento y ver cómo se estructuraban los roles de hombres y mujeres, y posiciones como las de diácono y diaconisa, en situaciones acerca de las cuales conocemos más.[3] Este enfoque tiene la ventaja de que se apoya en datos reales en lugar de en una reconstrucción especulativa.

En este capítulo vamos a utilizar el tercer enfoque. El patrón en su conjunto será determinado por la vida de la Iglesia en los primeros siglos. Se utilizará el material que surgió de la vida de la comunidad cristiana posterior al Nuevo Testamento, para ofrecer, sobre todo, una imagen concreta de cómo podrían haber sido las características generales detectadas en el Nuevo Testamento, y así completar el esquema que nos da.[4] La vida comunitaria de la Iglesia de los primeros siglos seguía un patrón de roles de hombres y mujeres muy parecido al que encontramos en la Iglesia del Nuevo Testamento. Aunque no siempre podemos relacionar todos los aspectos del patrón más reciente con los orígenes de la Iglesia neotestamentaria, la Iglesia de los siglos siguientes es, por lo menos, una descendiente cercana de la del Nuevo Testamento. Al examinar cuidadosamente los datos posteriores al Nuevo Testamento podemos llegar a tener una idea más completa de la manera en que pudo haber funcionado el patrón neotestamentario.

El capítulo comenzará considerando si hombres y mujeres desempeñaban diferentes actividades en la antigua comunidad cristiana. Luego se enfocará en la estructura de posiciones de servicio comunitario de mujeres y hombres. El capítulo concluye con un esquema del patrón general de los roles de servicio comunitario de hombres y mujeres en la Iglesia antigua. Este patrón de servicio será relacionado con el patrón de vida familiar hallado entre los cristianos de los primeros siglos.

La profecía, la enseñanza, el servicio de caridad

En los dos capítulos anteriores se comentó la diferencia entre los roles del esposo y la esposa en la familia, y las actividades que ellos desempeñaban. La diferencia de los roles del esposo y de la esposa no radicaba en las actividades que realizaban. Consistía, más bien, en la manera en que ambos se relacionaban el uno con el otro en su vida conjunta. El mismo principio guiaba el servicio de hombres y mujeres en la comunidad en general. Entonces, la diferencia de roles de hombres y mujeres en el servicio comunitario no se basaba en actividades particulares. Ambos participan en todas las actividades orientadas a la edificación del cuerpo de Cristo. Esta sección considerará tres actividades que son centrales para edificar la vida de la comunidad: la profecía, la enseñanza y el servicio de caridad. Tanto los hombres como las mujeres participaban activamente en las tres actividades.

La profecía

Entre los primeros cristianos profetizaban tanto hombres como mujeres. Nadie pone en duda que los hombres profetizaban en la Iglesia primitiva. Sin embargo, las mujeres

también profetizaban. Los Hechos de los Apóstoles mencionan a las hijas de Felipe en este rol: "Tenía este cuatro hijas vírgenes que profetizaban" (Hch 21:9). En su *Historia eclesiástica,* Eusebio cita a un autor desconocido del siglo segundo que da a entender que los antiguos cristianos recordaban a las hijas de Felipe como personas de importancia en el área de la profecía:

> Pero no les será posible indicar un solo profeta, ni del Antiguo Testamento ni del Nuevo, que haya sido tomado de este modo por el Espíritu, ni ufanarse por Ágabo, ni Judas, ni Silas, ni las hijas de Felipe, ni Amias de Filadelfia, ni Cuadrato, ni si existe algún otro, porque no está relacionado con ellos en absoluto.[5]

En 1 Corintios 11, Pablo parece reconocer la presencia de mujeres que profetizaban regularmente, en los servicios de culto de la comunidad cristiana:

> Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta deshonra a su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta deshonra a su cabeza... (1 Cor 11:4-5).

El capítulo siete considerará una disputa acerca de la interpretación de este pasaje, pero la opinión probable es que Pablo esperaba que las mujeres profetizaran en la asamblea cristiana.

La opinión de que las mujeres profetizaban frecuentemente en la Iglesia primitiva se ve confirmada por la narración de los acontecimientos del día de Pentecostés, cuando el Espíritu Santo fue derramado sobre los seguidores de Jesús. Al explicar este hecho, Pedro cita una profecía de Joel referente al derramamiento del Espíritu sobre todo el pueblo de Dios. Cita esta parte de la profecía:

> Y sucederá en los últimos días —dice Dios—,
> que derramaré mi Espíritu sobre toda carne,
> y sus hijos y sus hijas profetizarán,
> sus jóvenes tendrán visiones
> y sus ancianos soñarán sueños;
> sí, y en aquellos días derramaré mi Espíritu
> sobre mis siervos y mis siervas;
> y profetizarán.
>
> (Hechos 2:17-18)

Hay cierta probabilidad de que Pedro usara esta profecía, en parte, porque el grupo de curiosos alrededor veía tanto a mujeres como a hombres profetizando (Hch 1:14; 2:1-4). En cualquier caso, el hecho es que usó la profecía de Joel para explicar lo que ocurriría cuando fuera dado el Espíritu, y esa profecía claramente habla de que las mujeres serían equipadas para profetizar. El punto de vista de que las mujeres profetizaban entre los primeros cristianos es consecuente con la práctica del Antiguo Testamento. Muchas mujeres lo hicieron en la época profética de Israel; su don solía ser importante para el desarrollo del pueblo. Débora y Juldá son los ejemplos más destacados, pero no son los únicos. Los primeros cristianos, siguiendo a Joel, tenían la expectativa de que el don de

profecía sería dado a los cristianos más extensamente, no más limitadamente, que en el Antiguo Testamento.

Ciertos comentaristas han tratado de examinar la forma de profetizar de las mujeres en la Iglesia primitiva. Algunos han notado que la profecía solía estar ligada a la oración en reuniones para el culto, y han sostenido, por lo tanto, que la única forma de profecía ejercida por las mujeres era la profecía-oración, un aporte al culto de la comunidad. Otros han notado que las mujeres que profetizaban en el Antiguo Testamento parecían dar profecías directivas, pero no de enseñanza, y que sus profecías no se ponían por escrito para ser usadas después, como las de algunos profetas varones. De esto deducen que las mujeres profetizaban de forma diferente a los hombres. Ambas opiniones son posibles, pero no hay suficiente evidencia para darlas por sentadas. Todo lo que sabemos es que las mujeres profetizaban en la Iglesia primitiva.

Otra cuestión respecto a las mujeres que profetizan en la Iglesia tiene que ver con una interpretación de la Escritura que equipara a la profecía con la predicación. Varios comentaristas que piensan así concluyen que las mujeres en las primeras comunidades cristianas no pueden haber profetizado, al menos no en la asamblea de la comunidad, porque a las mujeres se les prohibía enseñar o hablar ante toda la iglesia reunida (1 Tm 2:12, 1 Cor 14:34). Entonces, a ellas no se les habría permitido profetizar (predicar). Hay algunos fundamentos bíblicos para ver la profecía como lo que hoy llamaríamos "predicación". La mejor evidencia viene de Hechos 15:32, que muestra una conexión entre el rol de profeta y cierta clase de exhortación. Sin embargo, interpretar la profecía del Nuevo Testamento como simplemente "predicación" es una manera deficiente de entender la profecía. El núcleo del papel profético es ser un mensajero de Dios, dar un mensaje en su nombre. El profeta depende de una inspiración especial para dar un mensaje que es más que un producto del pensamiento humano, un mensaje que podría ser descrito válidamente como "la palabra del Señor".[6] Podría haber una inspiración profética en una exhortación, pero la forma normal de la profecía es un mensaje comunicado como palabras del Señor.

Las evidencias apuntan a que las mujeres sí profetizaban en las asambleas. La relación entre la acción profética de las mujeres y las prohibiciones bíblicas sobre su papel en las asambleas depende de que las prohibiciones sean entendidas correctamente. Esta cuestión se analizará en el capítulo siete. Una vez que la profecía es diferenciada de la predicación, la enseñanza y otras formas de dirigirse al pueblo cristiano, no hay razón para creer que a las mujeres no se les permitía profetizar entre los primeros cristianos.

Finalmente, hay que preguntarse si las mujeres ejercían el oficio de profeta (profetisa) entre los primeros cristianos. El Nuevo Testamento reconoce que los profetas ocupaban cierta clase de posición en la comunidad (véase 1 Cor 12:28; Ef 3:5; Hch 13:1, entre otros pasajes). Incluso, parece haber habido cierta distinción entre gente que profetiza (hay indicaciones de que casi cualquier cristiano podía profetizar ocasionalmente) y aquellos que tienen la posición de profeta. Sabemos de hombres que eran considerados profetas. No sabemos de mujeres que recibieran este título o fueran descritas así. Los Hechos de los Apóstoles solo dicen que las hijas de Felipe "profetizaban". Esta forma de decirlo podría indicar que estas mujeres tenían un fuerte don de profecía, pero que las mujeres no tenían una posición de profetisas en la Iglesia primitiva. Sin embargo, el hecho de que en el Antiguo Testamento hubiera mujeres reconocidas como profetisas podría sugerir que las mujeres cristianas también tenían esta

posición. Como la distinción entre profetizar y ostentar la posición de profeta (profetisa) no está claramente trazada y elaborada en el Nuevo Testamento, y como son tan pocas las referencias específicas al ejercicio profético de las mujeres, las conclusiones hay que sacarlas con cautela. Lo más que se puede decir es que en la Iglesia primitiva las mujeres profetizaban, y que algunas eran conocidas por haber recibido un don de profecía. Sin embargo, la Escritura no contiene una referencia clara de que a una mujer cristiana se le haya dado el título de profetisa.[7]

La enseñanza

El patrón de la participación de hombres y mujeres en actividades de enseñanza en la Iglesia primitiva se asemeja al patrón de su participación en la profecía. De nuevo, aquí, no hay duda de que entre los primeros cristianos había hombres que enseñaban, pero hay mucha discusión acerca de si las mujeres lo hacían. Muchos sostienen que la participación de las mujeres en actividades de enseñanza simplemente está prohibida por 1 Cor 14:34-6 y 1 Tm 2:12. Sin embargo, probablemente, estas prohibiciones se referían a algo muy específico, tal como se tratará en el capítulo siete. Esta sección solo mencionará las referencias del Nuevo Testamento a la enseñanza de las mujeres.

Primero, Hechos 18:24-8 describe a una mujer enseñando en medio de labores misioneras. En este pasaje, Apolo, un converso reciente, está hablando acerca de Jesús en la sinagoga de Éfeso. Priscila y Áquila, colaboradores de Pablo, lo ven, y "cuando Priscila y Áquila lo oyeron, lo tomaron a su cargo y le expusieron el camino de Dios con mayor exactitud". Puede haber cierto significado en el hecho de que el nombre de Priscila vaya de primero en este pasaje en particular. Probablemente hay cierto significado en el hecho de que llevaran a Apolo al hogar de ellos antes de que Priscila lo instruyera. El pasaje indica claramente que ella participó con Áquila para instruir a Apolo. La instrucción debe de haberse conducido en un nivel espiritual e intelectual de cierta altura, porque Apolo era un hombre instruido y continuó enseñando después de esto. Por lo tanto, Priscila debe de haber sido bien instruida como cristiana y capaz de un elevado nivel de educación. En secciones posteriores de este capítulo, relativas a mujeres en labor misionera y a diaconisas, se proveerá más evidencia acerca de mujeres que enseñaban de una manera similar a Priscila. Hay evidencia de la Iglesia antigua que indica que las mujeres impartían gran parte de su enseñanza, si no toda, en casas, y que principalmente instruían a otras mujeres, ya fueran conversas prospectivas o catecúmenas.

Un segundo pasaje que menciona la responsabilidad de las mujeres por la enseñanza es Tito 2:3. El pasaje, con su contexto, es el siguiente:

> Pero, en cuanto a ti, enseña lo que está de acuerdo con la sana doctrina. Que los hombres mayores sean moderados, serios, sensatos e íntegros en la fe, en el amor y en la constancia. Que las mujeres mayores igualmente sean reverentes en su conducta, y no calumniadoras ni esclavas del vino; deben enseñar lo que es bueno y entrenar a las jóvenes a amar a sus esposos e hijos, a ser sensatas, castas, cuidadosas del hogar, bondadosas y sumisas a sus esposos, para que no se desacredite la palabra de Dios. Igualmente, a los hombres más jóvenes, exhórtalos a tener control de sí mismos. (Tt 2:1-6)

Esta es una de varias secciones en la Escritura en donde el autor trata de categorías de cristianos diferenciados por edad y sexo. El escritor primero insta a Tito a pedir a los hombres mayores que hagan ciertas cosas, luego a las mujeres mayores, y finalmente a los jóvenes. Sin embargo, no le manda que exhorte a las mujeres jóvenes de ninguna forma; más bien, Tito debe pedir a las mujeres mayores que sean ellas quienes enseñen a las jóvenes. En otras palabras, el cuidado de las mujeres jóvenes se les confía a las mayores. Se espera que las mayores enseñen a las jóvenes, que ayuden a entrenarlas, para que sean la clase de mujeres que el Señor quiere que sean. No es seguro si esta exhortación se refiere a todas las jóvenes en la comunidad o a las mujeres jóvenes en la vida cristiana, es decir, recién convertidas. Sin embargo, la mayoría de los pasajes que tratan de los deberes por categorías de edad y sexo,lo hacen desde una perspectiva del interés por la comunidad entera, no simplemente por los nuevos conversos. El pasaje sugiere que los líderes varones deben evitar cuidar de las mujeres jóvenes. Tal dirección, probablemente, se da con el propósito de evitar las tentaciones sexuales y los apegos personales inapropiados. Aún más, no hay duda de que en Tito 2 hay una comprensión de que las mujeres son las más capaces para enseñar a otras cómo ser mujeres cristianas maduras. Es claro, entonces, que las mujeres enseñaban a otras mujeres cómo vivir la vida cristiana. Esta enseñanza debe de haber jugado un papel importante en la formación efectiva del pueblo cristiano.

Una tercera referencia a mujeres que dan enseñanza se puede encontrar en 2 Timoteo 1:5, que menciona el papel que desempeñaron la madre y la abuela de Timoteo al principio de la vida espiritual de este. El pasaje no usa explícitamente la palabra "enseñar", pero indica con claridad que la madre y la abuela de Timoteo tenían responsabilidad por su formación religiosa (véase también 2 Tm 3:15). Algunos han sugerido que el padre de Timoteo había muerto. Lo más probable es que el padre de Timoteo, un griego (Hechos 16:1), fuera pagano, y que la madre instruyera a su hijo en la fe judía antes que ninguno en la familia se hiciera cristiano. En todo caso, la madre de Timoteo sí lo instruyó, y esta instrucción y sus resultados fueron objeto de elogio. Se puede encontrar un trasfondo de un papel de enseñanza, en la análisis del papel de enseñanza de la esposa en el capítulo tres. Todas las madres cristianas, y no solo las que tenían esposos paganos, deben de haber impartido cierta cantidad de enseñanza en sus hogares. De hecho, probablemente enseñaban más que la mayoría de las madres cristianas modernas, ya que no podían enviar a sus hijos a la escuela dominical o a las clases de catecismo.

Se dirá más acerca del papel de enseñanza de las mujeres en conexión con el análisis de 1 Tm 2:8-15. Sin embargo, tenemos evidencia clara de que las mujeres, lo mismo que los hombres, tenían un papel de enseñanza entre los primeros cristianos. Cuando ellas enseñaban a los adultos, principalmente enseñaban a otras mujeres. El pasaje en Tt 2:3 sugiere este principio, y la evidencia proveniente de la Iglesia cristiana en los primeros siglos lo confirma. No se puede decir que las mujeres nunca enseñaran a hombres (Priscila sí parece haber instruido a Apolo), pero se puede afirmar que no hay evidencia de que las mujeres tuvieran permitido enseñar a la comunidad cristiana como un todo. Su principal papel de enseñanza era, por supuesto, como madres. La evidencia más antigua de la labor misionera de las mujeres sugiere que las trabajadoras misioneras enseñaban en los hogares. Esta evidencia se examinará en la siguiente sección. Además, hay cierta

probabilidad de que las mujeres mayores enseñaran a las más jóvenes en el contexto del hogar, en un "entrenamiento de vida diaria", en lugar de clases formales. Cuando alguien enseñaba en público —ya fuera para instruir a toda la comunidad cristiana, o en una situación evangelística— todas las referencias existentes indican que esta persona era un hombre que era un maestro cristiano reconocido. En resumen, la actividad de enseñanza en la Iglesia primitiva, como la de profecía, incluía igualmente a hombres y mujeres. Sin embargo, la forma en que se realizaba era diferente para unos y otros. Se expresa una diferencia de roles en el modo en que esta actividad —lo mismo que otras— se lleva a cabo.

El servicio de caridad

El servicio de caridad se centra en el cuidado a los necesitados: los pobres, los enfermos y los viajeros (visitantes). El servicio de caridad era una actividad importante entre los primeros cristianos y era, quizás, la principal forma de servicio cristiano. En una sociedad de la abundancia, con un sistema institucionalizado de ayuda social, el significado de ayudar a los necesitados directamente es a menudo pasado por alto como forma de servicio cristiano. Aun así, las descripciones de la vida de la Iglesia antigua indican que el servicio de caridad demandaba más tiempo y energía del pueblo cristiano que cualquier otra cosa, excepto la crianza de las familias. Como con la profecía y la enseñanza, los hombres y las mujeres participaban activamente en el servicio de caridad.

Gran parte del servicio de caridad entre los primeros cristianos fluía directamente de la vida de la familia. Como se hizo notar en el estudio previo sobre la vida de la familia, el hogar servía a los necesitados mediante la distribución de limosnas y la acogida a huéspedes y huérfanos. Sin embargo, la comunidad cristiana como un todo también daba servicio de caridad. Los que asumían una responsabilidad especial por el servicio de caridad eran los diáconos (servidores) y las viudas (posiblemente con diaconisas). No se puede decir con certeza que los diáconos y las viudas fueran los únicos que ejercían activamente el servicio de caridad en nombre de la comunidad. Por otra parte, no hay evidencia de que otros lo ejercieran antes del surgimiento del movimiento ascético y la institución cristiana de caridad en el siglo cuarto.[8] La evidencia de servicio de caridad en la comunidad cristiana general de los primeros siglos apunta solamente al trabajo de diáconos y viudas.

Los diáconos eran los hombres en la comunidad encargados de la responsabilidad activa de cuidar de los necesitados. Eran responsables de muchos otros asuntos también, pero los órdenes de la Iglesia antigua indican que el cuidado de viudas y huérfanos era la responsabilidad que más tiempo les consumía. Los pasajes del Nuevo Testamento que tratan sobre la actividad de hombres en el servicio de caridad, muy probablemente se están refiriendo a los diáconos, cuando no se están refiriendo a los cabezas de familias. En Hechos 6, los "siete" son designados para atender la distribución diaria a las viudas. El pasaje en sí mismo no es completamente claro en su interpretación, ya que los siete pueden no haber sido diáconos. Pero desde la época de Ireneo, Hechos 6 ha sido considerado comúnmente como la descripción del nombramiento de los primeros diáconos. Sin importar el título, los "siete" deben de haber desempeñado cierta clase de servicio diaconal. La otra indicación que tenemos de hombres en el servicio de caridad es Romanos 12:8, de nuevo, un pasaje que no es perfectamente claro en su interpretación

pero que probablemente se refiere a los diáconos.[9] Estas indicaciones esquemáticas en la Escritura pueden ser completadas con descripciones más recientes de los diáconos. Si bien gran parte del servicio de caridad en la antigua comunidad cristiana era dirigido desde el hogar, algunas necesidades no eran de fácil manejo para los hogares. Los diáconos administraban el cuidado comunitario de los necesitados. El obispo recibía contribuciones y las distribuía, con ayuda de los diáconos, a las viudas, huérfanos y otros necesitados. Los diáconos, trabajando bajo el obispo, se aseguraban de que se proveyera a la gente y distribuían recursos financieros y materiales a los que estaban en necesidad.

Dos pasajes, uno en Hechos y el otro en las epístolas pastorales, tratan de la actividad de las mujeres en el servicio de caridad. Hechos contiene la siguiente descripción de Tabitá:

> Ahora bien, había en Jope una discípula llamada Tabitá, que quiere decir Dorcás o Gacela. Era rica en buenas obras y en actos de caridad.
>
> (Hechos 9:36)

Sus obras de caridad o misericordia tenían algo que ver con la confección de ropa para los pobres (v. 39), y la forma en que las otras viudas se presentaron a su alrededor (v. 39) indica que probablemente era una de las viudas en la comunidad.[10] El segundo pasaje se da en 1 Timoteo y tiene que ver con la inscripción de las viudas. El texto dice:

> Honra a las viudas, a las que de verdad son viudas. Si una viuda tiene hijos o nietos, que estos aprendan primero a realizar sus deberes de piedad para con su propia familia y a corresponder a sus padres; porque esto es aceptable a los ojos de Dios. La que de verdad es viuda y queda sola, ha puesto su esperanza en Dios y continúa en súplicas y oraciones noche y día; pero la que vive entregada a los placeres está muerta, aunque viva. Ordena esto, para que sean irreprochables. Si alguien no cuida de los suyos, y especialmente de su propia familia, ha repudiado la fe y es peor que un infiel. Que la viuda que sea inscrita en el registro de las viudas no sea menor de sesenta años, que haya sido esposa de un solo marido; y debe tener el testimonio de sus buenas obras: haber criado bien a sus hijos, mostrado hospitalidad, lavado los pies de los santos, ayudado a los afligidos, y haberse dedicado a hacer el bien de todas las formas. Pero descarta a las viudas más jóvenes; porque cuando les asaltan los deseos contrarios a Cristo, quieren casarse y entonces incurren en condenación por haber faltado a su primer compromiso. Además de eso, aprenden a estar ociosas, yendo de casa en casa, y no solo ociosas sino también chismosas y entrometidas, hablando de lo que no deben. De modo que las viudas más jóvenes deben casarse, tener hijos y gobernar su casa, sin dar al enemigo ocasión alguna de hablar mal de nosotros. Pues algunas ya se han desviado siguiendo a Satanás. Si alguna mujer creyente tiene parientes que son viudas, que las atienda ella misma y no las cargue a la iglesia, a fin de que esta pueda atender a las que de verdad son viudas. (1 Tm 5:3-16)

Las viudas formaban un grupo u orden reconocido en la Iglesia primitiva. El pasaje revela que se inscribía a las viudas en un registro a fin de que pudieran ser apoyadas económicamente, pero también, que no a todas se les proveía ayuda de esta manera. El orden de las viudas tenía algunas otras funciones en la vida de la comunidad cristiana,

más allá de solo proveer para las viudas necesitadas. La descripción de la "que de verdad es viuda", en el versículo 5, deja claro que una parte central de la actividad de las viudas era la oración y la intercesión. Las descripciones del orden de las viudas en la antigua comunidad cristiana posterior al Nuevo Testamento confirman que la oración y la intercesión constituían una de las actividades más importantes de las viudas, si no la más importante. También, los criterios de una buena candidata incluían una reputación de obras de caridad. Una vez más, las descripciones más recientes del orden de las viudas confirman que ellas eran responsables de gran parte del servicio de caridad a los necesitados.[11]

Los diáconos y las viudas servían a los necesitados de diferentes maneras. En general, servían de un modo acorde con la diferencia —indicada en el capítulo cuatro— entre el proveedor y quien atiende la necesidad inmediata. Los diáconos, que eran hombres, tenían el papel de "proveedores". Supervisaban la ayuda dada a los necesitados en la comunidad, asegurándose de que se distribuyera el dinero, los alimentos y demás suministros. Las viudas servían a los necesitados de modo más inmediato: hacían ropa para ellos, atendían a los enfermos, visitaban las casas e informaban al obispo o a los diáconos cuando descubrían casos de necesidad. Tanto hombres como mujeres daban servicio de caridad, pero sus roles en este servicio eran diferentes. Esta diferencia de roles era análoga a la diferencia de roles en la familia.

Resumen

Hombres y mujeres servían por igual a la comunidad cristiana primitiva, ejerciendo la profecía, la enseñanza y el servicio de caridad. Son pocas las referencias en la Escritura sobre la actividad de las mujeres en estos servicios, pero tampoco hay muchas referencias acerca de hombres que sirvieran de esta manera. El Nuevo Testamento, simplemente, no describe con mucho detalle las actividades específicas que fortalecían a las primeras comunidades cristianas. La Escritura dedica más atención al servicio de los apóstoles y de los ancianos, como servidores cristianos en la comunidad primitiva. Pero, aun en el caso de estos, dice muy poco sobre las tareas específicas de su servicio, cómo pasaban un día típico y lo que hacían con las personas de las que eran responsables. Aunque las referencias neotestamentarias son escasas, no hay razón para dudar de que tanto hombres como mujeres enseñaban, profetizaban y daban servicio de caridad en las iglesias fundadas por Pablo. Ni tampoco hay razón para dudar de que lo mismo ocurriera en todas las primeras iglesias cristianas, en especial porque gran parte de nuestra evidencia más reciente del papel de las mujeres en el servicio cristiano se origina en fuentes siríacas y coptas, lo mismo que griegas y romanas.[12]

No podemos distinguir entre los roles de hombres y mujeres en la antigua comunidad cristiana si nos basamos en el tipo de actividades que realizaban. Como se mostró en el último capítulo, esto mismo se aplica en el caso de la familia cristiana antigua. Tanto en la familia como en la comunidad en su conjunto, la distinción importante está en la forma en que los roles estaban estructurados, no en el tipo de actividades que realizaban los hombres y las mujeres. Por ejemplo, no sería cierto decir que los que enseñaban y profetizaban eran los hombres, y que las que daban servicio de caridad eran las mujeres. Sin embargo, hay diferencias de roles en el servicio de hombres y mujeres en la comunidad cristiana. La enseñanza que daban las mujeres iba más dirigida a otras

mujeres o al hogar (por lo menos, a algunos en el hogar), y era ejercida dentro de las casas y no en público. Por su parte, los hombres eran responsables de la enseñanza al pueblo como un todo. También parecía haber una diferencia de roles en el servicio de caridad: el hombre (diácono) servía como "proveedor", y la mujer (viuda) atendía las necesidades inmediatas. Esta distinción es similar a la que observáramos en la familia. En resumen, hombres y mujeres se involucraban en estas distintas actividades de maneras diferentes, pero ninguna actividad estaba vedada a las mujeres.

Las mujeres en el servicio misionero y pastoral

En las primeras comunidades las diferencias de roles entre hombres y mujeres se basaban, sobre todo, en la forma en que estaban estructurados los servicios. Desde el principio, los cristianos ocuparon puestos reconocidos dentro de la comunidad a medida que trabajaban en la difusión del evangelio y el fortalecimiento del pueblo cristiano. Muchas discusiones se han centrado en cómo llegaron a existir estos puestos y cómo funcionaban. La mayor parte de las discusiones va más allá del alcance de este libro. Aquí, el interés principal es considerar cómo se ordenaron estos puestos en términos de las diferencias de roles de hombres y mujeres. Esta sección tratará del servicio de las mujeres como diaconisas y trabajadoras misioneras en la Iglesia primitiva, y examinará, en particular, el reconocimiento considerable que recibían como personas que tenían un puesto importante en el servicio comunitario. Este capítulo tratará luego sobre el tipo de responsabilidad reservado a los hombres dentro de la comunidad cristiana. Finalmente presentará un resumen del patrón global de los roles de hombres y mujeres en el servicio comunitario.

Para comenzar, hay que reconocer la diferencia entre la forma en que el servicio cristiano era llevado a cabo en la Iglesia primitiva y la forma en que es realizado en la Iglesia contemporánea. El patrón actual de servicio cristiano —en el que unos miembros de la iglesia se ofrecen voluntariamente para servir en comités, enseñar escuela dominical o catecismo y trabajar en otros proyectos en su tiempo libre— es un invento totalmente moderno.

En primer lugar, los hombres y las mujeres en los primeros siglos de la Iglesia cristiana tenían muy poco "tiempo libre". Pasaban la mayor parte de su tiempo en tareas en la casa que, en su mayoría, eran de naturaleza económica. La mayor parte de la vida cotidiana se vivía en el hogar, y gran parte de la vida se concentraba en las tareas básicas de subsistencia. Incluso los ricos pasaban la mayoría de su tiempo en la casa (lo que hoy en día podría denominarse una finca), y se interesaban, más que la gente pudiente de hoy, en la organización de tareas productivas.

De modo que el "servicio cristiano", en los primeros siglos, tiene que entenderse como algo que se realizaba en el contexto del hogar. El hogar antiguo, mucho más que la mayoría de los hogares de hoy, cargaba con la responsabilidad por la crianza cristiana, la evangelización y el cuidado de los necesitados. La ayuda que la mayoría de los cristianos daban hacia afuera del hogar consistía, sobre todo, en contribuciones materiales y económicas, que venían del trabajo realizado dentro del ámbito del hogar. En consecuencia, la mayor parte del "servicio" de los primeros cristianos debe describirse en términos de la familia, no en términos de comités, servicios voluntarios en la iglesia u otros rasgos de la vida eclesial moderna. El servicio cristiano de la mayoría de las

mujeres se describió cuando considerábamos el papel de la esposa, en el capítulo tres. Los hombres asumían un papel mayor fuera del hogar, en la vida de la comunidad, pero incluso ellos actuaban más como hombres a la cabeza de sus hogares que como personas que desempeñaban un servicio comunitario especial. El servicio cristiano de la mayoría de los hombres se describe de este modo, también, en el capítulo tres.

Una segunda diferencia en el servicio cristiano es que dentro de la comunidad cristiana primitiva había un menor número de personas en puestos reconocidos que en la Iglesia de hoy. Muchas Iglesias cristianas actuales tratan de dar a la mayoría de sus miembros activos alguna posición reconocida de servicio en las funciones de la Iglesia. Principalmente se trata de trabajos en comités, proyectos de servicio, programas de enseñanza y actividades de ese estilo. Como hemos visto, pocos cristianos en los primeros tiempos servían de esa forma; más bien servían en el contexto de su vida cotidiana en sus hogares. Por otra parte, los puestos en las primeras comunidades eran vitalicios, más variados y más importantes para la vida de la comunidad. Había un "clero", en el amplio sentido de la palabra, más grande y más variado que a lo que estamos acostumbrados hoy en día. Había más ancianos, diáconos y diaconisas, y, algunos siglos después, había más personas en "órdenes menores", tales como exorcistas y lectores. La comunidad cristiana antigua parece haber dado posiciones especiales de servicio comunitario a menos personas, pero las posiciones eran más importantes. Lo que es más, la Iglesia antigua parece haber establecido dichos puestos únicamente para llenar necesidades que no podían ser atendidas por los cristianos en su vida diaria. La comunidad estaba organizada de tal manera que la mayor parte del trabajo comunitario de evangelización y de edificación del pueblo cristiano fuera realizado por todas las personas, normalmente en el contexto de su vida en el hogar. En síntesis, las posiciones reconocidas de servicio cristiano en la Iglesia primitiva no eran lo que los cristianos actuales podrían llamar el servicio de todos los miembros del pueblo cristiano. Más bien, eran puestos especiales dentro del pueblo cristiano, que proporcionaban orden y organización a la vida entera de la gente.

Las mujeres como trabajadoras misioneras

La Iglesia primitiva era muy activa en sus esfuerzos misioneros. Las comunidades cristianas de ese tiempo enviaban a muchos trabajadores misioneros que salían de sus propias comunidades a plantar nuevas comunidades en áreas donde no había Iglesia cristiana. Si bien es sabido que hubo mucha actividad misionera durante el período del Nuevo Testamento, solo existe una descripción de cómo funcionaba un esfuerzo misionero. Se trata de la narración sobre Pablo y sus colaboradores en los Hechos y en el corpus paulino. Pablo trabajaba con un equipo considerable de hombres y mujeres a muchos de los cuales se les menciona por nombre.[13] El propio Pablo tenía el título de apóstol. Este título se les dio a veces a sus más prominentes colaboradores, Bernabé (Hechos 14:14), con quien compartía la autoridad mientras trabajaban juntos, y Silas y Timoteo (1 Ts 2:6). La expresión "apóstol" tiene un significado parecido al de "misionero". Un apóstol era un enviado, un emisario, en este caso, un emisario de Jesucristo con su palabra de salvación.[14] Más adelante consideraremos el puesto de "apóstol". Aquí el interés gira en torno a aquellos que podrían ser calificados como

"trabajadores apostólicos" o "trabajadores misioneros": aquellos que trabajaban en la Iglesia primitiva para traer a otros a la fe cristiana y para fundar iglesias.

Hombres y mujeres por igual fueron trabajadores misioneros en la Iglesia primitiva. Pablo trabajó con muchas mujeres. El último capítulo de Romanos, el capítulo que contiene los saludos de Pablo, incluye los nombres de muchas mujeres que fueron colaboradoras suyas:

> Les recomiendo a Febe, una diaconisa de la iglesia en Cencreas, para que la reciban en el Señor, como es propio de los santos, y la asistan en todo lo que pueda requerir de ustedes, porque ella ha sido una ayuda para muchos, incluso para mí mismo. Saluden a Prisca y Áquila, mis colaboradores en Cristo Jesús, que arriesgaron sus cabezas por mi vida, a quienes no solo yo sino todas las Iglesias de la gentilidad se lo agradecemos; saluden también a la iglesia en su casa. Saluden a mi querido Epéneto, que fue el primer converso en Asia para Cristo. Saluden a María, que ha trabajado duro entre ustedes. Saluden a Andrónico y Junias, mis parientes y compañeros de prisión; son hombres notables entre los apóstoles, y estaban en Cristo antes que yo … Saluden a Trifena y Trifosa, que se han esforzado por el Señor. Saluden a la amada Pérside, que ha trabajado duro en el Señor. (Rm 16:1-7, 12)

Pablo menciona a dos colaboradoras más, en Filipenses:

> Ruego a Evodia y ruego a Síntique que se pongan de acuerdo en el Señor. Y también te pido a ti, verdadero compañero, que ayudes a estas mujeres, porque han trabajado lado a lado conmigo por el evangelio, junto con Clemente y el resto de mis compañeros de trabajo, cuyos nombres están en el libro de la vida.[15] (Flp 4:2-3)

Priscila (o Prisca) es una mujer que recibe mención particular por parte de Pablo. No solo se la saluda en el pasaje en Romanos 16 arriba transcrito, sino que también es mencionada en Hechos 18, 1 Cor 16:19 y 2 Tm 4:19. Ella y su esposo trabajaban juntos con Pablo en la obra de evangelización, probablemente el único equipo de marido y mujer que se menciona en todo el Nuevo Testamento.[16] El nombre de Priscila se menciona con frecuencia delante del de su esposo, lo que posiblemente indica que ella era más prominente que él en la labor misionera.[17] Es muy posible que ella fuera la principal colaboradora femenina en el equipo de Pablo, y quizás tenía una mayor prominencia que su esposo en el trabajo en general. Pablo parece haber contado bastante con ambos, y los dos fueron determinantes en la instrucción de Apolo, que llegó a ser un importante trabajador misionero.

El Nuevo Testamento no brinda una imagen detallada de cómo servían los hombres y las mujeres misioneros. Al parecer habrían trabajado juntos en equipo. Sin embargo, no se deben leer los relatos neotestamentarios sobre la obra misionera con base en imágenes formadas por la vida cristiana contemporánea. No hay razón para creer que las mujeres misioneras predicaran a multitudes, públicamente, a la manera de algunas evangelistas pentecostales como Aimee Semple McPherson o Mary Woodworth-Etter.[*] La evidencia

[*]Aimee Elizabeth Semple McPherson (cuyo apellido de soltera era Kennedy), nacida cerca de Ingersoll, Ontario, Canadá (1890 – 1944), fue una evangelista pentecostal, fundadora de la Iglesia Cuadrangular.

del siglo inmediatamente siguiente al tiempo de los apóstoles indica que las mujeres servían según un patrón consecuente con la diferenciación, ya descrita, de los roles masculino-femenino. Clemente de Alejandría describe la obra de las mujeres de la siguiente manera:

> Los apóstoles, dedicándose incansablemente a la obra de la evangelización, conforme a su ministerio, se hacían acompañar de mujeres, no como esposas sino como hermanas, para participar del ministerio que estas brindaban a las mujeres en sus hogares: por la actividad de ellas, la enseñanza del Señor llegaba hasta los aposentos de las mujeres sin provocar sospecha.

Con la expresión "aposentos de las mujeres" (*gynaikōnîtis*), Clemente se está refiriendo a las habitaciones de las mujeres en las diferentes casas. Está indicando que las mujeres misioneras evangelizaban y cuidaban de otras mujeres, y lo hacían principalmente en los hogares de estas. El testimonio de Clemente se ve confirmado por el escrito apócrifo *Hechos de Pablo*, una obra que no puede ser utilizada, con ninguna certeza, como una fuente sobre la vida de Pablo, pero que se puede usar aquí como una confirmación de las afirmaciones de Clemente. Los *Hechos de Pablo* describen de la manera siguiente cómo Tecla evangelizó a Trifena:

> Entonces Tecla entró con ella y descansó en su casa por ocho días, instruyéndola en la palabra de Dios, al punto de que la mayoría de las criadas también creyeron; y hubo gran gozo en la casa.[18]

La obra de evangelización de Tecla era realizada entre las mujeres y en los aposentos de las mujeres en sus hogares. En conclusión, el escenario completo del trabajo misionero en los primeros tiempos es de un grupo de colaboradores —hombres y mujeres en conjunto— que funcionan bajo la dirección de uno o dos apóstoles. Los hombres se enfocaban en los hombres, las mujeres se enfocaban en las mujeres, trabajando principalmente con ellas en las casas de estas.

La diaconisa y la viuda

Había tres puestos de servicio reconocidos en la comunidad cristiana durante los primeros cuatro siglos de la Iglesia: anciano/obispo, diácono y diaconisa. Los ancianos, o el obispo y los ancianos, eran los líderes de la comunidad cristiana. No es claro cuán pronto la expresión "obispo" ("supervisor") comenzó a ser reservada para designar al jefe de los ancianos y de la comunidad. Tampoco tenemos clara la naturaleza de la relación entre el obispo y los ancianos en las primeras comunidades cristianas donde hubo una distinción claramente expresada entre esos dos puestos. No obstante, los ancianos siempre fueron parte del cuerpo de gobierno de la comunidad cristiana, aun allí donde se enfatizaba fuertemente el papel del obispo como cabeza de la comunidad.

Maria Beulah Woodworth-Etter, estadounidense, nacida en Lisbon, Ohio (1844 –1924), fue una evangelista, predicadora y organizadora de cultos de sanaciones de fe. Su ministerio fue importante en el pentecostalismo. [Nota del traductor].

Los diáconos eran un grupo de hombres que servían como extensiones del obispo (o de los ancianos).[19] Eran los servidores de la comunidad, pero más en el sentido de administradores que en el sentido de sirvientes u obreros. Trabajaban bajo el obispo, y se les daba una responsabilidad significativa en el ordenamiento y la organización de la vida de la comunidad. Los diáconos no eran parte del cuerpo de gobierno de la comunidad, pero eran una parte reconocida y respetada del liderazgo de la comunidad. Eran las extensiones del obispo, de modo que amplificaban la capacidad de este último para organizar la vida comunitaria y atender las necesidades en la comunidad.

El tercer puesto reconocido dentro de la comunidad cristiana antigua era el de diaconisa. Hay evidencias claras de la existencia de diaconisas como parte aceptada del orden de la comunidad cristiana, desde mediados del siglo III en adelante. Ese cargo continuó siendo importante durante los primeros siglos y fue desapareciendo en la Iglesia de Occidente a principios de la Edad Media.[20] El origen del puesto de diaconisa es objeto de debate. Algunos sostienen que se desarrolló hacia finales del siglo II; otros arguyen que se puede encontrar ya en las Escrituras.[21] El punto de vista de que la posición de diaconisa se puede encontrar en las Escrituras parece tener un fundamento más fuerte. Esto es así, si consideramos que el rol de diaconisa en las primeras comunidades cristianas es instructivo para el rol de las mujeres en el servicio comunitario, aunque el puesto como tal no se desarrollara por completo sino hasta una época posterior. La diaconisa ocupaba un puesto importante en la comunidad cristiana primitiva, y el rol de diaconisa muestra cómo una posición reconocida de liderazgo en la comunidad cristiana podía funcionar en el período del Nuevo Testamento, o por lo menos, entre cristianos que seguían el mismo enfoque de roles de hombres y mujeres que el de la primera generación de discípulos.

El pasaje del Nuevo Testamento que parece referirse más claramente a las diaconisas se encuentra en 1 Timoteo. Este pasaje es parte de una sección de la epístola que expone cómo se debe escoger a las personas que ocuparán diversos puestos en el cuidado de la casa de Dios. La sección comienza con los criterios para el puesto de supervisor (obispo/anciano), y luego sigue de esta manera:

> Los diáconos, de igual modo, deben ser serios, sin doblez, no adictos al mucho vino, no avariciosos; deben guardar el misterio de la fe con una conciencia limpia. Y que primero sean puestos a prueba; entonces, si demuestran ser irreprochables, que sirvan como diáconos. Las mujeres, de igual modo, deben ser serias, no calumniadoras sino sobrias, fieles en todas las cosas. Que los diáconos sean casados una sola vez, y que gobiernen bien a sus hijos y a su casa; porque los que sirven bien como diáconos alcanzan para sí mismos una posición honrosa y una gran confianza en la fe de Cristo Jesús. (1 Tm 3:8-13)

Este pasaje usa la palabra griega *diákonoi*. Esta palabra se puede traducir ya sea como "diáconos" (literalmente: "servidores") o como "diáconos y diaconisas". (La traducción literal de diaconisas es "servidoras".) El versículo que comienza con "las mujeres, de igual modo" es de especial interés aquí. Hay dos interpretaciones principales de este versículo. Una perspectiva entiende que el versículo hace referencia a las esposas de los diáconos (puesto que la palabra para "mujeres" podría también traducirse "esposas"). La segunda perspectiva entiende el versículo como una referencia a diaconisas, mujeres que

eran escogidas para una posición particular de servicio en la comunidad. El principal apoyo para el primer punto de vista viene de lo escasas que son las referencias a las diaconisas antes del siglo III. El único apoyo para dicha visión en el pasaje mismo es, si se quiere, la extraña colocación de un versículo sobre diaconisas en una sección que parece referirse primariamente a los diáconos. Sin embargo, el pasaje mismo apunta a interpretar el versículo como una referencia a diaconisas. Si el versículo se refiriera a las esposas de los diáconos, el escritor hubiera usado probablemente la expresión "sus mujeres (esposas), en lugar de "las mujeres". Aún más, si este versículo hiciera referencia a las esposas de los diáconos, uno esperaría encontrar una mención paralela de las esposas de los ancianos, en el estudio anterior sobre la escogencia de ancianos. No hay tal mención. Finalmente, la colocación algo extraña del versículo, en un pasaje referente principalmente a otro asunto, no se aparta del estilo de 1 Timoteo como un todo. En síntesis, el peso de la evidencia sugiere que 1 Tm 3:11 se refiere a las diaconisas. [22]

El segundo pasaje que parece referirse al puesto de diaconisa está en Romanos 16, el pasaje sobre Febe. En la versión inglesa RSV ("Revised Standard Version") estos versículos contienen lo siguiente:

> Les recomiendo a nuestra hermana Febe, una diaconisa de la iglesia en Cencreas, para que la reciban en el Señor, como es propio de los santos, y la asistan en todo lo que pueda requerir de ustedes, porque ella ha sido una ayuda [lit. "ayudadora"] para muchos, incluso para mí mismo. (Rm 16:1-2)

Sin duda, Febe era una persona de cierta importancia en la comunidad cristiana primitiva. Hay cierta discusión en torno a si ella era una diaconisa.[23] La frase clave podría también traducirse como "Les recomiendo a nuestra hermana Febe, una servidora de la iglesia de Cencreas". Además, el pasaje podría ser interpretado simplemente como una recomendación por su servicio fiel en la comunidad cristiana, más que como una afirmación de que ella tuviera un puesto reconocido como diaconisa. La palabra "servidora" podría, incluso, referirse a las responsabilidades de Febe como colaboradora misionera de Pablo, quizás alguien que él había asignado a Cencreas, más que a su servicio como diaconisa.[24] Sin embargo, la distinción entre trabajadora misionera y diaconisa es bastante tenue; puesto que un apóstol podía ser considerado un anciano (1 Pe 5:1), sus principales colaboradoras femeninas probablemente podrían ser consideradas diaconisas (servidoras), si es que dicho puesto existía en tiempos del Nuevo Testamento. Pablo también describe a Febe como una "ayudadora", pero esta descripción agrega poco a nuestra comprensión. La palabra griega (*prostátis*) se usa solo una vez en el Nuevo Testamento. Muchos comentaristas han sugerido que *prostátis* significaba algo así como "patrocinadora", y que Febe era entonces una mujer rica que se distinguía por sus acciones de caridad y por su contribución económica.[25] Aun así, la palabra no es suficiente como para decidir que Febe era una diaconisa, ya que una patrocinadora podría o no ocupar ese cargo de servicio. La indicación más fuerte dentro del texto, de que Febe de hecho era una diaconisa, es el tono oficial de la frase con la que Pablo la identifica: "una servidora/diaconisa de la iglesia de Cencreas".

En resumen, Rm 16:1-2, junto con 1 Tm 3:11, da un apoyo significativo a la visión de que el puesto de diaconisa existió entre los cristianos en tiempos del Nuevo Testamento. Al no haber en las Escrituras otra referencia a las diaconisas fuera de Rm

16:1, sería difícil sostener entonces que Febe fuera una diaconisa. Sin embargo, con el versículo de 1 Tm 3:11, hay cierta posibilidad de que Febe sí lo fuera.

El Nuevo Testamento no da una visión clara de lo que pueden haber hecho las diaconisas. Aun si Febe fuera una "patrocinadora", no hay certeza de que esto formara parte de su servicio como diaconisa. Para entender el papel de diaconisa hay que fijarse en períodos posteriores, que proveen descripciones más claras de las diaconisas y de sus funciones en la comunidad cristiana. La primera de estas descripciones viene de principios del siglo III, y un número de otras descripciones viene de los dos o tres siglos siguientes. Estas descripciones de las diaconisas varían en ciertas formas interesantes, pero un examen de estas variaciones excedería el alcance de este capítulo.[26] Su propósito solo exige una descripción general del tipo de actividades que las diaconisas realizaban durante los comienzos de la Iglesia cristiana.

Primero, las diaconisas cuidaban principalmente a las mujeres. La *Didascalia Apostolorum*, la fuente completa más temprana sobre el papel de diaconisa, afirma esto muy claramente:

> Por lo tanto, ¡oh Obispo!, nombra para ti obreros de justicia y asistentes que te ayuden a traer vida a tu pueblo, escogiendo a aquellos que te agraden de entre todo el pueblo. El hombre que sea escogido, lo será para hacer las numerosas cosas que son necesarias. La mujer, para el servicio a las mujeres. [27]

En su cuidado de las mujeres, las diaconisas desempeñaban una gran variedad de servicios. [28] Ayudaban en el entierro y bautismo de las mujeres. Instruían a las mujeres, especialmente a las catecúmenas. Cuidaban de las enfermas en los hogares de estas, visitaban a los pobres, e informaban al obispo y a los ancianos acerca de la condición de la gente. Las diaconisas eran intermediarias entre las mujeres y los líderes de la comunidad, presentando a menudo ante el obispo las necesidades de las mujeres. Finalmente, en algunas comunidades presidían en la sección femenina de la asamblea.

Tanto el orden de las viudas como la posición de diaconisa eran puestos reconocidos de las mujeres en la antigua comunidad cristiana. La relación entre esos dos puestos sigue siendo incierta.[29] Algunos textos antiguos hacen una clara distinción entre diaconisas y viudas. En otras fuentes la distinción prácticamente desaparece, con algunas viudas (o todas) desempeñando la clase de servicios que otras fuentes atribuyen a las diaconisas. Esta observación es importante, porque muestra el alcance de una posición reconocida de servicio cristiano para mujeres en la comunidad cristiana primitiva. El orden de viudas tenía un "rango eclesiástico". Aun en comunidades donde no existe evidencia clara de un orden de diaconisas, parecía haber un orden de mujeres —las viudas— que servían a la comunidad y que recibían honor junto con los ancianos y los diáconos como parte del "liderazgo" de la congregación. Aunque hay cierta duda de si el puesto de diaconisa existía en todas partes en la Iglesia primitiva, parece no haber duda de que algunas mujeres —diaconisas o viudas— tenían una posición reconocida dentro del "liderazgo" de la comunidad. El honrarlas por dicha posición parece haber sido algo universal en los primeros siglos del pueblo cristiano.

Para poder entender el significado completo de la posición de diaconisa en la comunidad cristiana primitiva, se debe comprender cómo se relaciona esta posición con la de diácono y anciano. En primer lugar, la diaconisa era la versión femenina del

diácono.[30] Como lo afirma la *Didascalia Apostolorum*, arriba citada, la diaconisa, como el diácono, es escogida para trabajar bajo el obispo como una asistente. Ambos son servidores de la comunidad, y sirven como extensiones del obispo, actuando bajo su dirección. La *Tradición apostólica* afirma que los diáconos son escogidos "para el servicio del obispo". Eran escogidos para servir a la comunidad, no como cabezas por sí mismos, sino como hombres y mujeres disponibles al obispo para cualquier servicio que se necesitara.[31] Al igual que el diácono, la diaconisa ocupaba una posición reconocida dentro de la comunidad cristiana. Al igual que el diácono, ella no era una de las cabezas de la comunidad, sino que servía como una extensión del obispo y de los ancianos. Un "servidor" puede ejercer considerable autoridad, pero una autoridad delegada por el "amo" y que se deriva de este.

Aunque diáconos y diaconisas ocupaban posiciones paralelas, no funcionaban en formas idénticas. El título de "diácono" o "diaconisa" se refiere principalmente a la relación de una persona con el obispo y los ancianos, no a su función. Los diáconos y las diaconisas eran servidores del obispo para la comunidad. Servían en una variedad de formas, como los sirvientes en una gran casa familiar, desempeñando funciones que iban desde las de un administrador a cargo de toda la casa, hasta las de mandadero. La palabra "servidor" designa la relación de la persona con el amo y la casa, no las responsabilidades de la persona. En ciertos sentidos, las funciones realizadas por la diaconisa correspondían con las realizadas por el diácono, pero en otras formas correspondían con las funciones de los ancianos. En cierto modo, la diaconisa era una líder femenina que desempeñaba la función de un anciano responsable por las otras mujeres. No tenía la misma clase de autoridad que un anciano, pero cuidaba e instruía a las demás mujeres en formas que se asemejaban más al cuidado de un anciano por la comunidad que lo que se asemejaban a la función de un diácono. Aún más, hay ciertas indicaciones de que la Iglesia primitiva asociaba explícitamente el servicio de la diaconisa con el servicio del anciano. Epifanio de Salamina afirma que, en los asuntos que afectan a las mujeres, el orden eclesiástico se extiende a la diaconisa.[32] Con la segregación por sexos de la vida comunitaria en las comunidades monásticas, el "gobernante" de los monasterios de hombres (que hoy es llamado "abad") era usualmente un presbítero ordenado (anciano), y podía hacerse referencia a él como "el presbítero" de la comunidad. De igual forma, la "gobernante" de la comunidad de las mujeres (una abadesa) era usualmente una diaconisa.[33] De ahí que la posición de diaconisa era vista en el movimiento ascético como algo análogo a la del anciano. En síntesis, la posición de diaconisa puede ser vista apropiadamente como la posición femenina que corresponde tanto a la del anciano como a la del diácono. Desempeñaba servicios que tanto los ancianos como los diáconos realizaban. Aunque la diaconisa nunca tuvo la autoridad o la responsabilidad independiente de un anciano, salvo que estuviera cuidando de un grupo solamente de mujeres, ella era, en ciertos aspectos, el anciano femenino de la comunidad.[34]

La historia y el desarrollo de la posición de diaconisa (y viuda) en la antigua comunidad cristiana es compleja e incierta. Sin embargo, unos cuantos hechos clave se perfilan claramente. Había una posición reconocida de liderazgo para las mujeres en la antigua comunidad cristiana, originada probablemente desde los tiempos del Nuevo Testamento, pero con seguridad un siglo después. La diaconisa puede haber realizado funciones más o menos diferentes en distintas épocas y lugares, pero, junto con la viuda, jugaba un papel importante de liderazgo en la comunidad, especialmente entre las

mujeres, y ocupaba un lugar de honor. La Iglesia primitiva no tuvo un liderazgo únicamente masculino, como ha sido lo común en gran parte de la Iglesia occidental en épocas más recientes.

En cierto modo, el rol de la diaconisa en la comunidad es análogo al rol de la madre en la familia. La analogía, sin embargo, es limitada. La palabra "madre" implica una relación con el "padre" (obispo o anciano) que la diaconisa no tenía, a no ser que estuviera casada con un obispo o anciano. La evidencia indica que usualmente las diaconisas no eran las esposas de los ancianos. Una segunda limitación de la analogía es que la diaconisa no tenía ninguna autoridad sobre los hombres en la comunidad, mientras que la madre es la segunda cabeza de la familia, y debe ser honrada y obedecida por sus hijos varones. En todo caso, la analogía entre diaconisa y madre es esclarecedora. La diaconisa cuida de las mujeres de la manera en que la madre cuida de las hijas. Al mismo tiempo, el orden de las viudas (y quizás las diaconisas) desempeña una función en el servicio caritativo, análoga a la función de la madre en la familia. Más aún, la diaconisa tiene un puesto de honor en la comunidad como la madre en la familia, y recibe el respeto de hombres y mujeres. En otras palabras, existía un puesto reconocido para las mujeres en el liderazgo de la antigua comunidad cristiana, que era, en ciertos aspectos importantes, similar a la posición de la madre en la familia.

Los hombres y los puestos de gobierno

Aunque en la antigua comunidad cristiana tanto hombres como mujeres enseñaban, profetizaban, realizaban servicios de caridad y ocupaban puestos reconocidos, había claras diferencias en sus roles. La forma más útil de definir la diferencia de los roles de hombres y mujeres en el servicio comunitario no es hacer una lista de las actividades prohibidas a las mujeres, o afirmar que las mujeres no tenían posiciones de liderazgo en la comunidad. Una característica clave de esa diferencia de roles consistía en el hecho de que los puestos de autoridad gubernativa eran ocupados por hombres y que, cuando las mujeres ejercían autoridad, lo hacían en subordinación a un hombre y normalmente sobre otras mujeres o en el hogar.

Puestos de gobierno

Al estudiar las cuestiones de liderazgo entre los primeros cristianos hay que entender que la comunidad cristiana era una clase particular de agrupación humana, y que las relaciones que los primeros cristianos formaban entre ellos eran muy diferentes a las relaciones existentes entre los cristianos hoy en día. Los puestos de liderazgo difieren bastante, dependiendo del tipo de interacción que hay en el grupo y del tipo de función que desempeña el líder. Algunas de estas características de la comunidad primitiva ya han sido mencionadas, y se estudiarán más en el capítulo ocho. Los primeros cristianos se consideraban a sí mismos una nación o un pueblo, una comunidad con patrones de relaciones comprometidas. Sus normas culturales eran diferentes de las de aquellos que los rodeaban, y tenían sus propios tribunales y autoridades de gobierno.

En comparación con esto, la Iglesia contemporánea, desde el punto de vista sociológico, es más una institución religiosa que un pueblo o una comunidad. La vida de los cristianos contemporáneos se expresa principalmente en diversos proyectos y

actividades, centradas alrededor del edificio de la iglesia. Gran parte de esta actividad consiste en enseñanza. La mayoría de las iglesias ofrecen un sistema de clases modelado según la práctica educativa moderna. Incluso, la asamblea congregacional con el sermón suele ser evaluada según su función educativa. Las acciones sacramentales son vistas con frecuencia como servicios ofrecidos por una institución, más que como expresiones de una vida comunitaria que también edifican y fortalecen esa vida. Normalmente las relaciones personales son pocas, y se forman simplemente porque los cristianos son miembros de la iglesia y el compromiso que comparten es primariamente con la iglesia. Cuando los cristianos contemporáneos forman relaciones personales, estas son motivadas principalmente por atracción personal, intereses comunes, compatibilidad y otros factores esencialmente ajenos a su membresía eclesial común. La membresía eclesial, en el mejor de los casos, provee la ocasión para que haya contacto entre ellos. Claro está, estas afirmaciones no se aplican a todas las Iglesias por igual. Algunas Iglesias, especialmente las de minorías étnicas, e Iglesias evangélicas y pentecostales más pequeñas, conservan muchos elementos de vida comunitaria. Sin embargo, en la mayoría de las Iglesias en el mundo occidental, los elementos institucionales predominan sobre los elementos comunitarios. Lo que se daba entre los primeros cristianos era lo contrario de esto. Como todas las comunidades, las primeras iglesias tenían sus estructuras institucionales, pero el tipo de institución que la gente contemporánea da por un hecho era raro, y existía únicamente en ciertas situaciones gubernativas y militares, y no era característico de la vida conjunta de los cristianos en la antigüedad.[35]

En una agrupación comunitaria como la de los primeros cristianos, el liderazgo general de la comunidad gobernaba al pueblo. Los cabezas de las comunidades cristianas funcionaban de una manera similar a la de los padres en una familia; no trataban a los miembros comunitarios como niños, pero sí los gobernaban y dirigían de manera personal. Gobernaban (cuidaban) a la gente. Les enseñaban y velaban por sus vidas. Cuando los miembros de la comunidad se encontraban en necesidad, los ancianos veían que se atendiera la necesidad. Cuando las vidas de los miembros comunitarios no se conformaban con el modo de vida del Señor, los cabezas trataban la cuestión personalmente con esos miembros. Si se daba una transgresión importante, los ancianos disciplinaban a la persona. Ellos gobernaban y conducían a las personas, no a la institución.

En contraste con esto, los líderes de la mayoría de las Iglesias modernas se interesan más directamente por la institución que por la gente, y su liderazgo comprende sobre todo la administración, la toma de decisiones y la formación de opiniones. Las vidas de la gente son un asunto privado. El líder dará consejo si alguien lo solicita. Iniciará un programa para los que quieren hacer algo con ganas suficientes como para apuntarse y participar. De este modo, el líder provee servicios para algunos individuos cuando expresan un interés personal. La autoridad de los líderes de la Iglesia abarca la institución —las actividades comunes— pero no las vidas de los miembros de la Iglesia. Los líderes pueden influir en la dirección de las vidas de sus miembros por medio de actividades educativas, pero sus principales funciones autoritativas son, o administrativas, o de establecimiento de políticas para la institución (toma de decisiones de presupuestos, contratación de personal, tipos de programas a utilizar, etc.). Esto no es una crítica de las estructuras eclesiásticas modernas, pues a veces hay buenas razones que subyacen tras su forma actual; estos comentarios son, simplemente, una descripción de las diferencias

entre las instituciones eclesiales modernas y la antigua comunidad cristiana. El tener conciencia de estas diferencias hace posible leer los documentos del Nuevo Testamento con mayor claridad.

El papel de los líderes de la Iglesia primitiva como gobernantes del pueblo se perfila en los nombres que se daban a sus puesto. Los títulos más comunes para referirse a estos hombres eran los de ancianos (presbíteros) y supervisores (obispos). Otros títulos incluían gobernadores, presidentes y pastores: palabras tomadas en su mayoría del gobierno secular en el mundo del Nuevo Testamento y referentes a personas con autoridad gubernativa. "Ancianos" era una expresión común para referirse al cuerpo de gobierno de una villa o nación. El título de "gobernadores", similar al utilizado para referirse a Poncio Pilato y otros procuradores romanos en el Nuevo Testamento, se aplicaba también a los ancianos cristianos.[36] "Pastores" no era una palabra sentimental de afecto, sino más bien un término empleado para referirse a los gobernadores de Israel en el Antiguo Testamento; connotaba una función de gobierno cuando se refería a los ancianos cristianos. Los ancianos cristianos pretendían gobernar al pueblo en un modo de vida y esperaban que su autoridad fuera respetada y abrazada. La palabra que se empleaba en el Nuevo Testamento para referirse a la relación del pueblo con sus gobernadores en la comunidad cristiana es la misma que hemos considerado en las relaciones de la familia: "subordinación". A los primeros cristianos se les exhortaba a subordinarse a quienes estaban sobre ellos en el Señor.[37] Existía un orden en la comunidad cristiana en el que los niños se subordinaban a sus padres, las esposas a sus esposos, el cabeza de familia a los ancianos, según ciertos puntos de vista los ancianos al anciano presidente u obispo, y todo el cuerpo de Cristo a Cristo, su cabeza.[38] Los cristianos no estaban subordinados a Cristo simplemente como individuos, sino también como un todo ordenado, unificados y capaces de funcionar juntos como un organismo.[39] El ideal que respaldaba el orden en la comunidad es el mismo ideal del que se trató en el capítulo primero: estos distintos individuos eran llamados a ser una nueva persona, una comunidad unida con el Señor y entre ellos, y capaces de funcionar como seguidores del Señor de un modo tan cercano y unificado que podían ser considerados su cuerpo. Clemente de Roma, que escribe en el año 90 d.C., provee una imagen de la comunidad cristiana subordinada a sus ancianos, que resume este punto en palabras de alguien entrenado por los apóstoles:

> Militemos, pues, hermanos, con todo fervor, bajo sus órdenes intachables. Consideremos a los que se alistan bajo las banderas de nuestros emperadores. ¡Con qué disciplina, con qué prontitud, con qué sumisión ejecutan cuanto se les ordena! No todos son prefectos, ni todos tribunos, ni centuriones ni quincuagenarios[*], y así de los demás grados, sino que cada uno en su propio orden ejecuta lo mandado por el emperador y por los jefes superiores. Los grandes no pueden subsistir sin los pequeños ni los pequeños sin los grandes. En todo hay cierta templanza y en ello radica la utilidad[+]. Tomemos el ejemplo de nuestro cuerpo: la cabeza sin los pies no es nada y nada son igualmente los pies sin la cabeza. Y es que los miembros más

[*] En la versión usada por el autor, la traducción sería así: "No todos ellos son mariscales, generales, coroneles, capitanes". [N. del T.]

[+] Ídem: "Cada organismo está compuesto de varios elementos diferentes y esto asegura su propio bien". [N.del T.]

> pequeños de nuestro cuerpo son necesarios y útiles al conjunto, y todos conspiran y todos se ordenan de consuno a la conservación de todo el cuerpo. Ahora, pues, consérvese íntegro nuestro cuerpo en Cristo Jesús, y sométase cada uno a su prójimo, conforme al puesto en que fue colocado por su gracia.[±] [40]

El gobierno en la antigua comunidad cristiana, al igual que el gobierno entre los judíos y en el mundo grecorromano (aunque en menor grado), implicaba gobernar a seres humanos, e involucraba una relación personal y subordinación personal. Aun cuando no hubiera familiaridad personal, existía un elemento de lealtad personal (o deslealtad y rebelión) hacia el gobernante, que a menudo está ausente en las sociedades contemporáneas. El papel de los ancianos en la comunidad cristiana se asemejaba al papel del padre en la familia. En una sociedad orientada funcionalmente, el liderazgo, por lo común, opera de una manera administrativa, y se enfoca en descripciones de puestos, listas de funciones y personal calificado disponible, más que en los roles y las cualidades personales. Por ejemplo, un debate actual sobre la necesidad de más enseñanza en la Iglesia cristiana es probable que gire en torno a la cuestión de quién está calificado para enseñar. Los cristianos contemporáneos separarían las funciones de enseñanza de la función de liderazgo comunitario. En contraste con esto, en la Escritura la enseñanza se da en el contexto de una relación. Los ancianos enseñaban como padres de familias, no como maestros modernos de clase. Instruían con autoridad a los miembros de la comunidad acerca de cómo debían vivir, y esperaban receptividad y buena disposición.

De forma similar, los primeros cristianos estaban mucho menos preocupados que nosotros por cuestiones de representación y desarrollo de políticas en su gobierno de la comunidad cristiana. Hoy en día, las Iglesias cristianas —junto con la mayoría de las instituciones seculares— cuidan mucho de que todos los grupos de interés importantes estén representados en los órganos de gobierno, a fin de que todos tengan una oportunidad de ser oídos. De hecho, los individuos a menudo son elegidos en órganos de gobierno, principalmente porque pueden representar un punto de vista particular aunque no tengan una especial capacidad de dirigir a otros. En la Iglesia antigua, en cambio, la toma de decisiones no era la clase de actividad importante que es ahora, con la discusión y aprobación constante de nuevas políticas. No era frecuente la toma significativa de decisiones para establecer políticas. Los ancianos eran escogidos porque podían gobernar a un pueblo entero, no porque representaran a un grupo de opinión o de interés.

Quizás, la diferencia entre el gobierno cristiano en la antigüedad y los gobiernos modernos se ilustra mejor con dos nociones diferentes de la palabra "representar". En la sociedad liberal y democrática de la actualidad, un representante es alguien que puede representar (e.d., definir, articular e impulsar) los intereses de una persona o grupo de personas en particular. Tras esta idea subyace un interés en políticas y opinión, y la convicción de que se puede esperar un pluralismo de opiniones, incluso por sobre principios, valores y, a menudo, doctrinas fundamentales. El representante, entonces, debe comunicar fielmente las opiniones e ideas del grupo que representa. En el último siglo la Iglesia se ha movilizado fuertemente para hacer que los órganos eclesiales de toma de decisiones sean más "representativos". Hay una preocupación por que cada asamblea o sínodo represente a la juventud, a las mujeres, a las minorías y a todos los

[±] Ídem: "Conforme a nuestros dones espirituales". [N. del T.]

demás grupos de interés importantes, para que puedan influir en el proceso de toma de decisiones.

Sin embargo, la Iglesia antigua entendía la "representación" de manera diferente. El líder de un cuerpo cristiano lo "representaba" en el sentido de que, en cierto modo, lo encarnaba, porque era su cabeza. Por ejemplo, los primeros concilios provinciales o ecuménicos eran asambleas de obispos que estaban presentes porque cada cual representaba a su Iglesia como su gobernante principal.[41] No representaban a su Iglesia en el sentido de hablar en nombre de un grupo de interés. Cada uno la representaba como el gobernante de un cuerpo unificado de personas. El obispo podía hablar en nombre del cuerpo porque este era un todo unido, no un ensamblaje de grupos interesados con diferentes posturas sobre cuestiones de políticas; esto, por lo menos, cuando idealmente la comunidad funcionaba del modo en que todos sabían que debía funcionar. Un obispo representaba a un cuerpo de personas que se amaban mutuamente, que habían subordinado sus vidas e intereses al bien común y que eran gobernadas por hombres para quienes era claro que el gobierno significaba cuidar de todos los miembros de la comunidad y proveer para ellos. Todos estaban de acuerdo en que había un criterio objetivo para juzgar si el gobierno y la vida del cuerpo estaban avanzando correctamente. El criterio era la enseñanza del Señor.

Claro está, la antigua Iglesia cristiana no era una comunidad idílica, libre de controversias y conflictos. Las primeras comunidades cristianas no siempre funcionaron de acuerdo con su ideal. Sin embargo, la Iglesia primitiva tenía una concepción muy diferente a las nociones modernas de cómo debía funcionar un cuerpo de personas. La Iglesia antigua realizó este ideal en los primeros siglos en un grado considerable. Esta concepción de la comunidad cristiana como un cuerpo permitía que el cabeza de la comunidad representara a todo el cuerpo. No era necesario encontrar representantes que pudieran hablar en nombre de diferentes intereses y opiniones.

Apóstoles y ancianos

"Ancianos" y "apóstoles" eran las dos principales posiciones de gobierno en la antigua comunidad cristiana. Los gobernantes de la comunidad cristiana local eran los ancianos (presbíteros y obispos/supervisores), o los ancianos con el obispo, cuando estas dos palabras se distinguían claramente en su significado.[42] Los apóstoles eran las autoridades fundacionales de la Iglesia después de la muerte de Jesús. Si bien hay muchas cosas poco claras sobre las funciones y la autoridad exactas de los apóstoles, existe un consenso de que la palabra "apóstol" se refería, normalmente, a alguien que ocupaba cierta clase de posición gubernativa entre los primeros cristianos.[43] Lo que es más, en los grupos misioneros de los que se habló antes, el apóstol (Pablo, en este caso) era la cabeza o gobernante de la agrupación, y los otros, o compartían su autoridad como coapóstoles o servían bajo él como colaboradores. "Apóstol" y "anciano" eran puestos siempre ocupados por hombres. Todos los que tenían posiciones de gobierno o liderazgo sobre la comunidad entera eran hombres.[44]

Hasta años recientes, no hubo la más mínima discusión entre comentaristas y académicos acerca de que los apóstoles y ancianos en la Iglesia antigua siempre fueron varones. Recientemente, sin embargo, algunos han impulsado la visión de que ciertas

mujeres sirvieron en la posición de apóstoles o ancianos. El fundamento de esa visión es débil; no obstante, la evidencia debe ser revisada.

Primero, hay evidencia indicativa de que ser varón era una parte importante de las calidades de un apóstol. Jesús escogió solo hombres para ser sus apóstoles, y tenemos sus nombres. Cuando Pedro buscó un apóstol que reemplazara a Judas, dijo:

> Porque está escrito en el libro de los Salmos: … "Que su cargo sea ocupado por otro". Entonces, que uno de los hombres *(andrôn)* que nos han acompañado durante todo el tiempo que el Señor Jesús estuvo entre nosotros, comenzando por el bautismo de Juan hasta el día en que fue tomado de entre nosotros al cielo, uno de estos hombres debe llegar a ser junto con nosotros testigo de su resurrección. (Hch 1:20-22)

La palabra que Pedro utiliza en este pasaje es *anḗr*, una palabra que designa solo a varones. Si hubiera querido dejar abierta la cuestión podría haber usado la palabra *ánthrōpos,* "hombre" o "persona", que se podría aplicar lo mismo a una mujer que a un varón. Una escogencia similar de palabras parece darse en la manera deliberada en que Pablo describe a los colaboradores que forman sus equipos misioneros. Utiliza la frase "mis colaboradores", para referirse a todos los que trabajan con él, hombres y mujeres por igual. Sin embargo, reserva la expresión "colaboradores de Dios" para aquellos que tienen el título de "apóstol" —incluido él mismo, Apolo y Timoteo—, todos hombres.[45] También, según parece, ser de sexo masculino era uno de las criterios para ser un anciano. Dos tratamientos por separado en el Nuevo Testamento acerca de las calidades de un anciano, manifiestan que este debe ser "casado una sola vez" (1 Tm 3:2, Tt 1:6). Finalmente, al menos en un lugar, el Nuevo Testamento prohíbe explícitamente que las mujeres tomen una posición de autoridad sobre la comunidad. Este pasaje —1 Tm 2:8-15— y las cuestiones relacionadas con él se tratarán en el capítulo ocho.

En vista de estos pasajes, es sumamente significativo el hecho de que no se registre ningún caso indiscutible de una mujer nombrada como anciano, obispo o apóstol en la Iglesia primitiva. Más aún, los escritos cristianos antiguos incluyen los nombres de muchos ancianos y apóstoles junto con referencias de sus vidas, y los nombres son todos masculinos, y, al parecer, todas las referencias son de hombres. No hay mención alguna en los escritos cristianos de la antigüedad que pueda ser interpretada con seguridad como ejemplo de una mujer nombrada como anciano o apóstol. Las únicas excepciones a esta afirmación se dieron entre los montanistas y coliridianos, dos pequeñas sectas heréticas. De hecho, durante más de milenio y medio después del ministerio de Jesús, entre los cristianos fieles a la ortodoxia, a ninguna mujer se le ha conferido autoridad gubernativa sobre el pueblo cristiano como un todo. Al no haber ningún caso documentado con seguridad de una mujer en la posición de apóstol o anciano, es muy alta la probabilidad de que ninguna mujer haya ocupado dichos puestos en la Iglesia antigua.

Los argumentos contra esto no descansan en evidencia de que los textos que usan el título de "apóstol" se refieran a mujeres que ocupan esa posición gubernativa, sino en la simple probabilidad gramatical de que ciertos pasajes *podrían ser* interpretados así. Las opiniones de que el Nuevo Testamento menciona a mujeres en la posición de apóstoles y ancianos se centran en dos referencias: el nombre Junia(s) en Rm 16:7 y la expresión "mujeres mayores" en 1 Tm 5:2.[46]

La mención que hace Pablo de Junia(s) como apóstol, en Rm 16:7, es traducida de la siguiente manera en la "Revised Standard Version" de la Biblia en inglés: "Saluden a Andrónico y a Junias, mis parientes y compañeros de prisión; ellos fueron hombres notables entre los apóstoles, y estaban en Cristo antes que yo". Andrónico y Junias probablemente eran cristianos judíos, a quienes Pablo conocía bien. La traducción RSV aquí presentada parece excluir claramente la posibilidad de que uno de ellos pudiera haber sido una mujer. Sin embargo, el traductor de la RSV puso la palabra "hombres" por razones de estilo. Aún más, el nombre *Iounían,* en el texto griego, está en caso acusativo, y gramaticalmente podría ser el nombre de un hombre o de una mujer. En otras palabras, es gramaticalmente posible que Junia(s) pudiera ser una mujer que aquí es denominada como apóstol.[47] Por otra parte, es posible que Junia(s) sea un hombre. Además, incluso es posible que el pasaje no identifique a Andrónico y a Junia(s) como apóstoles del todo. La frase podría traducirse "son personas bien conocidas de los apóstoles". Esta traducción significaría que los dos estuvieron entre los primeros conversos al cristianismo y que eran conocidos de los Doce.[48] Entonces no es claro ni que Junia(s) sea una mujer, ni que esta persona sea un apóstol. Las consideraciones gramaticales dejan abierta la posibilidad de que este pasaje pudiera referirse a una mujer apóstol. Sin embargo, esa posilibidad tiene mucho menos peso en vista de la evidencia de que solo se escogía a hombres como apóstoles, y de la completa falta de evidencia en otras partes de la existencia de alguna mujer apóstol. Es improbable que esta sea una referencia a una mujer apóstol.

El pasaje que, según afirman algunos, contiene una posible referencia a una mujer como anciano, es 1 Tm 5:2: "No reprendas a un hombre mayor (*presbytérō)* sino exhórtalo como a un padre; trata a los hombres jóvenes *(neōtérous)* como hermanos; a las mujeres mayores *(presbytéras)* como madres, a las mujeres jóvenes (*neōtéras)* como hermanas, con toda pureza." La palabra *presbýteros* se utiliza en el Nuevo Testamento tanto para un anciano, uno de los gobernantes de la comunidad, como para "hombres mayores", mayores en edad.[49] Algunos sostienen que la palabra *presbýtera* puede referirse a mujeres nombradas como "ancianos" de la comunidad, lo mismo que a "mujeres mayores", y concluyen que este pasaje se refiere no a "hombres mayores" ni a "mujeres mayores" sino a "ancianos" y a mujeres nombradas como "ancianos". Sin embargo, esta interpretación es poco probable. 1 Timoteo 5:2 se entiende más naturalmente como una exhortación a un líder o gobernante de una comunidad cristiana (Timoteo) sobre cómo relacionarse con los diferentes tipos de personas, especialmente personas mayores que merecen cierta deferencia debido a su edad, aunque estén bajo su autoridad. Este pasaje distingue entre personas según la edad y el sexo. Entonces, el escritor insta a Timoteo a tratar a los hombres mayores de forma diferente que a los hombres jóvenes, y a tratar a las mujeres mayores de forma diferente que a las mujeres jóvenes. Los roles en una familia se ofrecen como modelo para estas relaciones en comunidad. El pasaje cobra un extraño significado si "hombres mayores" y "mujeres mayores" va a significar "ancianos" y "ancianas/gobernadoras". En dicho caso, a Timoteo se lo estaría exhortando a tratar a los ancianos y a las ancianas/gobernadoras (incluso más jóvenes que él) como padres y madres, y a tratar a todos los demás miembros de la comunidad (aun a aquellos de edad avanzada) como hermanos y hermanas. El significado más probable del pasaje, entonces, es el que guio la traducción de la RSV. El peso de la evidencia sugiere que el pasaje se refiere a mujeres mayores, no a ancianas/gobernadoras.

Una última línea de argumentación que sugiere la posibilidad de que las mujeres ocuparan posiciones de gobierno en la Iglesia primitiva tiene que ver con las referencias en el Nuevo Testamento a "la iglesia (o: asamblea) en la casa de fulano o fulana". Esta frase significa, probablemente, que los cristianos se reunían a menudo en hogares. No llegaron a poseer edificios eclesiásticos sino hasta el siglo III, probablemente por una prohibición de las autoridades romanas. Cuando se reunían en una ciudad, los primeros cristianos se congregaban en una casa con capacidad suficiente como para dar cabida a un número grande de creyentes. La frase "la iglesia en la casa de fulano o fulana", podría referirse al subgrupo de la comunidad cristiana que se reunía en un hogar en particular, o podría referirse a la asamblea o reunión que se congregaba en un hogar en particular.[50] Algunas de las personas en cuyas casas se reunían "iglesias" o "asambleas" eran mujeres: Priscila, con Áquila (Rm 16:5; 1 Co 16:9), y tal vez Ninfa (Col 4:15). Algunos han sostenido que esta expresión indica que las mujeres mencionadas, Ninfa por lo menos, eran líderes de subgrupos de cristianos formados tanto por hombres como por mujeres.[51]

Sin embargo, la frase "la iglesia en la casa de fulano o fulana", no necesariamente lleva a esa conclusión. Lo más probable es que significa, simplemente, que la persona mencionada tenía la casa adecuada y "hospedaba" la reunión. Al parecer, Pablo dirigió reuniones en la casa de Lidia (Hch 16:15, 40) y de Gayo (Rm 16:23). Hch 12:12 se refiere a una situación similar sin utilizar la designación "la iglesia en la casa de fulano o fulana"; no obstante, podemos ver ahí que se menciona una agrupación de cristianos reunidos en la casa de María, sin que nada indique que María era la responsable del grupo. En síntesis, el significado de la expresión "la iglesia en la casa de fulano o fulana" no es absolutamente claro, pero lo más probable es que se refiera a la persona que ponía la casa a la disposición y no al líder de la reunión (aunque ambos podrían, a veces, ser la misma persona, como es probable que fuese en el caso de Filemón).

En conclusión, en el período del Nuevo Testamento emerge una imagen clara y constante de los roles de hombres y mujeres en el liderazgo de la comunidad cristiana primitiva. Los hombres actuaban como los gobernantes o cabezas del pueblo cristiano. Ellos eran los apóstoles y ancianos. Por otra parte, las mujeres no eran apóstoles o ancianos, pero eran diaconisas y colaboradoras de los apóstoles. Eran activas en la obra misionera de la comunidad cristiana primitiva y compartían el cuidado de la gente de la comunidad. Trabajaban bajo subordinación a ciertos hombres (los apóstoles y ancianos) y eran principalmente responsables por las mujeres.

Los roles y la estructura comunitaria

Ahora se puede resumir el patrón de servicio de las primeras comunidades cristianas respecto a los roles de hombres y mujeres. En primer lugar, los roles de hombres y mujeres en el servicio comunitario de la Iglesia primitiva no pueden ser diferenciados basándose en las actividades que son permitidas para unos y prohibidas para otros. Los hombres y las mujeres desempeñaban por igual las principales actividades de edificación de la comunidad cristiana. Tanto hombres como mujeres enseñaban, profetizaban, ofrecían servicio caritativo y formaban cristianos en el Señor. Las diferencias entre hombres y mujeres pueden ser establecidas menos en el sentido de actividades o tareas, y más en el sentido de la estructura o el orden de su relación mutua. En este aspecto, las diferencias de roles en la comunidad iban paralelas a las diferencias de roles en la familia.

En segundo lugar, entre los primeros cristianos, en donde hubiese una posición para un hombre, existía también alguna posición complementaria para una mujer. La antigua comunidad cristiana no era una de esas agrupaciones sociales que excluían a las mujeres de toda responsabilidad comunitaria. De hecho, al parecer era todo lo contrario. Los primeros cristianos seguían el principio de que los hombres debían tener colaboradoras femeninas. Daniélou resume el enfoque de esta manera: "Aparentemente... cada ministerio masculino tenía una especie de correspondiente femenino, de carácter subordinado, y conectado con la extensión de este ministerio hacia las mujeres".[52] Las mujeres servían bajo la dirección de los hombres que eran los cabezas de las agrupaciones en su conjunto, y ellas estaban concentradas principalmente en el cuidado de las mujeres.

El patrón de roles para hombres y mujeres en servicio comunitario entre los primeros cristianos puede resumirse de la siguiente manera:[53]

1. Los gobernantes o cabezas del pueblo cristiano eran hombres. Los hombres ocupaban los puestos que daban orden a la vida del pueblo cristiano, tenían la responsabilidad general por cuidarlo, ejercían la autoridad de la comunidad cristiana y representaban a la comunidad.
2. Dondequiera que hay cabezas o gobernantes masculinos en el pueblo cristiano, hay normalmente mujeres trabajando con ellos de una manera subordinada.
3. En el cuidado de los individuos, los hombres cuidan de los hombres y las mujeres cuidan de las mujeres. Los hombres, normalmente, forman a otros hombres en el Señor, y las mujeres forman a las mujeres.[54]
4. Cuando hombres y mujeres desempeñan la misma actividad juntos, como en el caso del servicio de caridad, los hombres por lo común funcionan como proveedores, y son responsables por el cuidado general, mientras que las mujeres atienden las necesidades inmediatas directamente.

Indudablemente, este patrón de roles tenía diferentes expresiones en la práctica, por ejemplo, entre cristianos que habitaban en un área rural de Capadocia, entre tribus cristianas árabes del nomadismo y entre cristianos que vivían en la ciudad de Roma. Sin embargo, el patrón se aplica a situaciones muy diferentes. Simplemente, describe los patrones generales de roles que pueden ser expresados en una gran variedad de formas.

Finalmente, este capítulo ha dicho poco sobre "acciones sacramentales" como presidir la Eucaristía y la administración de la disciplina penitencial. No se ha examinado ni el "sacerdocio" ni otras cuestiones conexas que, actualmente, son temas de gran interés entre los cristianos. Estas cuestiones serán tratadas más de lleno en el capítulo veinticuatro. Sin embargo, en vista de lo que se ha dicho hasta ahora, se puede afirmar que en la medida en que estas acciones eran vistas como funciones gubernativas, habrían sido desempeñadas por hombres.

El patrón en la familia corresponde con el patrón del servicio en la comunidad. Esta correspondencia existe por dos razones principales. La primera razón ha estado implícita a lo largo de nuestro estudio: la familia formaba la célula básica de la comunidad. Era el lugar donde la mayor parte de la vida cristiana se expresaba y donde los jóvenes aprendían a ser hombres y mujeres cristianos maduros. Muchos pasajes del Nuevo Testamento ven a la familia como el modelo para el resto de la comunidad. No es algo

accidental que 1 Timoteo 3 vea el rol del padre en la familia como un modelo y preparación para el rol de anciano en la comunidad. Ni tampoco es accidental que 1 Timoteo 5 use las relaciones familiares como el modelo para las diversas relaciones en la comunidad:

> "No reprendas a un hombre mayor sino exhórtalo como a un padre; trata a los hombres jóvenes como hermanos; a las mujeres mayores como madres, a las mujeres jóvenes como hermanas, con toda pureza." (1 Tm 5:1-2)

Como lo dice Juan Crisóstomo, "una familia es una pequeña iglesia", y correspondientemente "una iglesia es una gran familia". O, como lo plantea 1 Tm 3:15, "la iglesia es la casa [familia] de Dios".[55]

La correspondencia entre la familia y la comunidad estaba en el origen mismo de la manera en que los primeros cristianos entendían su vida juntos. Si el pueblo cristiano vive su vida como una familia en lugar de como una institución social, se van a necesitar los mismos roles tanto en la familia como en la comunidad. El tipo de gobierno y cuidado que un padre provee para su familia debe estar presente en la comunidad. El tipo de servicio a las necesidades inmediatas que una madre provee en su familia también debe estar presente en la comunidad. Los miembros que son menores en edad y experiencia necesitan ser enseñados y formados en una forma similar. El abandono de lo que podría llamarse "el modelo de la familia como base del enfoque para la Iglesia cristiana" será examinado más a fondo en los capítulos hacia el final de este libro. Sin embargo, son precisamente los elementos de "familia" los que han desaparecido de muchas Iglesias cristianas hoy en día. Estos incluyen el gobierno y el cuidado personal continuo de la gente; el entrenamiento personal y la "educación" de aquellos que son más jóvenes en el Señor; el servicio diario normal a los pobres, los necesitados, los huéspedes, los viajeros y recién llegados; y el compartir natural de ayuda entre un hogar y otro. Estos son enfoques y actitudes que los cristianos en el pasado aprendían en el hogar y luego extendían a la vida de la comunidad. Hoy en día se han perdido en su mayor parte, con gran costo para la vida comunitaria del pueblo cristiano.

La segunda razón por la que el patrón de los roles familiares se corresponde con el patrón de los roles comunitarios es que los primeros cristianos querían que la familia y la comunidad se apoyaran y reforzaran mutuamente. Una aproximación diferente a los roles en la comunidad socavaría la estructura de roles de la familia. Hubo una época en que la gente entendía este principio de manera instintiva, pero hoy en día esto no se comprende tan fácilmente. Algunas personas en la actualidad ven que en la Escritura se enseña un claro patrón de roles de esposo-esposa, y tratan de vivir de ese modo en la familia. Sin embargo, estas mismas personas no logran captar por qué la vida de la comunidad cristiana tiene que ser modelada de la misma manera. Suponen que la familia y la comunidad pueden ser separadas fácilmente y funcionar de modos diferentes. De hecho, la familia y la comunidad no pueden separarse. Si alguien aprende cómo ser un hombre, debe ser un hombre en cada situación de su vida, y necesita que su rol masculino sea enseñado en todas partes. De lo contrario, cuando finalmente llega a tener una familia no asumirá el rol de un hombre en la familia. Si la estructura de la familia requiere que la mujer gobierne su hogar y, consecuentemente, esté más presente en el hogar, la estructura comunitaria debe orientarla hacia ese rol, y no desarraigarla de este o entrenarla para que

lo abandone. Hay sabiduría tradicional en el enfoque cristiano antiguo, que apoyaba el patrón de roles de la familia y desarrollaba un patrón similar en la comunidad.

Tales consideraciones acerca de la estructura de la familia fueron, probablemente, las principales razones por las que las diaconisas no eran gobernantes o cabezas en la comunidad cristiana primitiva. Si cada rol masculino en una comunidad tuviese un rol femenino correspondiente, se podría pensar que las diaconisas debían gobernar a las mujeres, mientras que los ancianos gobernarían a los hombres. Pero esto habría socavado el rol del marido como cabeza de la familia. Su esposa, hijas, y los miembros femeninos de su casa habrían estado bajo la dirección de una diaconisa y no bajo la suya. Consecuentemente, el patrón de gobierno comunitario estaba estructurado para apoyar la unidad de la familia. El hombre era el cabeza de su familia y estaba subordinado a los ancianos. Mujeres mayores, más experimentadas, enseñaban a las esposas más jóvenes y las ayudaban cuando era necesario. Sin embargo, estas mujeres no asumían autoridad gubernativa sobre las esposas. Los únicos ejemplos registrados de una mujer que fuera descrita con un título de gobierno en la Iglesia antigua tienen que ver con mujeres que gobernaban una comunidad, o una agrupación en la comunidad, compuesta enteramente de mujeres.

De manera similar, podemos entender con bastante facilidad algo que emerge incluso de una lectura casual del Nuevo Testamento y otra literatura cristiana antigua: los hombres asumen un lugar más prominente que las mujeres en la vida pública de la antigua comunidad cristiana. Esto es comprensible, en vista de lo que hemos observado acerca de la vida familiar y la estructura de la comunidad cristiana en general. Las mujeres tenían más responsabilidad dentro del hogar. Los hombres tenían más responsabilidad fuera de este. Esto no quiere decir que las mujeres no tuvieran responsabilidades en la comunidad ni que los hombres no tuvieran responsabilidades en el hogar. Los hombres, no obstante, tenían mayor responsabilidad que las mujeres en la vida comunitaria fuera del hogar.

Esta consideración de la estructura de los roles en la familia y la comunidad ayuda a clarificar el significado de "la subordinación de la mujer" en el Nuevo Testamento. Podría afirmarse, o que el Nuevo Testamento sí enseña la subordinación de las mujeres, o que no la enseña, dependiendo del sentido que se le dé a la frase "la subordinación de las mujeres". El Nuevo Testamento no enseña la subordinación de todas las mujeres a todos los hombres. De hecho, puede que muchos de los preceptos bíblicos importantes hayan sido diseñados para impedir esto. Las mujeres estaban subordinadas a un hombre, no a todos los hombres. Es mucho más exacto decir que el Nuevo Testamento enseña, no la subordinación de las mujeres, sino un orden para la relación de hombres y mujeres. El orden de la Escritura se establece a partir de un orden en la unidad básica, el hogar familiar, en el que la mujer está subordinada a su esposo o a su padre. Entonces, por extensión, y de forma paralela, las mujeres también están subordinadas a los ancianos de la comunidad, que son hombres. Pero también los hombres en la comunidad están subordinados a los ancianos... al igual que las mujeres. De hecho, en cierto sentido, la subordinación de las mujeres a los ancianos en la comunidad es menos directa que la de los hombres. Esto es así porque normalmente están subordinadas como miembros de esa persona que es la familia y, por lo tanto, su subordinación a los ancianos se da por medio de sus respectivos esposos (o padres). En síntesis, en lugar de decir que el Nuevo Testamento enseña la subordinación de las mujeres, debemos decir más exactamente

esto: el Nuevo Testamento enseña la subordinación, en el matrimonio y la familia, de las mujeres a un hombre, el cabeza de la familia, y enseña un patrón de roles en la comunidad que confía el gobierno comunitario a ciertos hombres, apoyando así el patrón en la familia.

Algo parecido puede decirse acerca del honor dado a las mujeres en la comunidad cristiana. La gente a veces dice que los primeros cristianos honraban a las mujeres menos que a los hombres. Si bien existen pocos datos directos sobre el modo en que se confería honor según el sexo en la antigua comunidad cristiana, hay evidencia histórica social de sociedades estructuradas bajo principios similares que indicaría que dicho punto de vista es erróneo. Es probable que el honor se diera a hombres y mujeres en la Iglesia primitiva dentro de un orden en el que a muchas mujeres se les daba más honor que a muchos hombres. Por ejemplo, en un país que tiene un rey y una reina, la segunda persona que recibe el más alto honor en el país es a menudo la reina, una mujer. El honor que se le confiere, normalmente, sería mayor que el dado a cualquier hombre en el país aparte de su marido (esto podría enunciarse diciendo que ella estaría de segunda en el protocolo). La reina madre también recibía muchísimo honor (véase 2 R 2:19). Las viudas y diaconisas en la Iglesia primitiva igualmente recibían especial honor, de maneras en que la mayoría de los hombres en la comunidad no. En sintesis, el honor que una mujer recibía sería relativo a la posición de su familia o a su posición en la comunidad, y la afirmación de que las mujeres recibían menos honor que los hombres sería una guía seriamente engañosa. El patrón de roles de hombres y mujeres en el servicio comunitario que se examinó en este capítulo revela una estructura social en la antigua comunidad cristiana que se establece a partir de la estructura de la familia como su unidad básica. Hay coherencia en el enfoque de la Iglesia primitiva sobre los roles de hombres y mujeres que indica que los primeros cristianos tenían una estructura social definida, que no se basaba en circunstancias casuales o en prejuicios contra las mujeres. Más bien, estaba basada en un sistema social que era a la vez estable y eficaz, a juzgar por el éxito de la comunidad cristiana en sus primeros siglos de existencia. Quedan muchas cuestiones pendientes, especialmente las que tienen que ver con la manera en que los primeros cristianos veían su patrón social y cómo enseñaban acerca de este. Los tres capítulos siguientes considerarán los restantes textos clave en el Nuevo Testamento que se refieren a los roles de hombres y mujeres.

CAPÍTULO SEIS

Los roles sociales y Gálatas 3:28

EN ESTE CAPÍTULO examinaremos, una vez más, los textos clave del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres, es decir, aquellos textos que versan sobre el tema explícitamente y con autoridad. En el capítulo cuatro se examinaron los textos clave de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el matrimonio y la familia. En este capítulo y los dos siguientes examinaremos ya sea textos que atañen por igual al matrimonio y a la comunidad, o que atañen solo a los roles de hombres y mujeres en comunidad.

Como ya se indicó, el patrón de los roles de hombres y mujeres en el Nuevo Testamento no se sostiene por sí solo y no puede entenderse aisladamente. Es necesario captar bien el patrón de los roles de hombres y mujeres, para poder entender el significado concreto de la enseñanza explícita sobre el tema. De igual manera, comprender la enseñanza es esencial para entender correctamente cómo enfocar el patrón. La enseñanza arroja luz sobre los fundamentos de los patrones o por lo menos deja ver qué pensaban los maestros del Nuevo Testamento acerca de estos fundamentos (en este caso, principalmente, Pablo). ¿Son accidentales los patrones de los roles de hombres y mujeres, o están arraigados en los propósitos de Dios para la humanidad? La enseñanza, además, permite percibir qué partes de los patrones del Nuevo Testamento eran explícitamente obligatorios para el pueblo cristiano. ¿Son estos patrones algo que descansa en mandatos de un apóstol o del Señor, o simplemente se trata de las costumbres de los primeros cristianos, que ellos habrían considerado alterables en diferentes circunstancias? Por último, la enseñanza ayuda a identificar las razones que se dan del patrón de los roles de hombres y mujeres tal como aparece en el Nuevo Testamento. ¿Se desarrollaron estos patrones a partir de una tradición no examinada, como una forma de adaptarse a costumbres locales, como una respuesta inconsciente a influencias externas, o a partir de un compromiso con algo fundamental en la enseñanza cristiana?

El primer texto a considerar es Gálatas 3:28, el pasaje que contiene la ya famosa frase, "ni macho ni hembra". Hoy en día, muchos suponen que Gál 3:28 es el lugar en el que encontramos el núcleo de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres. Aún más, muchos interpretan que Gál 3:28 significa que, idealmente, en Cristo no hay diferencias de roles entre hombres y mujeres, una lectura que contrapone Gál 3:28 a los otros textos que afirman esa diferencia. Según esa línea de interpretación, dicha tensión debe resolverse dando preferencia a Gál 3:28. Esta perspectiva ve a Gál 3:28 como "el gran descubrimiento" y considera a los otros pasajes como pasajes "conservadores" o "tradicionales", que expresan algo de valor limitado.[1] Incluso, con el propósito de establecer este punto más fuertemente, se dice a veces que Gál 3:28 es el *locus classicus* de la enseñanza de Pablo sobre los roles de hombres y mujeres. Esta perspectiva se expresa vívidamente de la siguiente manera:

> El teólogo bíblico no trabaja a partir de textos probatorios aislados, sino que, primero, busca el *locus classicus,* la afirmación bíblica principal sobre una materia dada. (La doctrina de la creación y la caída, por ejemplo, se ve expresada de la manera más clara en Gn 1–3 y Rm 5:12-21, no en 1 Co 11:2-16 o 1 Tm 2:13-14.) Los pasajes que analizan una cuestión sistemáticamente se usan para ayudar a entender referencias secundarias en otros lugares. Los pasajes de contenido teológico y doctrinal son utilizados para interpretar aquellos en los que el escritor está lidiando con problemas culturales locales. (Excepto Gál 3:28, todas las referencias a las mujeres en el Nuevo Testamento están contenidas en pasajes con preocupaciones prácticas sobre las relaciones personales o el comportamiento en los servicios de culto.) [2]

Aunque Gál 3:28 en efecto proporciona una perspectiva útil sobre los roles de hombres y mujeres en el Nuevo Testamento, difícilmente es el *locus classicus* en torno a dichos roles. Ni siquiera califica apropiadamente como un texto clave, ya que no trata del tema explícitamente. Más bien, Gál 3:28 contiene una referencia incidental a los hombres y a las mujeres como parte de un examen de un tema distinto al de sus roles, y la única frase que hay no es explicada del todo. Más aún, querer buscar la enseñanza completa sobre un asunto de relaciones personales y orden social, en una enseñanza "doctrinal" que solo contiene una referencia menor al tema de interés, es seguramente una distorsión de los principios de la interpretación. Para encontrar un enunciado clave sobre los roles de hombres y mujeres, se debe buscar en los pasajes sobre relaciones personales y orden social que atañen directamente a la cuestión. Los candidatos para ser *loci classici* respecto a los roles de hombres y mujeres serían más probablemente 1 Co 11:2-16, Ef 5:22-31, 1 Tm 2:8-15 y 1 Pe 3:1-7. Sin embargo, Gál 3:28 debe examinarse con cierto detalle en virtud de su lugar prominente en los debates contemporáneos sobre los roles de hombres y mujeres. Más aún, el pasaje, en efecto, aporta un antecedente importante para los otros textos clave. Relaciona la enseñanza básica de Génesis 1–3 y Efesios 5 con el planteamiento general del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. Además, ofrece una oportunidad para considerar el enfoque del Nuevo Testamento (especialmente el de Pablo) sobre los roles sociales.

La idea central de Gálatas 3:28

Gálatas 3:28 aparece en una sección de la carta en la que Pablo comenta el propósito de la ley en el plan de Dios. Explica que la ley no va contra las promesas de Dios (Gál 3:21). Su enfoque es semejante a la interpretación de Jesús sobre la ley del divorcio en el Pentateuco, la cual había sido dada por "la dureza de su corazón" (Mt 19:8). Pablo reconoce que la ley mosaica venía de Dios y que jugaba un papel importante, pero afirma que hay que verla e interpretarla según el lugar que tiene en el plan de Dios y según la razón que Dios tuvo para darla. Para explicar su visión de la ley con más claridad, dice:

> Ahora bien, antes de que llegara la fe estábamos encerrados bajo la ley, retenidos hasta que la fe fuera revelada. De manera que la ley fue nuestro pedagogo hasta que vino Cristo, para que pudiéramos ser justificados por la fe. Pero ahora que la fe ha llegado, ya no estamos bajo un pedagogo; pues en Cristo Jesús todos ustedes son

> hijos de Dios mediante la fe. Porque todos ustedes, que fueron bautizados en Cristo, se han revestido de Cristo. No hay ni judío ni griego, no hay ni esclavo ni libre, no hay ni macho ni hembra;* pues todos ustedes son uno en Cristo Jesús. Y si son de Cristo, entonces son descendientes de Abrahán, herederos según la promesa (Gál 3:23-29)

El tema específico que motiva la explicación de Pablo sobre el lugar de la ley fue la circuncisión. Representantes del "partido de la circuncisión" (Gál 2:12) habían llegado a la comunidad que Pablo había fundado en Galacia y habían comenzado a enseñar que los gentiles convertidos debían circuncidarse. Pablo vio esto como un ataque al evangelio que predicaba. La "justificación" viene mediante la fe en Cristo, no por medio de la circuncisión o la observancia de la ley mosaica.

Comenzando en el versículo 23, Pablo compara la ley con un "pedagogo", un custodio o tutor.[3] En la sociedad grecorromana, un padre acaudalado a menudo confiaba a su hijo de corta edad a un pedagogo durante sus años de educación. El niño quedaba bajo la autoridad del pedagogo (que por lo común era un esclavo), quien lo protegía y lo mantenía alejado de problemas. Cuando el hijo alcanzaba la edad madura ya no continuaba bajo el pedagogo, sino que, simplemente, quedaba bajo la autoridad de su padre, preparado para actuar como un hijo maduro. Tal y como se comentó en el capítulo tres, en la sociedad occidental contemporánea la relación padre-hijo se entiende más en términos de una relación entre un padre y un hijo de corta edad. Al crecer, el muchacho todavía es técnicamente el hijo de su padre, pero en gran parte ha dejado la familia y la relación paternofilial. En contraste con esto, para el judío y el griego en el mundo antiguo, el hijo por excelencia no era el niño sino el hijo maduro, aquel que podía actuar en nombre de su padre y asumir la responsabilidad de su padre. Llegar a ser un hijo completo, entonces, significaba entrar en una posición de madurez. Por lo tanto, lo que Pablo está diciendo es que la ley había sido nuestro pedagogo en nuestra infancia espiritual, pero que, ahora que ha venido la fe en Cristo Jesús, la humanidad (los cristianos) ha alcanzado la madurez en su relación con Dios. Entonces, regresar a los preceptos de la ley con la idea de mejorar la relación con Dios (justificación) sería como volver a la inmadurez.

Un escritor del Nuevo Testamento como Pablo podía usar la palabra "ley" en varios sentidos distintos. En momentos diferentes la palabra podía referirse solamente al Pentateuco, los primeros cinco libros del Antiguo Testamento; a la ley mosaica, entendida como los preceptos dados por medio de Moisés en el Sinaí e incorporados sobre todo en el Pentateuco; o a la ley mosaica, incorporada no solo en el Pentateuco sino también en la tradición oral; o en general a la enseñanza que viene de Dios, como norma que debe ser observada por los hombres. Los diversos significados de "ley" con frecuencia son importantes para decidir cuestiones de interpretación. Si bien Pablo puede hablar de la ley como algo superado, tal como en este pasaje, también puede hablar de la ley como algo que alcanza su cumplimiento (Gál 5:14), y puede hablar de la enseñanza cristiana como "la ley de Cristo" (Gál 6:2). Determinar los diversos aspectos de la

---

* "Macho y hembra" es la expresión exacta usada por la Septuaginta para traducir Gn 1:27 ("macho y hembra los creó"), en lugar de "hombre y mujer", y el autor argumenta más adelante utilizando esta traducción, que es la que seguimos. [Nota del traductor].

perspectiva de Pablo sobre la ley supera el alcance de este libro. Sin embargo, con el propósito de entender Gálatas 3, es útil tener en cuenta que la cuestión central era la circuncisión y, junto con la circuncisión, la necesidad de obedecer todos los preceptos de la ley de Moisés (Gál 5:3). La ley mosaica, especialmente en sus exigencias rituales, representa la cuestión principal a estas alturas.

Para Pablo, estar "en Cristo" otorga con creces todo lo que la observancia de la ley mosaica da respecto a una relación con Dios. El interés de Pablo radica en la justificación, la relación básica con Dios, cuando dice en Ga 3:26-28:

> En Cristo Jesús todos ustedes son hijos de Dios por la fe. Pues cuantos de ustedes fueron bautizados en Cristo se han revestido de Cristo. No hay ni judío ni griego, esclavo o libre, no hay ni macho ni hembra; porque todos ustedes son uno en Cristo.

La fe en Cristo pone a las personas en la mejor relación posible con Dios: la relación de hijos.

El punto específico en cuestión, sobre el que Pablo está tratando en la carta, es el bautismo y su relación con la circuncisión. Una persona comienza a estar en Cristo por medio del bautismo. Una persona se hacía israelita mediante la circuncisión. El "partido de la circuncisión" en Galacia quería que los cristianos de la gentilidad completaran el proceso y se hicieran prosélitos completos (tan plenamente israelitas como un gentil podía llegar a serlo) haciéndose circuncidar. Pablo se opone a eso. Sostiene que el bautismo provee todo lo que la circuncisión da en cuanto a la relación con Dios. De hecho, llega a decir que los gentiles bautizados, por estar en Cristo, son descendientes y herederos de Abrahán; esto es, reciben todo lo que un israelita circuncidado recibe con respecto a su estatus con Dios.

En este contexto, la frase "ni macho ni hembra" asume una significación especial porque las mujeres no podían circuncidarse. La circuncisión era un signo de estar dentro de la alianza de Israel y era accesible solo al varón. La participación de las mujeres en la alianza venía por medio de los hombres: varones israelitas, circuncidados.[4] Según Pablo, los cristianos obtienen el estatus de hijos maduros mediante su bautismo e iniciación en Cristo, y son hijos e hijas de Dios (en griego, como en español, el plural masculino "hijos" abarca "hijos" e "hijas") mediante la fe en Cristo.[5] La mujer, entonces, entra en la relación de alianza del pueblo de Dios por medio de su propia fe y bautismo, y forma parte, plenamente, de la relación de alianza con Dios.

Por lo tanto, Gál 3:23-9 se centra en el estar "en Cristo" y en el estatus que se obtiene por estar en Cristo. La afirmación clave de Pablo a este respecto —cuando compara la condición bajo la ley con la condición que se alcanza por la fe en Cristo— se contiene en la frase "en Cristo Jesús todos ustedes son hijos de Dios por la fe" o, como también se puede traducir, "todos son hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús". Luego Pablo pasa a hablar de cómo se imparte este estatus: por el bautismo ustedes son uno con Cristo, han entrado en una unión con Cristo, han entrado a formar parte de Cristo. Lo que Cristo es (el hijo maduro de Dios), es lo que ustedes han llegado a ser en virtud de pertenecer a su cuerpo. Ustedes (todos los cristianos, aparte de otras consideraciones) son una sola persona en Cristo Jesús.

Gálatas 3:23-29 nos lleva de vuelta a la enseñanza sobre el nuevo Adán que se trató en los capítulos uno y cuatro. De hecho, algunas de las frases en Gálatas probablemente

se refieren a pasajes en Génesis relacionados con el primer Adán. La noción de llegar a ser uno (una sola persona) en Cristo, es probablemente una referencia a Gn 2:24 ("Por eso un hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y los dos se harán una sola carne"), y se usa de manera similar a la forma en que es usado ese versículo en Ef 5:31-2. Más aún, la frase "macho y hembra" es la frase exacta usada por la Septuaginta para traducir Gn 1:27 ("macho y hembra los creó"). Es, probablemente, una referencia a la creación del ser humano original (Adán).[6] La frase "se han revestido de Cristo", entonces, sería equivalente a haberse revestido (o entrar a formar parte) del nuevo Adán. Esta interpretacion es apoyada por Col 3:9-11, que contiene un paralelo cercano al versículo 28 y que trata de la restauración de la imagen de Dios.

Por lo tanto, Gál 3:26-29 es un pasaje cuyo tema es la creación de la nueva humanidad, el hombre nuevo, en Cristo. Con base en la forma en que Dios trató con Adán (promesa y fe, Gál 3:18), la fe en Cristo nos trae de vuelta, más allá de la ley mosaica, a Adán, el primer humano. Lo que importa es una nueva creación (Gál 6:15), un nuevo comienzo de la humanidad en el nuevo Adán. La fe en Cristo, entonces, hace posible la restauración de la relación original con Dios, querida por él al crear a la humanidad: la relación entre Dios y su hijo el Humano (Adán, la Humanidad).

Paralelos en el Nuevo Testamento

Nos interesa aquí, específicamente, la frase "ni macho ni hembra" que aparece en la serie "no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni macho ni hembra". Esta serie tiene paralelos en otros dos pasajes en las cartas de Pablo, y ambos pueden ayudarnos a entender el significado de Gál 3:26-9. El primero de estos pasajes paralelos es Col 3:9-11. Después de exhortar a los colosenses a abandonar las prácticas injustas como la fornicación y la codicia, Pablo dice:

> No se mientan unos a otros, viendo que se han despojado del hombre viejo con sus prácticas, y se han revestido del hombre nuevo, que se va renovando en conocimiento conforme a la imagen de su creador. Aquí no puede haber ni griego ni judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo, libre, sino que Cristo es todo y en todos. (Col 3:9-11)

Aquí Pablo describe lo que Jesús realiza en los cristianos, como la renovación en la imagen del creador, la restauración de la imagen de Dios en el ser humano. De forma explícita, se refiere a ese cambio como a un despojarse de la vieja persona (hombre, naturaleza), y un revestirse de la nueva persona (hombre, naturaleza). Un cristiano es una nueva persona/ser humano, en la nueva persona/ser humano que es Cristo. La nueva creación en Cristo restaura la imagen de Dios en el hombre. Esta imagen restaurada capacita a los cristianos a actuar de un modo nuevo, un modo que refleja al Dios que los creó como el hijo o la hija que quiso que fueran. Todos los cristianos participan de esta restauración de la imagen de Dios; no hay diferencia entre griego y judío, circuncidado o incircunciso, bárbaro, escita, esclavo y libre. "Bárbaro, escita" es una fórmula poco común, que agrega ciertas preocupaciones helenísticas al grupo normal de palabras que Pablo emplea; aún así, el significado sigue siendo el mismo. Para todos los cristianos — griegos y judíos, griegos y no griegos, esclavos y libres (o, como en Gál 3:28, hombre o

mujer)— queda restaurada la imagen de Dios y la filiación con Dios. La humanidad es devuelta a la relación que tenía con Dios cuando fue creada en el principio. El argumento de Col 3:11 y de Gál 3:28 es el mismo.

La combinación de Gál 3:23-9 y Col 3:9-11 forma uno de los argumentos más fuertes a favor de la perspectiva de que la mujer, al igual que el hombre, es creada a imagen de Dios. La enseñanza del pasaje es paralela. Como se discutió en el capítulo uno, ser a imagen de Dios es un aspecto de ser un hijo de Dios. Gálatas 3:26-28 afirma que tanto los hombres como las mujeres son hijos de Dios (es decir, hijos e hijas). Colosenses 3:9-11 confirma que todos los cristianos deben vivir en rectitud cristiana y que están siendo renovados en un conocimiento perfecto, según la imagen de su creador. Aunque en Col 3:11 no se utiliza el "ni macho ni hembra", la relación entre los dos pasajes, lo mismo que la aplicación de Col 3:9-11 a hombres y mujeres por igual, indica fuertemente que tanto los unos como los otros fueron creados en el principio a imagen de Dios y que son restaurados en la imagen de Dios al entrar a formar parte de Cristo.

El segundo texto paralelo a Gál 3:28 está en 1 Corintios 12. El contexto es una enseñanza sobre los dones espirituales. Pablo explica que, aunque diferentes cristianos están dotados de dones en formas diferentes, pueden funcionar en conjunto como una comunidad, porque es el mismo Espíritu quien otorga estos dones. Así como el cuerpo humano está unido aunque tenga muchos miembros, también una comunidad cristiana puede estar unida aunque los cristianos individuales funcionen de maneras diferentes. Al hacer esta comparación, dice Pablo:

> Pues al igual que el cuerpo es uno y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, aunque muchos, son un cuerpo, lo mismo es con Cristo. Porque por un Espíritu fuimos todos bautizados en un cuerpo —judíos o griegos, esclavos o libres— y todos hemos bebido de un solo Espíritu. (1 Co 12:12-13)

Aquí aparece el mismo fraseo que en Col 3:11 y Gál 3:28, en este caso, nuevamente, sin el "hombre y mujer". Sin embargo, el sentido es el mismo: todos los cristianos gozan del mismo estatus en virtud de estar unidos a Cristo. Este pasaje es, asimismo, un pasaje acerca de ser uno en Cristo, acerca del nuevo Hombre/Ser Humano. El tema hace que el pasaje vaya más directamente paralelo a Ef 5:22-33 (y Ef 2:13-16), un texto clave sobre los roles de hombres y mujeres, en donde el interés también es la pertenencia al cuerpo de Cristo y el ser esa nueva persona en Cristo. Esta unión con Cristo y con otros cristianos es realizada mediante el don del Espíritu, ese Espíritu que mora en todos los cristianos. Aquí, Pablo plantea un caso similar al que planteó en Gál 3:23-29:

> Pero al llegar la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir a aquellos que estaban bajo la ley, a fin de que pudiéramos recibir la adopción como hijos. Y, como ustedes son hijos, Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: ¡Abba, Padre! De modo que por voluntad de Dios, ya no eres un esclavo sino un hijo; y si eres un hijo, también un heredero. (Gál 4:4-7)

Por medio del único Espíritu, los cristianos están unidos en el cuerpo de Cristo, a fin de poder llegar a ser una nueva persona: la nueva humanidad. Este es el Espíritu que fue

derramado, tanto sobre hombres como sobre mujeres, el día de Pentecostés; el Espíritu que el profeta Joel predijo que sería dado por igual a hijos e hijas, a siervos y siervas. Esto se aplica a todos los cristianos, judíos y griegos, esclavos y libres, hombres y mujeres: a todos aquellos que son bautizados. De este modo, todos pueden llegar a ser hijos y todos pueden ser herederos. En este contexto, se puede ver que el significado de "coherederas en Cristo", en 1 Pe 3:7 (véase el análisis en el capítulo cuatro) es paralelo con Gál 3:28 y 1 Cor 12:13. El sentido de todos los cuatro pasajes (Gál 3:28, 1 Co 12:13, Col 3:11 y 1 Pe 3:7) es el mismo: los efectos de la redención en Cristo son impartidos a todos los cristianos, hombres y también mujeres, mediante su fe y su bautismo.

La venida de Cristo y la fe en él produjeron una nueva relación con Dios, una relación que Dios había querido desde el principio al crear al género humano. En consecuencia, los preceptos de la ley mosaica dejaban de ser aplicables, en particular aquellas obligaciones que tenían que ver con los seres humanos y su relación con Dios.

Los pares judío-griego, esclavo-libre, hombre-mujer tienen un significado especial a la luz de este cambio: la restauración que Dios lleva a cabo, en su hijo Jesucristo, de su plan original para la creación. Pablo pone los pares de relieve para explicar la significación del cambio realizado con la venida de Jesucristo. Los tres pares están asociados en otros textos del período. Un texto importante es 1 Cor 7:12-24, donde el apóstol plantea las condiciones bajo las cuales una mujer creyente puede separarse de su marido, e insta a que permanezca casada si es del todo posible.[7] Luego continúa con una exposición acerca de otros que podrían querer dejar "el estado en que fueron llamados" (v. 24), judíos y gentiles, esclavos y libres. Ya que estas dos categorías están fuera de contexto en esta sección de 1 Corintios, que es una sección sobre el sexo y el matrimonio, el hecho de que Pablo las mencione junto con el hombre y la mujer sugiere que los tres pares están fuertemente ligados en la mente de Pablo.

Las mujeres en la ley mosaica

Quizás Pablo unió estos tres pares porque estaban asociados en la tradición judía. Otro lugar en el que aparecen ligados es en la actual oración judía de la mañana, una oración que se remonta hasta el siglo primero y quizás a la época de Pablo:

> Bendito seas, oh Señor Dios nuestro, Rey del universo,
> que no me has hecho gentil (pagano).
> Bendito seas, oh Señor Dios nuestro, Rey del universo,
> que no me has hecho esclavo.
> Bendito seas, oh Señor Dios nuestro, Rey del universo,
> que no me has hecho mujer.[8]

La tendencia en nuestros días es interpretar esta oración como un ejemplo de misoginia. Sin embargo, esa interpretación no logra captar el sentido principal de la oración. El sentido de la oración, como se entendía en el siglo primero, especialmente en lo referente al estatus espiritual según la ley de Moisés (que es el contexto provisto por Gál 3:23-29), nos ayudará a comprender con más claridad el "ni macho ni hembra" según la intención de Pablo.

Un comentario en la Tosefta, de un rabino que vivió en el siglo segundo d.C., arroja luz sobre la oración de arriba:

> Rabí Yehudá dijo: Uno debe decir tres alabanzas cada día:
> ¡Bendito sea Dios que no me ha hecho gentil!
> ¡Bendito sea Dios que no me ha hecho mujer!
> ¡Bendito sea Dios que no me ha hecho un hombre de la tierra que desconoce la ley!
> Bendito sea Dios que no me ha hecho un gentil: 'porque todos los gentiles son nada ante él' (Jer 40:17).
> Bendito sea Dios que no me ha hecho mujer: porque la mujer no está obligada a cumplir los mandamientos.
> Bendito sea Dios que no me ha hecho un hombre de la tierra que desconoce la ley: porque un hombre de la tierra no se avergüenza de pecar.[9]

La oración en este comentario es una variante de la oración matutina contemporánea. En lugar del "esclavo" menciona al "hombre de la tierra", uno de los *am-ha-aretz* o alguien que no observaba las reglas rabínicas o farisaicas para seguir la ley. Este comentario provee una perspectiva antigua de la oración, en especial su mención de la mujer. El comentario da a entender que la bendición no estaba enfocada tanto en un disgusto o irrespeto hacia las mujeres, sino en el hecho de que a ellas no se les exigía guardar los mandamientos. Lo que entraba en juego para los tres pares era, en efecto, una cuestión de estatus religioso en la ley de Moisés. En palabras de Strack-Billerbeck, "Este pensamiento (Gál 3:28) simplemente no podía haber sido concebido en la sinagoga, porque eran precisamente esas diferencias naturales las que determinaban significativamente la relación del individuo con la ley: el judío de nacimiento tenía una relación con la ley, diferente a la del prosélito; el hombre, una relación diferente a la de la mujer; el hombre libre, una relación diferente a la del esclavo".[10] La ley, especialmente como la interpretaban los rabinos, hacía distinciones en las tres categorías. Solamente el varón israelita libre era "ciudadano de primera clase", un miembro plenamente responsable de la comunidad del culto.[11]

Las categorías judío-gentil y esclavo-libre tienen un significado similar en vista de los preceptos de la ley. Los gentiles estaban fuera de los mandatos de la ley y no tenían estatus de pertenencia al pueblo de Dios. En las palabras del Rabí Yehudá, eran "como nada ante Él". Sin embargo, en Gál 3:28 la categoría "gentiles" no se refiere a todos los gentiles que, en su mayoría, no creían en el único y verdadero Dios y no observaban los mandamientos básicos. Más bien se refiere a los gentiles convertidos total o parcialmente al judaísmo. Cuando los gentiles se convertían al judaísmo, se hacían prosélitos, ya fuera completos (prosélitos justos) o parciales ("prosélitos forasteros", los "temerosos de Dios" de quienes leemos en el Nuevo Testamento). Ni siquiera los prosélitos completos, aunque se habían hecho israelitas, tenían el estatus de un israelita de nacimiento. Sin embargo, la cuestión en Gál 3:28 tenía que ver más con los temerosos de Dios, los prosélitos que no estaban circuncidados y no se obligaban a sí mismos a cumplir todos los mandamientos normales.[12] A los ojos de la mayoría de los judíos, los convertidos gentiles de Pablo habrían sido temerosos de Dios, y, por lo tanto, no eran completamente parte del pueblo de Israel ni quedaban totalmente bajo la alianza. Aun así, Pablo afirmaba que los gentiles

convertidos al cristianismo no solo eran completamente pueblo de Dios y parte de la nueva alianza, sino que también, en cierta forma, estaban en una mejor posición que los israelitas plenos: estos no tenían fe en Cristo, mientras que los cristianos eran parte del nuevo Adán, la nueva creación. El punto más importante de Gál 3:28, y probablemente de todos los pasajes que comienzan con "ni judío ni griego", es que las distinciones que hace la ley entre judíos y gentiles dejan de tener validez en el momento en que los gentiles se hacen cristianos. Por eso Pablo insistía en que no pueden mantenerse esas distinciones entre los cristianos, ni se debe indicar a los que son gentiles que se circunciden para poder ser prosélitos completos, y ser así parte plena del pueblo de Dios y completamente justos.

La ley hacía una distinción parecida entre esclavos y hombres libres, una distinción que el evangelio también eliminó. Los esclavos no estaban obligados a cumplir todos los preceptos de la ley; puede ser que a ellos no se les permitiera eso por las limitaciones impuestas por su servicio. En la época de Pablo los judíos no tenían permitido tener esclavos que no se hicieran prosélitos, pero incluso los esclavos israelitas de sangre no estaban obligados a guardar toda la ley. No eran israelitas plenamente responsables. Su esclavitud los situaba en una categoría religiosa de participación más baja en el pueblo de Dios.

Las mujeres tenían un estatus similar al de los prosélitos y esclavos en el judaísmo del tiempo de Pablo. Los rabinos enseñaban que la mujer estaba obligada a observar la mayoría de las prohibiciones de la ley y tenía los mismos derechos que el hombre en todos los casos penales. En cambio, no estaba obligada a guardar todos los mandamientos "religiosos", esto es, aquellos que tenían que ver con el culto a Dios. El principio más importante usado por los rabinos era que la mujer no estaba obligada a guardar aquellos mandamientos que tenían que ser cumplidos en un tiempo específico. En realidad, esta regulación significaba que no estaba obligada a guardar los mandamientos relativos al ritual público. El varón adulto libre, sin embargo, estaba obligado a guardar todos los mandamientos. A la mujer no se le prohibía guardarlos, pero ella no tenía que asumir la obligación completa.[13] El comentario de Rabí Yehudá era: "Bendito sea Dios que no me ha hecho mujer, porque la mujer no está obligada a cumplir los mandamientos". La oración del hombre era una oración de acción de gracias por tener el derecho y la obligación de asumir el conjunto completo de responsabilidades ante el Señor. (Se puede ver fácilmente que los hombres podrían haber necesitado cierta motivación para hacer esto con espíritu bien dispuesto, cf. Mt 23:4). En la ley judía, la mujer no era un miembro plenamente responsable del pueblo de Dios.

Más aún, en el tiempo de Jesús, las mujeres no tenían el mismo acceso a la presencia de Dios que tenían los hombres. No solo estaban ellas incapacitadas para desempeñar funciones sacerdotales o levíticas en el ritual, y se les mantenía alejadas de las partes más santas del templo, sino que también tenían prohibido el acceso al atrio de los israelitas. Solo se les permitía llegar hasta el atrio de las mujeres. Por lo tanto no podían ver el culto sacrificial, y podían tomar parte en los principales actos de culto solo de lejos. Estaban más cerca del trono de Dios que los gentiles, pero estaban más lejos que los varones israelitas. No sería inexacto describirlas como de menor santidad que los hombres.

La ley mosaica y la enseñanza de los rabinos describe a la nación israelita como un pueblo que, en términos religiosos, tiene miembros de primera y de segunda clase. Los varones israelitas adultos, libres, eran los miembros de primera clase. Las mujeres, los

prosélitos, los esclavos y otros participaban menos plenamente y eran dependientes en lo religioso de los varones israelitas libres. Los hombres adultos libres estaban obligados a dar culto al Señor y representar al pueblo delante del Señor. En la sociedad de hoy, en donde la devoción religiosa es un asunto de preferencia personal, y en donde las mujeres a menudo son más devotas que los hombres, puede ser difícil entender las prácticas de un pueblo en el que el culto a Dios era una obligación social, ordenada por ley y llevada a cabo principalmente por los miembros más responsables de la comunidad. En este sentido, el hombre libre circuncidado era el único israelita completo. Es contra este trasfondo que tenemos que entender el "ni macho ni hembra". Lo que Pablo dice aquí es que las distinciones que la ley hacía ya no se aplican entre los cristianos, porque la ley ya no tiene la misma validez. Esas obligaciones de la ley eran para la época de inmadurez espiritual, para el tiempo bajo el pedagogo. Por la fe en Cristo, judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer, todos son un solo pueblo en Cristo, todos parte del culto a Dios completamente, todos iguales en su relación con él.

Gálatas 3:28 y las diferencias sociales

Queda pendiente la cuestión de cómo se relaciona el mensaje de Gál 3:28 con las diferencias de roles sociales dentro de la comunidad cristiana. ¿Anula Gál 3:28 todas las diferencias y empuja al pueblo cristiano, inexorablemente, a la eliminación de toda diferencia de roles entre hombres y mujeres? ¿Afecta esto solo la relación de hombres y mujeres con Dios y no su relación entre ellos y sus vidas diarias? O ¿indica esto un cambio en su relación mutua, pero no un cambio que anule todas las diferencias de roles? Vamos a considerar ahora cada uno de estos tres enfoques.

El primer enfoque es la visión de que Gál 3:28 anula todas las diferencias dentro del pueblo cristiano. Como se mencionó antes, muchos intérpretes contemporáneos consideran Gál 3:28 como el gran avance que debiera abolir todas las diferencias de roles entre hombres y mujeres. Según este punto de vista, Gál 3:28 es incompatible con los otros pasajes del Nuevo Testamento en los que se ordena que haya diferencias de roles entre hombres y mujeres.[14] Esta contradicción es explicada de varias maneras. Una explicación sostiene que Pablo se contradijo, probablemente porque su formación rabínica le impedía captar todas las implicaciones de su nueva visión en Cristo. Otra explicación sugiere que Pablo ordenó que hubiera roles diferentes para hombres y mujeres como una medida temporal para lidiar con una situación cultural, es decir, una medida sin un significado cristiano duradero. La cuestión de si Pablo ordenó las diferencias de roles por consideraciones exclusivamente culturales será tratada más adelante. El punto fundamental, sencillamente, es si los dos grupos de afirmaciones de Pablo son incompatibles entre sí.

Solo en años recientes se ha argumentado frecuentemente que existe esta incompatibilidad. Esta posición fue sumamente rara antes del siglo XIX, y hasta hace cerca de veinte años[*] era todavía una perspectiva sostenida solamente por una pequeña minoría. La opinión de que la enseñanza de Pablo es contradictoria ha sido puesta en circulación por muchos que desean argumentar a favor de un cambio en las perspectivas

[*] El autor escribe en 1980; por lo tanto se refiere a los años alrededor de 1960. [Nota del traductor].

cristianas tradicionales sobre los roles de hombres y mujeres en la Iglesia. Sin embargo, a menos que asumamos que Pablo es usualmente incoherente, tendría mayor sentido comenzar con el criterio de que él tenía cierta manera de conjuntar pasajes como Gál 3:28 y 1 Co 11:2-16, que fueron escritos probablemente a uno o dos años de distancia el uno del otro.[15] Igualmente, sin duda alguna, Pablo tenía una manera de conjuntar el comentario "no puede haber esclavo, libre", en Col 3:11, con su enseñanza sobre la relación apropiada entre amos y esclavos en Col 3:22-4:1. Un hombre inteligente como Pablo notaría una contradicción o incompatibilidad importante en un intervalo tan corto, de solo once versículos, en la misma carta. La enseñanza de Pablo no siempre es fácil de comprender, pero es muy poco probable que aquí se trate de una simple contradicción en su pensamiento.

La respuesta correcta al punto de vista que sostiene que hay una incompatibilidad significativa entre Gál 3:28 y otros pasajes paulinos que versan sobre hombres y mujeres se encuentra en la interpretación que se dio arriba sobre la idea central de Gál 3:28. El pasaje no es contrario a las diferencias de roles sociales entre hombres y mujeres que, como lo indican otras partes de la Escritura, se basan en la forma en que Dios creó a la humanidad. En otras palabras, este pasaje no va dirigido contra lo que algunos comentaristas llamarían "el orden de la creación".[16] Más bien, Gál 3:28 elimina las distinciones de estatus religioso relacionadas con el cumplimiento de la ley, distinciones introducidas después de la creación, durante el período de inmadurez o dureza de corazón. Gál 3:28 tampoco trata de categorías relativas a "*cualquier* clase privilegiada vista en oposición a una clase no privilegiada", especialmente si "privilegiada" aquí significa privilegio social.[17] Gálatas 3:28 no se refiere a cuestiones de ricos y pobres, de clase alta y clase baja. Otros pasajes en la Escritura tratan de estos temas, pero Gál 3:28 se refiere a grupos privilegiados/obligados en el plano *religioso*. Por lo tanto, no estamos frente a un versículo bíblico que se refiera a la igualdad de todas las personas en Cristo, excepto en el sentido de que todos los que están en Cristo quedan libres de la diferenciación de estatus introducida en el culto a Dios por la ley mosaica, especialmente como la interpretaban los maestros de la ley en tiempos de Pablo. Gálatas 3:28 afirma que el estatus de ser hijos de Dios, de ser plenamente parte de la nueva creación, está disponible para todos los que están en Cristo. No se introduce ninguna diferencia por ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer. Ni siquiera hay necesidad de alegar la existencia de una incompatibilidad seria en el pensamiento de Pablo, cuando lo que hay es una interpretación del pasaje, aceptable, coherente, probable, que nos libera de la necesidad de tener que plantear dicha contradicción. Leer Gál 3:28 en la forma en que Pablo se propuso que se entendiera no llevará a encontrar ninguna contradicción con el resto de sus escritos. La evidencia no da pie al punto de vista que sostiene que Gál 3:28 anula todas las diferencias de roles en el pueblo cristiano.

El segundo enfoque de la relación entre Gál 3:28 y las diferencias sociales es más tradicional. Según este, Gál 3:28 se aplica solo a la relación de las personas con Dios (su situación *coram Deo*) y no afecta su vida diaria o su relación con otros cristianos.[18] Es decir, lo que se aplica en la esfera "religiosa" no se aplica en la esfera social. En ciertos aspectos esta visión es correcta. Es similar a la interpretación de Gál 3:28 propuesta aquí. Pone el énfasis correctamente en la relación con Dios que ha sido restaurada en Cristo, y percibe correctamente la novedad de Gál 3:28 como algo que, sobre todo, radica en la

creación de una coparticipación espiritual entre hombre y mujer, judío y griego, esclavo y libre.

Sin embargo, el enfoque de que Gál 3:28 solo se aplicaba a la situación de las personas delante de Dios pasa por alto las consecuencias comunitarias o sociales de las distinciones religiosas. En tiempos de Pablo, las diferencias religiosas eran el fundamento de la estructura social. Las diferencias de estatus en la ley mosaica se expresaban en diferencias de comportamiento y práctica social. De igual forma, la ausencia de estas diferencias de estatus religioso en la comunidad cristiana también encontraba expresión en el comportamiento. Las mujeres tenían una responsabilidad tan completa en el culto a Dios como los hombres, e igualmente llegaron a ser copartícipes del culto con sus esposos en la oración familiar. Lo que es más, las mujeres se bautizaban al igual que los hombres, y llegaban a ser miembros directos del pueblo de la alianza, siendo reconocidas por haber recibido también el Espíritu y sus carismas. La enseñanza de Gál 3:28, incluso, tuvo efectos más evidentes en las relaciones entre cristianos judíos que deseaban guardar la ley y cristianos gentiles que no estaban circuncidados. Surgieron dificultades en muchas prácticas de la vida cotidiana. Por ejemplo, ¿podían los cristianos judíos y gentiles comer juntos en comidas comunitarias durante las celebraciones eucarísticas? Dichas dificultades tenían que ser resueltas conforme al principio de la unidad en Cristo.

Se puede también adoptar una perspectiva algo más amplia sobre el cambio que la venida de Cristo trajo a la situación social y espiritual del pueblo de Dios, una perspectiva que no está explícitamente mencionada en Gál 3:28 pero que se sigue de la enseñanza del pasaje. El pueblo judío, en tiempos de Jesús y de Pablo, se estructuraba según líneas de parentesco y pureza racial. Uno llegaba a ser israelita, en primer lugar, por nacimiento. Se nacía dentro del pueblo de Dios. Los prosélitos eran recibidos dentro del pueblo, pero ni siquiera el prosélito completo podía alcanzar el estatus del israelita completo. El pueblo judío conservaba genealogías de sus antepasados con el propósito de que estas pudieran mostrar su pureza racial, y se observaban estrictas reglas matrimoniales para mantener la pureza de sangre. Aquellos cuya ascendencia no fuera puramente judía estaban en desventaja en el plano civil y religioso. Más aún, el parentesco natural era una base de la diferenciación religiosa. Un judío no solo heredaba su estatus religioso de la línea de parentesco en la cual nacía (sacerdote, levita, israelita pleno, etc.), sino que, además, existía una creencia común de que un individuo heredaba los méritos de sus antepasados. La familia (clan) era muy importante en la estructura social y religiosa del pueblo judío.

Sin embargo, la venida de Cristo reemplazó el principio de nacimiento natural con el principio de nacimiento espiritual. El parentesco natural y la pureza racial no jugaban ningún papel ni en el estatus espiritual ni en el estatus social de los cristianos. Sin duda alguna, los parientes consanguíneos entre los cristianos tendían a cuidar unos de los otros, igual que los judíos; pero la tribu ancestral, el clan y la red de familia extensa no jugaban una parte tan prominente en la estructura social de la comunidad primitiva. Los primeros cristianos establecían relaciones de hermandad con gente de trasfondos raciales muy diferentes. Entre los primeros cristianos, muchos tuvieron que cortar vínculos con sus propias familias para poder seguir a Cristo. Entonces, una de las diferencias más importantes entre el cristianismo y el judaísmo estriba en el cambio en el rol de la familia ancestral.[19]

Hay otra dificultad con la visión de que Gál 3:28 solo se aplica a la relación personal que uno tiene delante de Dios. Esta no toma en cuenta el aspecto de la enseñanza del

Nuevo Testamento que relaciona el amor a Dios con el amor al prójimo, y que prueba el amor a Dios por el amor al prójimo. Pablo enfatiza esta conexión cuando resume el cumplimiento de la ley en términos del amor al prójimo (Rm 13:8-10; Gál 5:14) y cuando pone a prueba la espiritualidad de la gente por su capacidad de amarse los unos a los otros (1 Co 3:1-3; Gál 5:16-26). Colosenses 3:11 provee una reafirmación útil de Gál 3:28 a estas alturas. Al comentar cómo los cristianos deben abandonar la conducta carente de amor y revestirse de una conducta amorosa, Pablo dice: "…Aquí no puede haber ni griego ni judío, circunciso ni incircunciso, bárbaro, escita, esclavo, hombre libre, sino que Cristo es todo en todos." Pablo insiste en que no hay diferencias entre los cristianos en el punto exacto del pasaje en donde insta al amor fraterno. En síntesis, Gál 3:28 tiene una consecuencia social importante: las relaciones naturales (judío y griego, esclavo y libre, hombre y mujer) se ven transformadas por la presencia de un auténtico amor fraterno. La esclavitud provee un buen ejemplo de cómo Pablo interpreta la verdad cristiana básica de la unión en Cristo como factor transformador de una relación. 1 Corintios 7:12-24 es un pasaje particularmente relevante, porque pone de manifiesto un principio básico relativo a los roles y a las condiciones sociales, y trata de las mismas tres categorías que Gál 3:28. Después de instar a las esposas a que permanezcan con sus esposos paganos si es del todo posible, Pablo enuncia el principio básico y luego lo aplica a las otras categorías:

> En cualquier caso, que cada uno viva según la condición que el Señor le ha asignado y a la que Dios lo llamó. Esta es mi norma en todas las iglesias. ¿Estaba alguno circuncidado cuando fue llamado? Que no busque disimular las marcas de su circuncisión. ¿Estaba alguno sin circuncidar cuando fue llamado? Que no busque la circuncisión. Porque ni la circuncisión cuenta para nada, ni la incircuncisión, sino el guardar los mandamientos de Dios. Cada cual debe permanecer en la condición en que se le llamó. ¿Eras un esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Pero si puedes ganar tu libertad, aprovéchate de la oportunidad. Pues el que fue llamado en el Señor siendo un esclavo, es un hombre libre del Señor. Igualmente, el que fue llamado siendo libre, es un esclavo de Cristo. Ustedes fueron comprados por un precio; no se hagan esclavos de los hombres. Entonces, hermanos, permanezcan con Dios en la condición en que estaban cuando fueron llamados. (1 Co 7:17-24)

Pablo no dice que todas las condiciones que menciona sean igualmente buenas (esclavo o libre, judío o gentil). De hecho, parece aconsejar a los esclavos que obtengan su libertad si es posible. Sin embargo, su consejo básico va en contra de cambiar la condición en que los cristianos se hallan en el momento de su conversión. Los cristianos pueden vivir su llamado y seguir los mandamientos de Dios en cualquier condición en que se encuentren. Los roles sociales —condiciones y categorías como hombre y mujer, esclavo y libre, judío y gentil— no son incompatibles con vivir las verdades cristianas básicas (y por lo tanto, con Gál 3:28). Pablo va aún más lejos. En 1 Corintios 7 considera errónea cualquier forma de entender el mensaje cristiano que vea un cambio de condición social como algo esencial. La libertad cristiana (ser libertos de Cristo) lo coloca a uno en posición de vivir como un hijo de Dios, independientemente de estas condiciones.[20]

Un segundo pasaje concerniente a la esclavitud, la tercera sección del código de hogar en Efesios, les enseña a los esclavos cómo enfocar su estado en la vida. Este pasaje

no trata directamente con los esclavos cuyos amos no son cristianos (como lo hace 1 Pe 2:18-25), sino con aquellos cuyos amos son cristianos. Estos esclavos reciben las siguientes instrucciones:

> Esclavos, sean obedientes a los que son sus amos en este mundo con reverencia y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo; no para ser vistos, buscando agradar a los hombres, sino como siervos de Cristo, haciendo la voluntad de Dios de corazón; sirviendo de buena voluntad, como al Señor y no a los hombres, sabiendo que cualquier bien que alguno haga recibirá su recompensa de parte del Señor, sea esclavo o sea libre. Amos, hagan lo mismo con ellos, dejando las amenazas, sabiendo que aquel que es su Amo y el de ellos está en los cielos, y que no hay parcialidad en él. (Ef 6:5-9)

Un pasaje similar en 2 Timoteo desarrolla algunas de estas ideas de forma útil:

> Todos los que están bajo el yugo de la esclavitud consideren a sus dueños como dignos de todo honor, para que no se difame el nombre de Dios ni la doctrina. Los que tengan dueños creyentes no les falten al respeto por ser hermanos; al contrario, deben servirlos aún mejor, pues los que se benefician de su servicio son creyentes y amigos de Dios. (1 Tm 6:1-2)

La misma idea, posiblemente, anima el consejo de Pablo a Filemón de que acoja nuevamente a su esclavo que había huido, ahora convertido al cristianismo, "ya no como un esclavo sino como algo más que un esclavo, como un hermano amado" (Flm 16).[21]

Estos pasajes ilustran cómo, a consecuencia de la nueva vida en Cristo, una relación social básica experimenta una transformación. Un resultado de la nueva vida en Cristo es una relación de amor fraternal entre amo y esclavo. Cada uno debe hacer bien al otro. La transformación cristiana esencial consiste en que amo y esclavo llegan a relacionarse juntos como hermanos, y a amarse mutuamente.

El amor fraterno (*filadelfía*) y el amor de servicio (*agápē*) no necesariamente deben ser vistos como grandes innovaciones cristianas. Algunos han afirmado que *agápē* es una enseñanza distintivamente cristiana, que la enseñanza del Nuevo Testamento sobre *agápē* en las relaciones es un nuevo y revolucionario elemento cristiano. Recientemente otros se han opuesto a esta opinión, y señalan correctamente que *agápē* es una palabra que la Septuaginta utiliza como amor, cuando este traduce una palabra hebrea significativa.[22] En el Nuevo Testamento hay elementos nuevos e importantes en su enseñanza sobre el amor (*agápē*), especialmente en su forma de interpretar el amor como servicio y de ver el sacrificio de Jesús en la cruz como el modelo perfecto del amor. Sin embargo, ni la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el amor de servicio (*agápē*), ni sobre el amor fraterno (*filadelfía*) difieren radicalmente de lo que enseña el Antiguo Testamento sobre estos temas. El Nuevo Testamento no enseña una religión diferente a la que se encuentra en el Antiguo Testamento; más bien, cumple y completa la religión del Antiguo Testamento.

La enseñanza del Nuevo Testamento sobre la vida comunitaria puede ser vista acertadamente como un regreso al ideal del amor fraterno enseñado por el código del Deuteronomio. La instrucción cristiana sobre el amor entre los hermanos pretende

restaurar la relación que debió haberse dado desde los comienzos en el pueblo de Dios, y que fue distorsionada tanto por falta de convicción como a causa de la enseñanza farisaica. La enseñanza del Nuevo Testamento expresa esto: "…no como si te estuviera escribiendo un mandamiento nuevo sino el que hemos recibido desde el principio, que nos amemos los unos a los otros" (2 Jn 5). "Amados, no les estoy escribiendo un nuevo mandamiento, sino un mandamiento antiguo que ustedes tenían desde el principio; el mandamiento antiguo es la palabra que han oído. Sin embargo, les estoy escribiendo un nuevo mandamiento, que es verdadero en él y en ustedes, porque la tiniebla va desapareciendo y la luz verdadera ya está brillando" (1 Jn 2:7-8). El mandamiento antiguo llega a ser nuevo, no por ser de diferente contenido sino porque ha llegado a ser real en él, el nuevo Adán, que llama a judíos y a gentiles por igual a formar parte de su cuerpo, y los hace uno en él, un solo pueblo en el que se aman unos a otros verdaderamente (Jn 13:34-5).

Por lo tanto, la perspectiva correcta para interpretar Gál 3:28 es la tercera: la visión de que el pasaje cambia las relaciones cristianas pero que no elimina todas las diferencias.[23] Gálatas 3:28 apunta hacia una participación espiritual común en el amor mutuo. No pretende una nivelación de todas las diferencias de condición social y de rol social. Con esta interpretación queda por responder la pregunta de si deben existir ciertas diferencias de roles entre cristianos. La respuesta a esto se encuentra en otros pasajes del Nuevo Testamento. Por lo pronto, la tercera interpretacion mantiene sencillamente que Gál 3:28 no presenta ningún obstáculo al criterio de que debe haber ciertas diferencias de roles entre los cristianos.

La verdadera libertad cristiana, entonces, es la libertad de ser hijos e hijas de Dios, de vivir la vida del Espíritu en amor y servicio mutuos, cualesquiera sean las circunstancias en este mundo. Es la misma libertad para todos los cristianos: judíos y gentiles, esclavos y libres, hombres y mujeres.

Gálatas 3:28 y los pasajes relacionados enseñan que hombres y mujeres son uno solo en Cristo, coherederos de la gracia de vida eterna. Unos y otras son parte del cuerpo de Cristo por completo, hijos e hijas de Dios con pleno acceso al Padre y enteramente responsables ante él. Por lo tanto, unos y otras son llamados a edificarse mutuamente, a edificar el cuerpo de Cristo en amor y a dar culto al Padre en Espíritu y en verdad.

El abolicionismo

Ahora podemos considerar el punto crucial de la cuestión que Gál 3:28 plantea a las personas en la sociedad moderna. Por razones sociológicas que veremos más a fondo en los capítulos dieciocho y diecinueve, muchos cristianos hoy en día quisieran mantener lo que enseña el Nuevo Testamento sobre el compartir espiritual y las relaciones personales en amor mutuo, pero eliminando toda diferencia de roles y toda subordinación personal. Algunos cristianos, basándose en Gál 3:28, argumentan de la siguiente manera: puesto que en la comunidad cristiana se ha eliminado la diferencia entre judío y gentil y entre esclavo y libre, ¿no deberíamos eliminar también la diferencia entre hombre y mujer? Si hemos eliminado las diferencias entre judío y gentil, libre y esclavo, basados en la verdad expresada en Gál 3:28, ¿no deberíamos eliminar también las diferencias entre hombres y mujeres, en razón de esa misma verdad?

Es necesario examinar este argumento desde dos perspectivas. La primera implica plantear, desde una óptica más amplia, la pregunta de cómo deberían los cristianos enfocar hoy en día las cuestiones de estructura social; esto es más que una cuestión exegética y, por lo tanto, no puede ser tratado en este capítulo. Lo veremos en el capítulo veintiuno. La segunda perspectiva implica, simplemente, preguntar qué enseña Pablo en Gál 3:28. Cuando dice "ni macho ni hembra" ¿está pretendiendo la desaparición eventual de las diferencias de roles? O, al menos, ¿vería él con aprobación que desaparecieran esas diferencias, si surgiera una situación social en que esto fuera posible? La respuesta a ambas preguntas probablemente sea "no" según las enseñanzas sobre los roles de hombres y mujeres consideradas hasta ahora (especialmente en el capítulo cuatro), y según la enseñanza de los pasajes que veremos en los capítulos siguientes. Entonces, la cuestión sigue siendo la que se planteó antes en este capítulo de si la enseñanza de Pablo en Gál 3:28 es coherente con lo que él enseña en otras partes sobre las relaciones entre hombres y mujeres. O, más específicamente, ¿introduce Gál 3:28 un nuevo principio que no coincide con las otras enseñanzas, un principio que tarde o temprano debe tener efectos significativos? La exégesis de este pasaje en la última sección muestra que este es coherente con las otras enseñanzas paulinas. No obstante, es necesario plantear la pregunta de nuevo, pero en otro nivel. ¿Aportan la abolición de la esclavitud y otros cambios sociales un precedente para un abordaje de los roles de hombres y mujeres? ¿Aceptaría Pablo mismo, de buen grado, la abolición de las diferencias de roles entre hombres y mujeres basado en su afirmación en Gál 3:28?

Aunque el precedente de la abolición de la esclavitud es el principal punto de interés aquí, también es pertinente la actitud de Pablo hacia las diferencias entre judíos y gentiles. Algunos sostienen que su enseñanza sobre la abolición de la ley en Cristo lo llevó a abandonar por completo la distinción entre judíos y gentiles en la comunidad cristiana.[24] En ciertas formas obvias esto es cierto. En la enseñanza de Pablo, ser judío y seguir la ley mosaica no lo hacía a uno más plenamente parte del pueblo de Dios, ni lo llevaba a la justificación. Más aún, Pablo insiste en que judíos y gentiles conviven diariamente en comunión espiritual (Rm 14:1-15; Gál 2:11-14). Sin embargo, a la luz de la erudición bíblica moderna, ahora parece más claro que los primeros cristianos del judaísmo siguieron observando la ley mosaica por ser judíos (Hechos 21:17-26).[25] Lo que es más, parece probable que Pablo no los disuadió de esto. De hecho, es probable que haya mantenido el principio de que si alguien se circuncidaba, debía obedecer la ley del Pentateuco (Gál 5:3; 1 Co 7:18).[26] Pablo no abolió *todas* las diferencias entre judíos y gentiles; estuvo a favor de que se mantuvieran algunas diferencias basándose en su manera de entender la circuncisión, el lugar de Israel, y la forma en que debían ser interpretadas las leyes del Pentateuco (lo cual no siempre coincidía con la interpretación de los rabinos de la Mishná).

Surge una pregunta más. ¿Estuvo Pablo a favor de continuar con la diferencia entre judíos y gentiles, es decir, a favor de continuar con un cristianismo judío? No hay una respuesta clara, pero se puede plantear un argumento aceptable a favor de esto basándose en Hechos 21 (véase el v. 21), que apoya la opinión de que Pablo sí habría favorecido la continuidad del cristianismo judío. Al menos puede decirse que Pablo probablemente habría enseñado que quienes eran definitivamente judíos debían ser fieles (a su manera de entenderlo él) a las leyes del Pentateuco. Para él, Gál 3:28 no implicaría la abolición inmediata de todas las diferencias entre judíos y gentiles, y, a largo plazo, es posible que

tampoco vendría a significar la abolición del cristianismo judío. Gálatas 3:28 significaría, sobre todo, que, en Cristo, existe una coparticipación espiritual en el amor fraterno entre judíos circuncidados y gentiles incircuncisos.

La cuestión exegética con respecto a la esclavitud es aún más clara. Pablo no sacó de Gál 3:28 ninguna conclusión de que la esclavitud debía ser abolida. [27] Pocos académicos, si los hay, sostendrían que Pablo pretendía que Gál 3:28 fuera un texto abolicionista o que él era un abolicionista. Entonces, la comparación con la esclavitud es un argumento todavía más débil que la comparación con las diferencias entre judíos y gentiles, como apoyo a la opinión de que Gál 3:28, en la intención de Pablo, conduce a una abolición de las diferencias entre hombres y mujeres.

Sin embargo, la mayoría de los cristianos hoy en día afirmarían que la clase de verdad expresada en Gál 3:28 es un argumento en pro de la abolición de la esclavitud. Algunos mantienen que una relación de coparticipación y hermandad espiritual es simplemente incompatible con el hecho de que una persona sea dueña de otra. Esta perspectiva en particular está en conflicto con la opinión de Pablo. Sin embargo, hay otra perspectiva que merece escrutinio cuidadoso. Se trata del punto de vista de que una relación de hermandad cristiana (como se enseña en Gál 3:28 y otras partes) llevaría a los cristianos a querer evitar la relación de esclavitud entre ellos y a trabajar por su abolición en la sociedad en cuanto las condiciones sociales lo permitieran. Esta posición es fuerte y hace surgir una analogía más. Si el ideal es la abolición de la esclavitud, ¿podría Pablo, de igual modo, haber visto con buenos ojos la abolición de las diferencias de roles entre hombres y mujeres como una forma ideal de dar respuesta a su afirmación en Gál 3:28?

Sin embargo, lo que en esta visión parece aceptable al principio, es insostenible. En primer lugar, la comparación entre las relaciones de judíos y griegos, esclavos y libres, y hombres y mujeres, no se aplica de igual modo en todos los aspectos. En Gál 3:28 Pablo compara estas relaciones según una cualidad común a todas: los tres pares de relaciones, según la ley mosaica, implican distinciones de estatus en la relación personal con Dios. En otros aspectos las tres relaciones son muy diferentes, y el enfoque de Pablo hacia ellas también es diferente. Específicamente, hay una diferencia importante en la forma en que Pablo enfoca la relación hombre-mujer y la relación esclavo-liberto.[28] Para Pablo, la relación hombre-mujer —y la subordinación que esta conlleva— se basa en el orden de la creación; por lo tanto, expresa el propósito de Dios al crear a la humanidad. Además, expresa el propósito de Dios para la vida después de la redención en Jesús, que es la restauración de la humanidad conforme a la intención original de Dios. Pablo basa su enseñanza sobre los hombres y las mujeres en la narración del Génesis sobre el propósito de Dios al crear al ser humano; así deja en claro sus perspectivas. Sin embargo, ve la esclavitud de manera diferente. Instruye a los esclavos a ser obedientes a sus amos, pero nunca basa su enseñanza apelando a una institución divina de la esclavitud.[29] Más bien, los esclavos deben obedecer a sus amos, no porque la institución de la esclavitud sea parte del propósito de Dios, sino porque los esclavos están ahora por encima de la institución humana de la esclavitud; son hombres libertos en Jesús y esclavos de Jesús (1 Co 7:22; cf. 1 Pe 2:16). Los esclavos deben ser sumisos por lo que son en Cristo, no debido a algo en la relación amo-esclavo que sea de Dios o inherentemente cristiano. La 1ª. Carta de Pedro enseña algo similar. Se basa en la conducta de Jesús, que sufrió la muerte injustamente (1 Pe 2:18-25), para fundamentar la enseñanza de cómo los esclavos deben relacionarse con los amos no cristianos que son opresivos. Lo que es más, es

probable que Pablo haya recomendado que, en lo posible, los esclavos obtengan su libertad (1 Cor 7:21).[30] En resumen, no hay nada en ser esclavo que tenga un significado propiamente cristiano.

Por último, la opinión cuestionable de que Gál 3:28 aboga por la abolición de la esclavitud, no por eso sustenta lógicamente la posición de que el pasaje favorece la abolición de las diferencias de roles de hombres y mujeres. Si se insiste en la comparación, la inferencia lógica es que esta pretende abolir todas las diferencias hombre-mujer, incluyendo todas las relaciones sexuales. Pablo afirma en Gál 3:28 que en Cristo "ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni macho ni hembra". Esta versión del pasaje pone de relieve la falta de paralelismo entre los tres pares en el original griego. Además, "macho y hembra" no son las palabras normales para decir "hombre y mujer". Más bien, la frase parece ser una cita directa de la traducción de la Septuaginta de Gn 1:27, que trae a la memoria la unidad original de Hombre/Humano/Humanidad, y que, en Cristo, esa unidad inicial está siendo restaurada. Más aún, las palabras "macho y hembra" se refieren a los seres humanos precisamente en lo que atañe a su diferenciación sexual, no a sus roles sociales, como lo indicarían de inmediato las palabras equivalentes "hombre" y "mujer" en griego y hebreo. Entonces, si la consecuencia de Gál 3:28 es la abolición de la esclavitud como institución, y la abolición de la institución de la esclavitud es el modelo para entender Gál 3:28, entonces la abolición de las diferencias (sexuales) macho-hembra es la conclusión probable de dicha comparación. [31]

Existen, de hecho, dos formas de enfocar la abolición de las diferencias macho-hembra para que esta vaya paralela con la abolición de la esclavitud. El enfoque más directo es el que ya hemos mencionado: que las diferencias macho-hembra deben ser abolidas totalmente. Sin embargo, es imposible aproximarse a ambas de forma idéntica, ya que la esclavitud es una institución humana y las diferencias macho-hembra son características biológicas de la humanidad. Aquí es aplicable la enseñanza básica de Pablo en los códigos de hogar. Mientras exista una cierta relación se necesita un orden. La instrucción del Nuevo Testamento no provee argumento alguno para mantener la institución de la esclavitud. Sin embargo, sí enseña una cierta manera de comportarsse en la relación amo-esclavo, dado que esta relación existe. Igualmente, el Nuevo Testamento enseña una forma de comportarse en la relación hombre-mujer, puesto que hay hombres y mujeres. De nuevo, la esclavitud no puede servir como modelo para los roles de hombres y mujeres si se trata simplemente de la abolición, ya que el paralelismo con la abolición de la esclavitud implicaría la abolición de machos y hembras como personas de diferente tipo, y dicha abolición es imposible, al menos por el momento.

La segunda forma de poner en paralelo las relaciones macho-hembra con la abolición de la esclavitud sería argumentar que el celibato es una manera de volver al estado original de la humanidad, antes del macho y la hembra. Según este enfoque, Gál 3:28 apunta al valor del celibato como la forma más elevada de vida cristiana. El paralelo con la abolición de la esclavitud sería la abolición del matrimonio, las relaciones sexuales, y todas las demás clases de relaciones posibles en esta época presente que estén basadas en la diferencia macho-hembra. Esta opinión parece haber sido mantenida por algunos Padres de la Iglesia, y este enfoque se aplicó en el movimiento ascético primitivo, que eliminó tanto la esclavitud como el matrimonio en un intento por restaurar la comunidad cristiana.[32] Un argumento de este tipo puede apoyarse en el hecho de que no se menciona la relación sexual antes de la Caída en el Génesis, ni en los textos en el Nuevo

Testamento que enseñan que no habrá matrimonio ni se dará en matrimonio en la resurrección (Lc 20:34-6). Consideraremos las consecuencias concretas del celibato en los roles sociales en el capítulo veintitrés. Como este enfoque no figura muy prominentemente en la discusión actual sobre los roles de hombres y mujeres, basta señalar aquí que, mientras hombres y mujeres contraigan matrimonio y vivan juntos en agrupaciones sociales, Gál 3:28 no apunta a una abolición de las diferencias de roles.

El valor de las diferencias de roles: la visión del Nuevo Testamento

Las dos últimas secciones de este capítulo han tratado sobre algunas opiniones actuales que sostienen que Gál 3:28 debe llevar idealmente a la abolición de las diferencias de roles de hombres y mujeres. La mayoría de estos argumentos se basan en el supuesto de que las diferencias de roles son, claramente, o dañinas o arcaicas. Hemos analizado estas opiniones dentro de sus propios términos, y en consecuencia puede parecer que las diferencias de roles eran de valor cuestionable y que necesitaban ser justificadas. Sin embargo, esta no es la perspectiva del Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento escoge qué tipo de relaciones deben existir y cómo deben ser enfocadas, pero al irlas estructurando, su enseñanza no muestra el menor indicio de una hostilidad general hacia las relaciones estables y comprometidas ni hacia los roles sociales. Ilustran este punto el estudio de Efesios 5 y los códigos del hogar en el capítulo cuatro, y el análisis de la subordinación en la comunidad cristiana en el capítulo cinco. El Nuevo Testamento contiene enseñanza considerable sobre las relaciones y el orden, y los roles en esas relaciones. Enfoca los roles sociales con un espíritu positivo.

La cuestión en las dos últimas secciones es la de si existe una "contradicción" o "tensión" entre la aseveración "no hay macho ni hembra" y la idea de que debiera existir cierta clase de subordinación de la mujer al hombre. Como debe quedar claro a estas alturas, Pablo no ve ninguna contradicción o tensión. Como ejemplo, 1 Co 11:2-16 y Gál 3:28, según la comprensión de Pablo, no están en desacuerdo entre sí. Sin embargo, la mente moderna puede captar los textos juntos solo con dificultad. Esta dificultad queda puesta en evidencia en el siguiente pasaje:

> La igual dignidad y los mismos derechos de todos los seres humanos como personas, están en la esencia del mensaje cristiano. En los escritos del propio Pablo hay anticipaciones de un desarrollo hacia la realización de las implicaciones plenas de esta igualdad. Hemos visto que, después del texto rigurosamente androcéntrico en 1 Corintios, él se esfuerza por compensar esto de cierta manera:
>
> > "No obstante, en el Señor, la mujer no es independiente del hombre ni el hombre de la mujer; pues así como la mujer fue tomada del hombre, así el hombre es nacido ahora de la mujer. Y todas las cosas vienen de Dios". (1 Co 11:11-12)
>
> Más aún, se trasciende la rígida dicotomía de clases dominantes-sometidas:
>
> > "Porque todos ustedes, que fueron bautizados en Cristo, se han revestido de Cristo. No hay ni judío ni griego, no hay ni esclavo ni libre, no hay ni macho ni hembra, porque todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús". (Gál 3:27-28)
>
> Como lo ha señalado un teólogo:
>
> > Esto no significa que el reino de los cielos tenga que ver con seres asexuados. Lo que Pablo está haciendo es enumerar las relaciones de dominación: el evangelio

> las denuncia radicalmente, en el sentido de que el varón no tiene mayor derecho de imponer su voluntad de poder sobre la mujer que lo que tiene una clase o raza de imponerla sobre otra clase o raza.
>
> No sorprende que Pablo no viera las implicaciones completas de esta trascendencia futura. Hay una tensión no resuelta entre el mensaje cristiano personalista y las restricciones y concesiones impuestas por la situación histórica. Sería ingenuo pensar que Pablo se anticiparía a la evolución social. Para él, la trascendencia vendría bastante pronto: en la próxima vida. La contradicción y ambivalencia de sus palabras respecto a las mujeres solo podrían ser reconocidas en un tiempo futuro, como resultado de procesos históricos. Quienes se han beneficiado de la comprensión de una época futura, tienen la tarea de distinguir entre los elementos que son de origen sociológico y los elementos promotores de vida, personalistas, esencialmente inherentes al mensaje cristiano.[33]

Madeleine Boucher hace un excelente comentario sobre esta clase de dificultad:

> Entonces, las ideas de igualdad ante Dios e inferioridad en el orden social están en armonía en el NT. Para ser más precisos, la tensión no existía en el pensamiento del siglo primero, y no se encuentra en los textos mismos. La tensión surge por la incapacidad del *hombre moderno* de mantener estas dos ideas una junto a la otra. [34]

Hay una importante diferencia de perspectiva entre los contemporáneos de Pablo y los cristianos modernos. Para los judíos y los cristianos del siglo primero, el principal punto de interés era lo que nosotros llamaríamos la cuestión espiritual o religiosa. Su gran preocupación tenía que ver con su estatus delante de Dios, y para hombres y mujeres, tener el mismo estatus ante Dios era ciertamente una cuestión de gran importancia. De hecho, la vida social de esta época se estructuraba, precisamente, alrededor de las diferencias de estatus y de relación con Dios. Para la gente en la modernidad, incluyendo muchos cristianos actuales, el punto principal en discusión es lo que a menudo se denomina "la cuestión social", es decir, la cuestión de cómo tiene que estructurarse la sociedad contemporánea como un todo. A menudo, la cuestión religiosa es de poco interés excepto en la medida en que incida en el enfoque de la cuestión social. Lo que es más, de manera creciente, un postulado de muchos movimientos sociales en el mundo moderno es que la verdadera igualdad de dignidad solo puede ser realizada si se instituye una identidad de roles. La siguiente cita expone esa visión con bastante claridad:

> Una mirada nueva a los roles masculinos-femeninos y a la divisón de labores y esferas de actividad es incómoda para muchos. Prefieren pensar en términos de "complementariedad": la vieja idea de "separados pero iguales". Muchos cristianos, entonces, dicen que una esposa es igual a su marido en su realidad de persona, pero subordinada en su función. Sin embargo, estos son, sencillamente, juegos de palabras y una contradicción de conceptos. La igualdad y la subordinación son contradicciones. Pero, evidentemente, algunos escritores y conferencistas, motivados por buenas intenciones, abrigan la esperanza de suavizar un poco la dureza y la injusticia de las enseñanzas tradicionales sobre la sujeción de la esposa. Por lo tanto,

> a la "igualdad" se la eleva al dominio espiritual, y en el nivel práctico y funcional de las tareas del hogar, la subordinación se convierte en la regla "por causa del orden". Pero, independientemente de la terminología que se utilice, este patrón no puede representar un matrimonio igualitario. La verdadera igualdad debe caracterizarse por lo que los sociólogos llaman "intercambiabilidad de roles". Ambos cónyuges pueden cumplir con los roles de proveedor, oficios domésticos, motivador, profesional de carrera, educador infantil, etc. De este modo, desaparece la especialización basada en el sexo. [35]

El origen de la perspectiva moderna sobre el cambio social, la igualdad y los roles sociales lo examinaremos más a fondo en los capítulos dieciocho y diecinueve. Aquí, únicamente necesitamos observar la diferencia de mentalidad entre Pablo y los primeros cristianos, por un lado, y muchos intérpretes contemporáneos de Gál 3:28, por otro. Pablo no habría simpatizado muy pronto con la dificultad tan intensa de muchos escritores contemporáneos que los lleva a entender Gál 3:28 como un gran avance, conducente a una abolición de las diferencias de roles entre hombres y mujeres. No es una dificultad derivada en modo alguno de la Escritura o de la Tradición cristiana. Es más bien una dificultad que surge del mundo moderno.

La cuestión exegética está clara. Gálatas 3:28, y los escritos del Nuevo Testamento en general, de ningún modo apuntan hacia una eliminación de las diferencias de roles, o a una igualdad de función social, como la consecuencia apropiada del mensaje cristiano. Tal como lo indica el análisis de Efesios 5, es un hecho que el Nuevo Testamento apunta en la dirección opuesta: hacia la idea de que la unidad en Cristo requiere de la subordinación para poder producir una unidad real y práctica. Pablo, ni se contradice a sí mismo ni a Jesús. Más bien, sustenta una visión distintiva de la vida social y comunitaria, diferente a la que promueven los movimientos sociales dominantes de nuestro tiempo. La visión de Pablo le permite considerar a hombres y a mujeres como iguales en dignidad, como copartícipes espirituales, comprometidos a amarse mutuamente y a cuidar del bienestar del otro como propio, formando parte por igual del cuerpo de Cristo y de su misión, y, al mismo tiempo, encargados por Dios de asumir roles diferentes en la familia cristiana y en el pueblo cristiano.

CAPÍTULO SIETE

La comunidad: textos clave
(1 Corintios 11:2-16; 14:33-36)

HAY SEIS TEXTOS principales en el Nuevo Testamento que tratan directamente con la cuestión de los roles de hombres y mujeres: 1 Corintios 11:2-16, 1 Corintios 14:33-38, 1 Timoteo 2:8-15, Efesios 5:22-33, Colosenses 3:18-19 y 1 Pedro 3:1-7. Adicionalmente, dos textos menores proveen material instructivo sobre los roles de hombres y mujeres: 1 Timoteo 5:1-2 y Tito 2:1-6. Estos textos menores constan de exhortaciones dirigidas a cristianos según categorías establecidas por diferencias de edad y sexo. Son menos importantes como textos sobre los roles de hombres y mujeres porque solo contienen exhortaciones a grupos de cristianos, con poca enseñanza y justificación que los fundamenten. Por lo tanto, los pasajes en 1 Timoteo y Tito no pueden ser utilizados provechosamente como textos clave, si bien constituyen un trasfondo importante de los mismos. Los pasajes en Efesios 5, Colosenses 3 y 1 Pedro 3 ya fueron examinados como textos clave para los roles de hombres y mujeres en la familia. Quedan tres textos clave que tratan de los roles de hombres y mujeres en contextos distintos al de la familia: los pasajes en 1 Corintios 11 y 14, y en 1 Timoteo 2. En este capítulo examinaremos los dos primeros.

Dos de los textos clave aparecen en la misma epístola de Pablo, 1 Corintios. Ambos tratan de lo que parecen ser cuestiones insignificantes: el uso del velo por parte de las mujeres y su hablar en las asambleas comunitarias. Estas parecen ser expresiones de diferencias de roles, en lugar de cuestiones básicas de estructura social o de la naturaleza de los roles de hombres y mujeres.[1] Sin embargo, son asuntos importantes para Pablo. La iglesia en Corinto parece haber planteado ciertas preguntas sobre las actividades apropiadas para hombres y mujeres, que requerían una respuesta de Pablo. Más aún, él atiende estas preocupaciones en una carta referente a muchas otras cuestiones sobre la libertad, el orden y el desorden, de modo que estas no son preocupaciones aisladas o atípicas. Los pasajes ilustran cómo una pequeña expresión de una diferencia de rol puede ser importante. Sin embargo, dichos pasajes son todavía más importantes por la manera en que repiten y expanden la enseñanza de Pablo sobre los roles de hombres y mujeres.

1 Corintios 11:2-16: deshonrar sus cabezas

1 Corintios 11:2-16 incluye más que una referencia casual a los hombres y a las mujeres. Lo que Pablo se encuentra aquí es un problema práctico en las relaciones entre ambos sexos. Para resolverlo, incluye una gran cantidad de material "doctrinal" relevante para los roles de cada sexo. El pasaje es difícil de interpretar con claridad, pues la línea de pensamiento de Pablo no siempre es lúcida. Se han escrito numerosos artículos en revistas académicas sobre pequeños puntos en el pasaje, y ha habido desacuerdos

acalorados sobre el significado e importancia general del mismo. Muchas de estas dificultades no son relevantes para nuestros propósitos, pero habrá que considerar muchas otras que sí lo son.[2] El pasaje dice lo siguiente:

> Los alabo porque se acuerdan de mí en todo y mantienen las tradiciones tal como se las he transmitido. Pero quiero que entiendan que la cabeza de todo hombre es Cristo, la cabeza de una mujer es su marido y la cabeza de Cristo es Dios. Cualquier hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, deshonra a su cabeza. Pero cualquier mujer que ora o profetiza con su cabeza descubierta, deshonra a su cabeza; es lo mismo que si su cabeza estuviera rapada. Porque si una mujer no se cubre, entonces debería cortarse el cabello; pero si es deshonroso para una mujer tener el pelo corto o estar rapada, que use un velo. Pues un hombre no debe cubrir su cabeza, pues es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es la gloria del hombre. (Pues el hombre no fue hecho de la mujer, sino la mujer del hombre.) Por eso es que una mujer debe tener un velo en su cabeza, por causa de los ángeles. (No obstante, en el Señor, la mujer no es independiente del hombre, ni el hombre de la mujer; pues, así como la mujer fue hecha del hombre, así el hombre ahora nace de la mujer. Y todas las cosas vienen de Dios.) Juzguen por ustedes mismos; ¿es apropiado que una mujer ore a Dios con su cabeza descubierta? ¿No les enseña la naturaleza misma que es degradante para un hombre usar el pelo largo, pero si una mujer tiene el pelo largo, esto es su orgullo? Porque su cabello le fue dado como un velo. En cualquier caso, si alguno quiere discutir, esa no es nuestra costumbre ni la de las iglesias de Dios. (1 Co 11:2-16)

El pasaje comienza con el elogio de Pablo a los cristianos de la iglesia de Corinto porque están siguiendo la costumbre sobre la que se propone instruirlos. La sección siguiente, que comienza en el versículo 17, tiene que ver con un asunto sobre el cual Pablo no los puede elogiar. El significado más probable del elogio es que los cristianos corintios están siguiendo la costumbre a considerar; por lo tanto, Pablo no está lidiando con una oposición activa en este asunto ni con una negativa general a seguir una costumbre importada, como lo han sostenido algunos. Por otra parte, debe haber tenido una razón para dar la instrucción que está en 1 Co 11:2-16. La razón bien puede haber sido los informes que le habían llegado sobre algunos que estaban cuestionando la práctica de cubrirse la cabeza.[3]

La cuestión del velo

El punto focal de 1 Co 11:2-16 para hombres y mujeres es la cuestión del velo. Aunque el tema específico del velo es menos importante que las diversas consideraciones que Pablo introduce mientras lo discute, el pasaje en su conjunto no puede interpretarse apropiadamente sin entender la cuestión focal. A juzgar por el pasaje como un todo, Pablo está dando una regla concreta de orden: en los servicios de culto los hombres deben dejarse la cabeza descubierta, mientras que las mujeres deben usar algo para cubrirse la cabeza. La regla se aplica tanto al hombre como a la mujer. Puesto que hay más en el pasaje que trata del velo para las mujeres (vv. 13-15), la queja que Pablo estaba atendiendo puede haber tenido que ver con la parte de la reglamentación que se aplicaba a ellas. Pero la regla, propiamente dicha, se aplica tanto a los hombres como a las

mujeres. Pablo no ofrece simplemente una dirección que excluye a los hombres. Tanto el hombre como la mujer deben respetar un orden apropiado.

La regla probablemente se aplica específicamente a actividades de culto, ya que la discusión se centra en asuntos de culto comunitario.[4] Esto es evidente por la referencia a orar y profetizar, lo mismo que al hecho de que el capítulo pasa a comentar cuestiones adicionales sobre la asamblea cristiana durante el culto. No hay razón para creer que Pablo dispusiera esta misma regla para la vida diaria, de modo que las mujeres estarían obligadas a usar velo cuando salieran de la casa durante la semana y a los hombres se les exigiría siempre tener su cabeza descubierta. Más bien, la regla parece aplicarse a ocasiones solemnes de culto, cuando la comunidad entera se congregaba y cuando debía mostrarse plena reverencia y honor a Dios, de manera diferente a la vida diaria (la cual, para un cristiano, siempre se vive en presencia de Dios). Por lo tanto, la regla sería análoga a las prohibiciones de vestimenta casual en la iglesia (en culturas occidentales), tales como los pies descalzos o usar *shorts*.[*] La expresión enigmática "por razón de los ángeles" (v. 10), probablemente debe entenderse en este contexto. Los judíos y los cristianos del primer siglo entendían que los ángeles estaban presentes en las asambleas del pueblo de Dios, como guardianes del orden.[5] Lo que Pablo dice, entonces, es que cuando el pueblo de Dios se presenta ante el Señor para dar culto en una asamblea solemne, en presencia de los ángeles, los hombres deben descubrir su cabeza y las mujeres deben usar velo.

No hay un paralelo exacto de las instrucciones de Pablo, ni aquí ni en fuentes judías o grecorromanas de la época.[6] Las mujeres judías en la Palestina del tiempo de Pablo siempre se cubrían la cabezas y el rostro cuando estaban en público. Incluso, algunas consideraban meritorio usar un velo todo el día en sus hogares. Definitivamente se cubrían la cabeza en el templo y la sinagoga. Algunos rabinos afirmaban que era contra la ley recitar el Shemá en presencia de una mujer cuyo cabello no estuviera cubierto. Hay evidencia menos clara en cuanto a las jóvenes solteras. En la ceremonia matrimonial de las vírgenes, la novia tendía la cabeza descubierta al principio; en el transcurso de la celebración se le entregaba un velo, como signo de que se ponía bajo la autoridad de su esposo. Las viudas tenían cubierta la cabeza durante toda la celebración. Por otra parte, en la clase alta de la sociedad de Jerusalén, antes de la destrucción del Templo, solo había dos días al año en que las muchachas solteras podían salir de tal manera que los hombres pudieran verlas. Las jóvenes solteras normalmente pasaban en casa, pero se cubrían la cabeza y el rostro en las ocasiones en que sí salían. No sabemos de ninguna práctica universal para los varones judíos del tiempo de Pablo. Probablemente no usaban el yarmulke[+] en el culto o en público ni se cubrían la cabeza en el culto con una estola de oración, como lo hacen muchos judíos hoy en día. Si bien la evidencia es poca, la práctica común de los varones judíos de cubrirse la cabeza en el culto probablemente no se originó antes del siglo cuarto.[7]

Tampoco las fuentes grecorromanas ofrecen paralelismos exactos con la regla de 1 Corintios 11. Las mujeres griegas y romanas no estaban obligadas a cubrirse la cabeza

---

[*] En algunos ambientes de culto hoy en día puede notarse un mayor grado de indiferencia o relativismo en algunas personas en cuanto a la forma apropiada de vestir. [Nota del traductor]

[+] Un yarmulke, también llamado kipá, es un casquete redondo, generalmente de tela, usado por muchos varones judíos hoy en día para cubrirse la coronilla en el culto o en público. [Nota del traductor]

en público. Algunas sí lo hacían e incluso esta práctica era común entre ciertos grupos, pero no era una obligación, como sí lo era para las mujeres judías. Hay indicios de que las mujeres, en ciertos servicios de culto, tenían la cabeza descubierta mientras que los hombres a veces se cubrían la suya. Algunas obras eruditas más antiguas y ciertas obras populares sostienen que una mujer sin velo, en Corinto, sería confundida con una prostituta. Sin embargo, no se puede verificar esta opinión. No hay ninguna costumbre grecorromana que corresponda con lo que Pablo ordena. No hay evidencia alguna que apoye la opinión de que por razones misioneras él urgiera a los cristianos de Corinto a conformarse con las normas de la sociedad circundante.

Aunque las instrucciones de Pablo no corresponden con las costumbres grecorromanas, sean de culto o en situaciones diarias, es posible que correspondan con las costumbres del culto judío realizado en la sinagoga. Difieren de la costumbre judía en el sentido de que esta costumbre requería que las mujeres se cubrieran la cabeza (y usaran velo) en la vida diaria y no simplemente en situaciones cultuales. Sin embargo, hay de hecho un paralelo cercano con las costumbres judías. Los judíos parecen haber considerado como una cuestión importante de respeto que las mujeres se cubrieran la cabeza; por eso, es muy probable que ellas lo hicieran en el culto de la sinagoga. En cuanto a los hombres, hay mucha probabilidad de que se dejaran la cabeza sin cubrir durante el culto. Por lo tanto, es probable que las prácticas judías de culto hayan sido la fuente de la reglamentación de Pablo.

Puede ser que el enfoque de Pablo fuera simplemente el mantenimiento de la costumbre judía normal durante el culto. Otra posibilidad es que los primeros cristianos mantuvieran solo en sus propios servicios de culto la costumbre judía para ciertas situaciones de la vida diaria (situaciones de solemnidad). Este desarrollo habría seguido una ley de lo ritual: entre más sagrada o solemne es la ocasión, mayor será la probabilidad de que las culturas y sociedades retengan las diversas costumbres asociadas con esta.[8] Los seres humanos son cuidadosos en presencia de lo sagrado e instintivamente observan corrección estricta en servicios de culto, aun cuando una costumbre en particular ya no se cumpla en la vida diaria. El que entre los cristianos se mantuviera el uso del velo para que las mujeres se cubrieran la cabeza en situaciones de culto, podría ser análogo al desarrollo del talit o estola de oración entre los judíos. En el tiempo de Jesús, los varones judíos en Palestina usaban un manto largo con borlas, como forma de obedecer las prescripciones de Números 15:37-41.[9] Los judíos en la diáspora ya no usaban esta prenda en la vida diaria, pero preservaron la costumbre usando un talit o estola durante el culto. Los judíos de la diáspora no tenían tanta libertad de cumplir las costumbres tan regularmente como los judíos de "la tierra" (la *eretz*, es decir, la tierra de Israel) en una sociedad judía. Sin embargo, cubrirse con un manto con borlas seguía siendo la forma más apropiada de presentarse ante Dios y entonces desarrollaron el talit como una solución. Puede ser que los cristianos, por razones parecidas, hayan desarrollado para el culto la costumbre del velo en las mujeres y la cabeza descubierta para los hombres. Hasta donde sabemos, la costumbre cristiana puede incluso haber sido la misma para los judíos de la diáspora en el siglo primero.[10]

Aunque sea imposible determinar por completo el trasfondo cultural total de la reglamentación de Pablo, el contexto del pasaje indica claramente que Pablo relacionaba la práctica de cubrirse la cabeza con el orden de las relaciones entre hombres y mujeres. La mujer debía tener cubierta la cabeza por su relación con el hombre, su cabeza. El velo

es una expresión apropiada de que ella se encuentra bajo la autoridad del hombre. De igual forma, el hombre debe tener descubierta su cabeza como una expresión de que se encuentra bajo Cristo. Esto es lo que queda claro del modo en que Pablo fundamenta la regla en el orden jerárquico de cabezas (v. 3), en Génesis 2 y en la precedencia del hombre en la creación (vv. 7-9), tal como se examinará más adelante con mayor profundidad. Sin embargo, no es tan claro por qué la presencia y la ausencia del velo debía ser la forma apropiada de simbolizar la relación del hombre y la mujer con sus diferentes cabezas. Lo apropiado de estos símbolos puede haber sido algo intuitivamente obvio para Pablo, como podrían indicar los vv. 13-15, o pueden haber sido parte de las costumbres de la comunidad cristiana, con la suficiente autoridad como para que él pudiera dar por sentada su conveniencia (como podría estarlo indicando el v. 16). Comoquiera que sea, se puede afirmar con certeza que para Pablo y los cristianos corintios la regla sobre el cubrimiento de la cabeza era una expresión de los roles de hombres y mujeres.[12]

Mucha gente en la actualidad considera que el velo en la mujer es humillante, pero para Pablo claramente era algo honorable. Se trataba de un signo de la pertenencia de la mujer a su esposo. Este signo le confería honor y respeto porque su posición como esposa y como mujer era honorable. De hecho, para ella, lo humillante sería carecer de las expresiones apropiadas de su posición como esposa y mujer. Una mujer sin un velo, y una mujer sin el cabello largo caerían en deshonor.[13] La sociedad occidental contemporánea ha ido perdiendo la conciencia de cómo los símbolos de estatus y subordinación pueden ser honrosos. Ciertamente, no todos lo son. El que lo sean o no, depende de la naturaleza de la posición en cuestión. Muchos símbolos de subordinación humillan a las personas y muchos símbolos de estatus se utilizan para dominar y humillar a otros. No obstante, los símbolos pueden servir a menudo para expresar honor, y 1 Corintios 11 debe interpretarse desde esa perspectiva. Sin lugar a dudas Pablo veía el velo como algo honorable, y estableció su regla para salvaguardar el honor tanto de las mujeres como de los hombres.[14]

El uso del velo en los servicios del culto era una expresión cultural, una expresión que tiene sentido para la gente que está dentro del contexto de su cultura. En este caso, el significado del velo radica en su capacidad de expresar una estructura social particular en los roles de hombres y mujeres. En los primeros cinco capítulos de este libro se examinó cómo la comunidad cristiana primitiva y la sociedad israelita estructuraron estos roles. Pero las sociedades expresan su estructura mediante costumbres que no son intrínsecamente necesarias en la estructura social. Una mujer puede usar un sari, como símbolo de su posición, lo mismo que un velo.[15] Por otra parte, toda sociedad reconoce que ciertas expresiones claras de estructura social son importantes. La mayoría de los pueblos otorgan un valor tan alto a estos símbolos sociales (vestido, modales, rituales de respeto, etc.) que no distinguen entre la expresión cultural y la estructura social subyacente. Por ejemplo, entre muchos pueblos, los niños nunca se dirigirían a sus padres o a cualquier otra persona mayor por sus nombres de pila. Esa informalidad sería vista como algo sumamente irrespetuoso y posiblemente como una ofensa tan seria como la desobediencia manifiesta.

La sociedad occidental va perdiendo cada vez más una sensibilidad apreciativa de esta clase de expresiones culturales. Es cierto, no todas las expresiones culturales son buenas automáticamente. De hecho, el Nuevo Testamento ve algunas de ellas como

manifestaciones del pecado. Por ejemplo, el Nuevo Testamento no ve favorablemente dichas manifestaciones cuando expresan distinciones entre cristianos basadas en la clase social o la riqueza (véase St 2:1-7). Por otra parte, los primeros cristianos promovían manifestaciones que expresaran diferencias de edad y sexo. Las personas jóvenes honraban a las personas mayores, y la comunidad daba honor a los hombres por ser hombres y a las mujeres por ser mujeres. Sin duda, algo empeora cuando la gente pierde la capacidad de valorar y comprender estas expresiones culturales.[16] Cuando Pablo relacionaba el velo con el orden básico de la comunidad cristiana, estaba manifestando una preocupación que muchas sociedades humanas compartirán instintivamente pero que a la sociedad occidental moderna no le es fácil entender.

Un tema adicional de "expresión cultural" que surge a raíz de 1 Corintios 11 es la cuestión del largo del cabello. Pablo se refiere en dos ocasiones a lo apropiado de las diferencias en el largo del cabello de hombres y mujeres. En los versículos 5-6 indica que sería deshonroso para una mujer cortarse el cabello. En los versículos 13-15 señala que el cabello largo es deshonroso para un hombre pero honorable para una mujer. Al decir "largo", Pablo probablemente quiere decir comparativamente largo. Los hombres en su época tenían el pelo más largo que la mayoría de los hombres en la sociedad occidental actual. Lo que está diciendo es que las mujeres debían usar el cabello todavía más largo que el de los varones. Pablo da por supuesto que los corintios aceptarán lo que él dice sobre el largo del cabello, sin cuestionarlo. Considera que el cabello más largo de las mujeres es una práctica o natural o transcultural (dependiendo de cómo se entienda la palabra "naturaleza" o *fýsis* en el versículo 4).[17] En esta cuestión podía apoyarse en la práctica de muchas de las culturas con las que estaba familiarizado, y, en efecto, el pelo largo en las mujeres es la práctica de una mayoría de culturas humanas. Si bien puede ser difícil determinar lo que es "natural" en la humanidad, la opinión de Pablo tiene cierto derecho a ser respetada bajo la mayoría de los criterios que comúnmente se emplean hoy en día para hacer tal distinción. Su perspectiva no puede ser desdeñada como un "punto de vista anticuado" por el simple hecho de que haya excepciones conocidas. [18]

Sin embargo, en 1 Corintios 11 Pablo no está dando enseñanza sobre el largo del cabello. Está enseñando sobre el velo en la cabeza y haciendo una comparación con el largo del cabello.[19] En los versículos 5-6 declara, simplemente, que si una mujer no usa velo en la cabeza esto la deshonra tanto como raparse la cabellera. Él no da por sentado que los corintios saben esto automáticamente. Les está enseñando que en realidad esto es así. Utiliza el ejemplo de una mujer con el cabello rapado para ilustrar lo deshonroso que es para una mujer no cubrirse la cabeza con un velo. En los versículos 13-15 hace algo similar. Da por sentado que los corintios entienden el significado de las prácticas del cabello largo, y argumenta, sobre esa base, que hay algo apropiado en que las mujeres cubran su cabeza y que los hombres no lo hagan, ya que tanto el pelo largo como el velo son similares en la manera en que rodean la cabeza de la mujer. Quienes sostienen que el pelo largo serviría igual que el velo, no captan el argumento de Pablo en absoluto, lo mismo que quienes sostienen que está afirmando que el velo para las mujeres es la costumbre natural o culturalmente universal. Pablo no ordena que los corintios usen el cabello de una manera en particular, ni tampoco dice que la "naturaleza" apoya su argumento acerca del velo en las mujeres. Lo único que dice es que la "naturaleza" proporciona una analogía con el velo en las mujeres, una analogía que debe ayudar a los

corintios a ver que el velo en la cabeza de las mujeres es la forma apropiada de expresar su rol social durante los tiempos de culto.

Las razones de Pablo

Aunque el significado del velo debe entenderse bien para interpretar correctamente 1 Corintios 11, la cuestión más importante es la forma en que Pablo argumenta al dar su visión y lo que ese argumento muestra sobre su forma de entender los roles de hombres y mujeres. Un esquema del pasaje revela la estructura de su argumentación:

1. v. 2:	Elogio preliminar.
2. v. 3:	Declaración fundacional: el orden de "cabezas".
3. vv. 4-6:	Regla: los hombres deben dar culto con la cabeza descubierta y las mujeres con la cabeza cubierta. Al declarar la regla, utiliza una comparación con el cabello rapado en las mujeres.
4. vv. 7-9:	Justificación de la regla: el modo en que hombre y mujer fueron creados en relación el uno con el otro. a. v. 10: conclusión de la justificación: replanteamiento de la regla.[20] b. v. 11-12: salvedad; se agrega una observación para que nadie malentienda.
5. vv. 13-15:	Comparación: justifica su regla de nuevo, haciendo una analogía con el largo del cabello.
6. v. 16:	Conclusión final: refuerza su posición con una regulación autoritativa y una apelación a la práctica universal de las iglesias.

La estructura de las afirmaciones de Pablo en 1 Corintios 11 revela tres fundamentos de su reglamentación sobre el velo en la cabeza:

1. El modo en que Dios quiere que la humanidad se estructure, tal como esto se revela por la forma en que creó al género humano (vv. 3, 7-10; con una salvedad en 11-12).
2. Su comparación con el largo del cabello.
3. Su apelación a la tradición o a la práctica universal de las iglesias, e.d., su apelación al orden cristiano autoritativo (vv. 2, 16).

Cada uno de estos fundamentos opera más o menos en diferentes niveles. La mayor parte de la instrucción de Pablo en 1 Co 11:2-16 se centra en su manera de entender la forma en que Dios ha creado y ordenado a la humanidad, es decir, en torno a Génesis 1–2 y en las consecuencias que se pueden derivar de esto. El segundo fundamento es su explicación del largo del cabello en los versículos 13-15, que, en ocasiones, se toma como un argumento cultural o basado en la costumbre. Sin embargo, como ya se hizo notar, Pablo no basa su argumento en el largo del cabello sino que, simplemente, usa esta práctica para hacer una comparación que ayude a los corintios a ver el sentido de su regla sobre cubrirse la cabeza. Por último, apela directamente a la autoridad, la suya propia y la de todas las iglesias. Puesto que la explicación del largo del cabello es más una

ilustración que un fundamento completo para el argumento de Pablo, quedan por considerar dos fundamentos importantes: el argumento basado en el orden de la creación y el basado en la apelación a la autoridad.

1 Corintios 11:2-16 comienza con el elogio de Pablo a los corintios por acordarse de él y mantener las tradiciones que les transmitiera. Concluye cuando Pablo invoca su propia autoridad y la autoridad de "las iglesias de Dios" para acallar a cualquiera que pudiera ponerse a discutir. Estos dos versículos suscitan interrogantes sobre el significado de la tradición y sobre la autoridad de Pablo y las "iglesias de Dios" para determinar el orden en la comunidad cristiana.

Hoy en día, por lo general hay malentendidos sobre la importancia de las tradiciones que Pablo transmitió a sus iglesias, porque en nuestra sociedad occidental la palabra "tradición" se usa en el sentido de algo que no se toma con seriedad. A menudo se supone que una "tradición" es algo irreflexivo y por lo tanto algo que se hace por hábito, es decir, no por una razón bien pensada. Sin embargo, en los escritos paulinos, palabras como "tradición" (*parádosis*), "entregar/transmitir" (*paradídomai*), y "mantener/conservar" (*katejeîn*) y posiblemente en este contexto "recordar/acordarse" (*mimnēskomai*), se refieren a un acercamiento muy serio a la tradición. Junto con "recibir" (*paralambánein*) y "proteger/apoyar" (*krateîn*), estas palabras indican un proceso cuidadoso para preservar verdades de una generación a otra. Estas expresiones se empleaban para describir el modo en que un maestro les enseña a los discípulos que está formando en una tradición.[21] El maestro entrega tradiciones que sus discípulos reciben y luego mantienen y protegen. Pablo usa estas palabras para describir la forma solemne en que imparte la proclamación cristiana básica, la cual debe ser el fundamento de la vida de los cristianos, verdades que él espera que ellos recuerden y conserven (Ga 1:9,12; 1 Co 15:1-5; 2 Ts 2:15; véase también Col 2:6-8; 1 Ts 2:13). También emplea estas expresiones para referirse a su enseñanza sobre el modo de vida cristiano (Rm 6:17; 2 Ts 3:6; Flp 4:9). Esta instrucción incluía enseñanza sobre las costumbres y el orden que debían ser parte de la vida conjunta del pueblo cristiano (Hch 16:4; 1 Co 11:2; 1 Co 11:22). Detrás de estas palabras subyace la visión que Pablo tiene de la enseñanza como algo que no es simplemente una trasferencia de información, sino una transmisión de un modo de vida dentro de la comunidad, un modo de vida que se encarna en el maestro, para luego formar al discípulo de la misma manera. Por lo tanto, Pablo agrega con frecuencia que los convertidos por él deben acordarse de él, hacer lo que lo han visto hacer e imitarlo (véase Flp 3:17, 4:9; 1 Co 4:16-17; 2 Ts 3:7-9; 2 Tm 3:10; Ga 4:12; y 1 Co 11:2). De este modo, cuando Pablo habla de "tradiciones", no se está refiriendo a una "mera tradición", es decir, a cualquier clase de conformidad social, sino que está hablando acerca de un proceso serio de transmisión de un modo de vida.

En 1 Co 11:2-16, lo mismo que en 1 Co 14:33-36, Pablo ejerce su autoridad como maestro y apela a la autoridad de "las iglesias de Dios" y de "todas las iglesias de los santos". De nuevo, algunos han entendido estos pasajes como secciones donde Pablo meramente ofrece su propia opinión y aboga por una conformidad, con tal de que, por así decirlo, haya "buenas relaciones con los parientes".[22] Es cierto que aquí Pablo no está apelando a la autoridad del Señor, como a veces lo hace. Pero apela a la autoridad apostólica, la suya propia y la de los Doce. Al igual que un maestro judío de su tiempo, Pablo se ve a sí mismo como un maestro con autoridad. En primer lugar, imparte aquello que se le ha enseñado, una enseñanza que él sabe que procede del Señor mismo, pero que

sabe también que representa a la Iglesia entera (y, por lo tanto, que es doctrina de los apóstoles). Pero, además, Pablo se ve como alguien autorizado para impartir decisiones complementarias (al modo de la *halajá*[*] del judaísmo), en los casos no contemplados explícitamente por la doctrina recibida. Tales decisiones no son opiniones personales sino ampliaciones autoritativas de la enseñanza, hechas con autoridad apostólica.

Los apóstoles recibieron de Cristo la responsabilidad de establecer al pueblo cristiano y el modo de vida cristiano. La enseñanza de Cristo es el fundamento de la obra de los apóstoles, pero la proclamación misma del evangelio descansa en la autoridad que ellos tienen. Eran responsables de atender muchas situaciones sobre las que no tenían instrucción explícita de Cristo. La vida de la primera Iglesia en Jerusalén seguía un modelo autoritativo, probablemente porque había sido establecida por los Doce, y también las decisiones de los apóstoles eran vinculantes para todas las demás iglesias (Hch 16:4). En adelante, la Iglesia cristiana vio las decisiones de los apóstoles como autoritativas para la vida del pueblo cristiano, especialmente para el orden de sus vidas. Las Escrituras se formaron sobre el principio de que la enseñanza "apóstolica" era lo determinante para la formación de la vida del pueblo cristiano. Las Escrituras no solo eran las enseñanzas de Jesús y sobre Jesús sino también las enseñanzas apostólicas. Los apóstoles son las piedras angulares de la ciudad de Dios (Ap 21:14).

Cuando Pablo se encontraba con situaciones nuevas en la misión a los no circuncidados (Ga 2:9), tomaba decisiones como apóstol que en adelante fueron consideradas autoritativas. De hecho, una preocupación importante en toda la primera carta a los Corintios es la insistencia de Pablo para que sigan la regla que da a todas sus iglesias, incluyendo la que había recibido de la Iglesia de Jerusalén (1 Co 4:17; 7:17; 14:33 lo mismo que 11:16). Desdeñar la enseñanza de Pablo en 1 Corintios 11 como si fuera simplemente algo suyo y no de Cristo, o ver el que invoque la práctica de las iglesias de Dios como simple conformidad, es pasar por alto la importancia de este recurso a la autoridad, la suya propia y la de la Iglesia apostólica. Dicho punto de vista no toma en cuenta la seriedad con la que Pablo ofrece sus instrucciones.

Uno de los tres fundamentos de la enseñanza de Pablo sobre el velo en 1 Co 11:2-16 es su recurso a la autoridad, una autoridad importante y de peso. Otro fundamento es principalmente una comparación. El tercer fundamento de su posición es la diferencia de roles entre hombres y mujeres, diferencia que se origina en el Génesis y en el propósito de Dios al crear al ser humano. Este tercer fundamento es el único que da una razón de la regla de cubrirse la cabeza. Aquí distinguimos un razonamiento basado tanto en una comparación que busca ayudar a las personas a aceptar el punto, como en un recurso a la autoridad, y su propósito es hacer que sigan la regla. Cuando Pablo da las razones por las que los corintios deben aceptar la regla, recurre sobre todo al Génesis y al orden de la obra creadora de Dios. Por lo tanto, este tercer fundamento es el más útil para nuestros propósitos, porque tiene más enseñanza de Pablo sobre los roles de hombres y mujeres.

La referencia de Pablo a Génesis 2, entonces, es crucial para el análisis de 1 Co 11:2-16. Pablo dice que una mujer debe usar velo porque el hombre es su cabeza y porque ella es la gloria del hombre. El hombre no debe cubrir su cabeza porque Cristo es su cabeza y porque el hombre es la imagen y gloria de Dios. La palabra "cabeza" se examinó en

[*] Es decir, el cuerpo de leyes judías que complementan a la Ley bíblica, en especial la parte legal del Talmud. [N. del T.]

relación con Ef 5:22-33. En Efesios 5, la posición del hombre como cabeza de la mujer se aduce como la razón de la subordinación de ella a él. La relación de cabeza y subordinada incluye cierta clase de autoridad e involucra subordinación, pero el propósito de la subordinación de la mujer al hombre es unir dos vidas en una sola persona (cabeza y cuerpo). En 1 Corintios 11, Pablo afirma que hay un orden de autoridad: Dios-Cristo-el hombre-la mujer. Este orden de autoridad se funda en el orden de la creación. El hombre fue creado por Dios como su imagen y gloria y la mujer fue tomada del hombre como la gloria de este. Cristo ahora tiene un lugar en el orden, ya que la humanidad redimida está relacionada ahora con Dios en él, el nuevo Adán, primogénito de la nueva creación. La cabeza descubierta del hombre es una expresión de su lugar en ese orden, del mismo modo en que la cabeza cubierta de la mujer es una expresión de su lugar en ese orden.

La idea de la mujer como la gloria del hombre no es fácil de interpretar. En cierta forma la idea va directo al grano. Pablo la explica diciendo que la mujer es la gloria del hombre porque fue tomada del hombre y para el hombre, una explicación que se refiere a la creación de la mujer en Génesis 2. Dicho de otra manera, la mujer es gloria del hombre a consecuencia de estar relacionada con él, una relación que se originó en su creación al ser tomada del hombre y para el hombre.

Por otra parte, el significado exacto de la frase "la mujer es la gloria del hombre" no es claro. Aquí, normalmente se dan dos explicaciones del significado de "gloria".[23] La explicación más común es que la frase "la mujer es la gloria del hombre" significa que la mujer refleja la gloria del hombre. Esta explicación va incorporada en muchas traducciones, tal como la Biblia de Jerusalén Latinoamericana (BJL): "El varón no debe cubrirse la cabeza, pues es imagen de la gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón." Entonces, la mujer es reflejo del varón, es como él, viene de él, pero no es idéntica a él. Hebreos 1:3 podría tener cierto paralelismo con esta idea, por lo menos en lo que concierne a su afirmación acerca del hombre cuando describe a Cristo como el "reflejo" (así en inglés la RSV – "Revised Standard Version") / la "brillantez" (también en inglés la NEB – "New English Bible") / el "resplandor" (BJL) de la gloria de Dios y el "sello" (RSV, NEB) / la "impronta" (BJL) de la naturaleza o ser de Dios. De acuerdo con esta interpretación, decir que una mujer es la gloria del hombre significa que la mujer tuvo su origen en el hombre y derivó su ser de él.

Una segunda explicación entiende "gloria" en el sentido de aquello que da honra o glorifica al hombre. El término "gloria" se utiliza de esta manera más adelante en el pasaje, donde se describe el cabello largo como la "gloria" de la mujer. Esta segunda interpretación podría estar basada en la versión de Proverbios 11:16, de la Septuaginta, que dice, "Mujer graciosa* suscita al marido gloria; y es trono de deshonra la mujer que odia lo justo" (Biblia Septuaginta al Español). Hay ciertos paralelos rabínicos, más tardíos, en los que se describe a una esposa virtuosa como la corona de su marido y se afirma que a un hombre lo adorna su esposa, pero que a una mujer no la adorna su esposo. Si se acepta esta interpretación de "gloria", entonces la mujer sería la honra del hombre, porque su relación con él significa que a él se le honra a causa de ella (o, posiblemente, si ella no es una buena mujer, es deshonrado debido a ella). Es posible que Pablo haya querido incluir ambos significados de "gloria", pues los versículos 8-9 explican la idea de que la mujer es la gloria del hombre, tanto porque la mujer es hecha

* Entiéndase "bondadosa" o, mejor, "virtuosa". [Nota del traductor]

del hombre como porque fue creada *para* él. Aparte del sentido exacto de la frase, el argumento general de Pablo parece estar claro: el hombre y la mujer difieren en la forma en que se originaron. El hombre fue creado directamente por Dios, a su imagen; la mujer fue creada del hombre y para el hombre.

Este pasaje suscita la cuestión de si Pablo podría estar negando que la mujer es creada a imagen de Dios. Algunos cristianos han basado dichas negaciones en este pasaje. La exposición en el capítulo seis acerca de Ga 3:28 y Col 3:9-11, lo mismo que la exposición anterior de Génesis 1, indican lo contrario: que Pablo enseña que la mujer fue creada a imagen de Dios. De hecho, en 1 Corintios 11, Pablo ni afirma ni niega que la mujer sea creada a imagen de Dios. Más bien, se concentra en el orden de las cabezas. Dice que el hombre es creado a imagen de Dios, definiendo así la relación que el hombre tiene con Dios para explicar por qué no se cubre la cabeza. Examina el caso de la mujer —diciendo que fue creada o tomada del hombre y para el hombre— para describir su relación con este, expresada según el orden de la creación. Pablo no está discutiendo aquí la relación de la mujer con Dios y entonces no excluye que ella sea creada a imagen de Dios como parte de la humanidad. Más bien, 1 Corintios 11 tiene que ver con el lugar de la mujer en el orden de la creación y de la jerarquía de las cabezas.[24]

1 Corintios 11 también incluye otra frase que ha provocado muchos comentarios: "Por lo demás, ni la mujer sin el hombre, ni el hombre sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del hombre, el hombre, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios". La expresión "sin" (BJ) o, no tiene "existencia separada de" (en inglés, versión Phillips), a veces se traduce "no independiente de". Algunos han interpretado este pasaje en el mismo sentido de Ga 3:28, es decir, que fundamentalmente no hay diferencia entre hombres y mujeres en el Señor.[25] Sin embargo, el significado de este versículo debe entenderse según la enseñanza de Pablo sobre el orden de las cabezas. Lo que Pablo dice en estos versículos es que el hombre necesita a la mujer y en algunos aspectos está subordinado a ella (véase Gn 4:1). Aunque el hombre es la cabeza de la familia y la mujer fue originalmente formada de él, ahora todos los hombres nacen de mujeres, sus madres. Por tanto, los hombres son dependientes de las mujeres. Pablo, al parecer, introduce esta idea para asegurarse de que nadie entienda su enseñanza sobre la mujer, en los versículos anteriores, como una dependencia de una sola vía: una enseñanza que haría a la mujer fundamentalmente innecesaria para el cristianismo. Este pasaje encierra la misma enseñanza que Génesis 2: hombres y mujeres están en una relación de colaboración complementaria, en donde uno de los miembros está subordinado al otro.

La enseñanza en 1 Co 11:2-16 se basa principalmente en la idea del orden de las cabezas, no en la de subordinación. Las dos ideas no se contradicen y la subordinación procede del liderazgo de la cabeza, pero son diferentes. El orden de las cabezas es probablemente la idea clave en 1 Corintios 11, porque Pablo vincula la presencia o ausencia del velo con la relación expresada en ser cabeza.

En 1 Corintios 11, Pablo utiliza el término "cabeza" de forma diferente al uso que le damos en español. En español, la palabra "cabeza" se utiliza comúnmente para referirse a cualquier posición gubernativa (el [o la] cabeza de un hogar, el [o la] cabeza de una familia, el jefe de un estado), y a menudo se usa en el plural (los [o las] cabezas del grupo). La Septuaginta y otras fuentes griegas en la época de Pablo empleaban el término de manera similar y Pablo podía haber adoptado ese uso si lo hubiera escogido. Sin embargo, Pablo reserva la palabra "cabeza" para cuatro relaciones: entre esposo y esposa,

entre Cristo y la Iglesia, entre Dios y Cristo y entre Cristo y el universo (Ef 1:22). Detrás de este uso del término "cabeza" subyace la metáfora cabeza-cuerpo.* Cuando Pablo habla de "una cabeza", está pensando en un cuerpo con su respectiva cabeza. Una persona que es una cabeza hace más que gobernar. En realidad, es la fuente u origen de la clase de unidad que hace que muchos puedan ser uno solo. De modo que, en el pensamiento de Pablo, hay una diferencia entre ser "cabeza" y estar en una posición de gobierno. Los ancianos de la comunidad son quienes la gobiernan y los hombres en la comunidad están subordinados a ellos, pero los ancianos no hacen que la comunidad sea una sola persona. Cristo, fuente de la unidad, es la "cabeza" de la comunidad. El hombre actúa como "cabeza" de la familia y es la fuente de la unidad de esta, pero ningún hombre, excepto Cristo, puede ser la cabeza de la comunidad cristiana. Aún más, Pablo ve a Adán y a Eva en su unión como el modelo para la familia y el cuerpo de Cristo, que son las dos maneras de ser una sola persona (Ef 5:31).

Algunos dirían que 1 Corintios 11 declara que Cristo es la verdadera cabeza de la familia, con el hombre como su delegado. Si dicha interpretación es correcta, entonces cuando Pablo dice que Cristo es la cabeza del hombre (1 Co 11:3) lo dice refiriéndose a Cristo en cuanto cabeza de la Iglesia, no en cuanto cabeza de la familia. Cristo no es la cabeza de la familia; lo es el hombre. Más aún, Cristo es la cabeza del hombre en la medida en que el hombre está en el cuerpo de Cristo, la comunidad cristiana. El hombre no recibe, por el hecho de ser hombre, una autoridad especial de Cristo diferente a la que recibe la mujer. Bajo esta interpretación, Pablo ve a la Iglesia como una unidad de familias.[26] Los hombres de la comunidad actúan como vértebras, por así decirlo, uniendo a las familias de la comunidad unas con otras bajo Cristo, que es la cabeza (y en subordinación a los ancianos). Esto no significa que las mujeres no tengan a Cristo como su cabeza sino más bien que son parte del cuerpo de Cristo junto con sus maridos, y Cristo es la cabeza del cuerpo. Lo importante aquí es que el cuerpo de Cristo tiene una estructura y la mujer es parte de ella, formando una sola persona con su marido bajo la autoridad que él ejerce en la relación.

Aplicación de la reglamentación

Queda una cuestión final por atender: ¿Se aplica la reglamentación en 1 Corintios 11 solo a los esposos y a las esposas, o también a hombres y a mujeres célibes en la comunidad cristiana? ¿Se supone que todas las mujeres usen el velo en el culto o solo las mujeres casadas? Esta cuestión es especialmente difícil de contestar porque en griego las palabras para "hombre" y "mujer" son las mismas que las que se emplean para "esposo" y "esposa". La frase que la RSV traduce como "la cabeza de una mujer es su marido" se lee más literalmente en griego como "la cabeza de mujer es el hombre" o "la cabeza de una mujer es el hombre" (en griego, además, no existe el artículo indefinido).

Una respuesta es que Pablo, aquí, está interesado únicamente en los esposos y las esposas. Su referencia a la narración de la creación sugiere que su interés principal es la relación matrimonial, lo mismo que el otro pasaje en el que habla acerca del hombre

* En su significado de gobierno, la palabra española "cabeza" es femenina y masculina, a diferencia de "la" cabeza, como parte del cuerpo, que es solo femenina y que Pablo utiliza aquí en la metáfora cabeza-cuerpo para los cuatro pares de relaciones. [Nota del traductor]

como cabeza de la mujer, Ef 5:22-33. Lo que es más, en las costumbres matrimoniales judías, el velo simbolizaba que la virgen iba a quedar ahora bajo la autoridad del esposo. Sin embargo, hay dificultades con esta perspectiva porque el pasaje opera en un nivel más amplio. Todos los hombres están orientados hacia Cristo como su cabeza mientras que todas las mujeres están orientadas hacia "el hombre". Más aún, la ilustración del largo del cabello indica que Pablo pensaba que la reglamentación sobre el cubrimiento de la cabeza debía aplicarse a todos los hombres y a todas las mujeres; de otro modo la ilustración pierde su fuerza, ya que las costumbres del largo del cabello eran observadas tanto por hombres como mujeres. El pasaje sería más fácil de interpretar si pudiéramos suponer que Pablo no tomó en cuenta a chicos y chicas no casados, por ser demasiado jóvenes, y se limitó a hablarle a la congregación adulta, formada solo por esposos y esposas. Sin embargo, esta suposición es poco probable. Algunas mujeres no casadas deben de haber participado en la congregación, y 1 Corintios 7 indica que también había célibes presentes.

Una segunda respuesta es que el pasaje se refiere a todos los hombres y mujeres, y que las referencias a "el hombre" tenían que ver con el varón que estuviera a cargo de la mujer. Esta respuesta se basa en la estructura social del período en que al parecer ninguna mujer estaba desvinculada socialmente. Todas las mujeres estaban bajo la autoridad de algún hombre: la del esposo o del padre, o la del siguiente hombre a cargo de la familia. Las mujeres solteras y las viudas eran todavía o parte de sus familias (y, por lo tanto, continuaban bajo la autoridad de sus padres o de los varones siguientes a cargo de la familia) o, posiblemente, seguían bajo la autoridad del obispo u otro representante de la comunidad. La Iglesia primitiva, según la evidencia patrística, tenía un orden de viudas y un orden de vírgenes, pero no tenía un orden correspondiente de viudos o de hombres célibes. Este enfoque singular hacia las mujeres célibes se daba, en parte, porque la autoridad familiar sobre la mujer tenía que ser reemplazada por una transferencia formal a la autoridad de la comunidad. Además, entre los judíos, las mujeres solteras y las viudas usaban velo, aunque el velo tuviera cierta significación marital. Por lo tanto, según esta respuesta, la cabeza de la mujer en 1 Corintios 11 sería el hombre que tuviera responsabilidad por ella. Sin embargo, esta respuesta no logra explicar las consideraciones que sustentan la primera respuesta, es decir, la importancia que Pablo daba a la relación matrimonial en su enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres.

Una tercera respuesta a esta pregunta combina las dos primeras. Sostiene que, precisamente, la misma incertidumbre en la interpretación es importante porque señala lo mucho que los roles de hombres y mujeres en la comunidad están conectados con la relación esposo-esposa. Según vimos en el capítulo cinco, la familia era la célula de la comunidad y, en su núcleo, proporcionaba un patrón básico a seguir en todas las relaciones de hombres y mujeres en la comunidad. 1 Corintios 11 ilustra este patrón de nuevo. La relación esposo-esposa en el matrimonio es un paradigma para la relación hombre-mujer. A partir de aquí, los esposos y las esposas van a ser el foco central del pasaje. Aun así, otras mujeres y hombres siguen los mismos patrones, porque su identidad como mujeres y hombres es más fundamental que su estado de soltería. Un hombre es la imagen y gloria de Dios, y tiene a Cristo como su cabeza aun si no está casado. Puesto que Dios lo creó como varón, debe asumir un rol que exprese esta realidad. Este rol encuentra su máxima expresión en el matrimonio, pero, si el hombre no es casado, el rol también se expresa por medio de su responsabilidad en la comunidad. Lo

mismo se aplica a la mujer. Ella asume un rol como mujer que encuentra su expresión más plena en el matrimonio, pero este rol también se expresa, aun si ella no está casada, por medio de sus relaciones y responsabilidades en la comunidad. Esta tercera respuesta fundamenta todos los aspectos del pasaje de forma más adecuada que las dos primeras. Combina tanto una sensibilidad a la cuestión del matrimonio como a las perspectivas más amplias del pasaje. Por lo tanto, Pablo probablemente dirige sus instrucciones a todos los hombres y mujeres, casados o no casados, aunque tenga en mente la relación esposo-esposa como el modelo de la relación que pretende expresar con su reglamentación.[27]

Algunas frases y afirmaciones en 1 Corintios 11 son difíciles de entender. En ciertos casos es probable que nunca se llegue a la interpretación correcta, por lo menos no mediante el estudio histórico. Sin embargo, esta dificultad no es una razón para concluir que el pasaje no tiene sentido, como muchos han dicho. Tampoco las dificultades significan que 1 Corintios 11 deba interpretarse como una sucesión de malos argumentos en donde Pablo, gradualmente, va perdiendo su dominio propio hasta percatarse de la debilidad de su razonamiento, por lo que al final cierra la discusión apelando a una autoridad arbitraria.[28] Su argumentación, en líneas generales, es tolerablemente coherente si aceptamos el hecho de que ciertas secciones del pasaje sobrepasan nuestra comprensión.

Aún más, la argumentación de Pablo tiene muy poco que ver con la conformidad a las costumbres sociales o con la adaptación a la situación cultural. Él solo recurre a una consideración cultural en su comparación con el largo del cabello, y esta comparación tiene un fin principalmente ilustrativo, con muy poco peso en la argumentación. De hecho, Pablo parece ordenar una práctica respecto al velo que no sería adaptativa en la cultura gentil de Corinto. Él ordena una práctica a la que las primeras comunidades cristianas parecen haber llegado por razones que no comprendemos del todo, pero que en apariencia tienen algo que ver con la evaluación o interpretación que estas comunidades hacían de las costumbres del judaísmo.

Pablo destaca la importancia que tiene la expresión de las diferencias de hombres y mujeres en una situación en que hombres y mujeres se encuentran orando y profetizando. Afirma un orden, precisamente para el momento en que se van a ejercer los dones espirituales o carismas. Algunos no logran entender cómo Pablo podría pensar en dicho enfoque, pero él es consecuente al mantener que tales expresiones son de suma importancia precisamente en esas situaciones. Su enseñanza entera sobre los dones espirituales hace énfasis en la compostura y el orden (1 Co 14:40). No deja que el ejercicio de esos dones quede simplemente a merced de una respuesta espontánea al movimiento del Espíritu. Hombres y mujeres poseen los mismos dones espirituales y han de expresar diferencias de roles en el ejercicio de los mismos. No hay falacia, no hay incompatibilidad en esta enseñanza.

Con todo y las dificultades de interpretación, 1 Co 11:2-16 es una de las afirmaciones más claras en el Nuevo Testamento sobre el significado fundamental de las diferencias de roles de hombres y mujeres en general, especialmente lo que estas significan como expresiones del propósito de Dios para la humanidad. El pasaje enuncia una regla que pone de relieve las diferencias entre hombres y mujeres en situaciones de culto. Sustenta esta regla en dos principios fundamentales: el orden de la relación hombre-mujer, conforme a la intención de Dios cuando creó al primer hombre y a la primera mujer, y la autoridad de los apóstoles para establecer una práctica universal en

todas las Iglesias cristianas. Aunque el pasaje se refiere principalmente a una regla para situaciones de culto, también conlleva una enseñanza importante que da fundamento a los patrones básicos de la diferencia de roles de hombres y mujeres en el propósito de Dios al crear a la humanidad. No todas las características del patrón que se trataron en los capítulos tres y cinco pueden derivarse de lo visto en 1 Corintios 11. Pero 1 Corintios 11 es consecuente con este patrón, y lo amplifica y aumenta significativamente.

1 Corintios 14:33-36: que estén subordinadas

1 Corintios 14:33-36 no es tan importante como 1 Corintios 11 para un análisis de los roles sociales de hombres y mujeres. Al igual que 1 Corintios 11, el pasaje trata con una cuestión de orden en las asambleas de la comunidad cristiana, pero solo hace alusión a consideraciones más generales sobre los roles, y entonces contiene poca enseñanza al respecto. El pasaje es relativamente breve, y lo consideraremos más como un complemento de lo examinado en 1 Corintios 11 que como una adición importante. El texto reza así:

> Como en todas la iglesias de los santos, las mujeres deben mantenerse en silencio en las asambleas. Porque no tienen permitido hablar, sino que deben estar subordinadas, como también la ley lo dice. Si hay algo que deseen saber, que les pregunten a sus maridos en casa. Porque es indecoroso que una mujer hable en la asamblea. ¿Acaso la palabra de Dios se originó con ustedes, o son ustedes los únicos a los que ha llegado?
>
> Si alguno piensa que es profeta o inspirado por el Espíritu, debe reconocer que lo que les estoy escribiendo es un mandato del Señor. Si alguno no reconoce esto, tampoco él es reconocido. Entonces, hermanos, aspiren intensamente a profetizar, y no prohíban que se hable en lenguas. Pero todo debe hacerse decentemente y en orden. (1 Co 14:33b-40)

El capítulo 14 de 1 Corintios se encuentra en una sección de la carta que trata de los dones espirituales. La mayor parte del capítulo tiene que ver con hablar en lenguas y profetizar. Comenzando en el versículo 26, el capítulo contiene un grupo de reglas sobre cómo se debe hablar en lenguas y profetizar para que no haya desorden en las asambleas. Después de esta sección (o como parte de la misma) Pablo se refiere a la cuestión del uso de la palabra por parte de las mujeres en las asambleas. Al igual que los versículos anteriores a la sección, los versículos 33-40 presentan una regla para el orden en las asambleas, pero, a diferencia de los versículos previos, estos se centran en una cuestión específica de orden: la de si es permisible que las mujeres hablen en la asamblea. Esta diferencia de énfasis, junto con la existencia de cierta variación en los manuscritos, ha motivado la especulación de que la sección acerca de las mujeres es una interpolación. Sin embargo, la evidencia indica que esta perspectiva es la menos probable.[29] Pablo, simplemente, está poniendo atención a un punto adicional relacionado con el orden en las asambleas. Esta cuestión puede haber surgido porque la actividad carismática de las mujeres (profetizar) conducía a que hablaran en las asambleas de un modo inaceptable. El contenido del pasaje va paralelo a 1 Corintios 11 en cuanto al tema y al énfasis central. (Tiene que ver con el buen orden en las asambleas, refiriéndose especialmente a la

expresión de las diferencias de hombres y mujeres en las reuniones). En general, coincide bastante con el conjunto de las preocupaciones de Pablo en 1 Corintios.

En 1 Co 14:34 Pablo establece la regla de que las mujeres no deben hablar en las asambleas (o: las iglesias). Esto suscita la pregunta de la clase de expresiones que se prohíben, en especial porque según 1 Co 11:5 Pablo espera que las mujeres oren y profeticen en la asamblea de la comunidad.[30] Algunos ven una discrepancia entre los dos pasajes y la utilizan como evidencia de que 1 Co 14:33b-36 es una interpolación. Dicha perspectiva sería válida, únicamente, si hubiera una razón de peso para creer que la diferencia es claramente una discrepancia. Sin embargo, hay muchas evidencias de que no existe tal discrepancia.

Otros han mantenido que en 1 Co 14:34 Pablo se refiere a cualquier tipo de expresión verbal, y que puso la profecía y la oración simplemente como ejemplos en 1 Co 11:5. Por lo cual, en 1 Co 14:34, definitivamente estaría prohibiendo a las mujeres la profecía y la oración en voz alta. Sin embargo, este punto de vista no le hace justicia a 1 Co 11:5. Este pasaje toma muy en serio las oraciones y las profecías de las mujeres y establece un paralelo directo entre las mujeres y los hombres. Otro punto de vista sostiene que 1 Corintios 11 y 1 Corintios 14 se refieren a situaciones diferentes: 1 Corintios 11 se refiere a reuniones en hogares, mientras que 1 Corintios 14 se refiere a reuniones públicas. Sin embargo, no hay evidencia en el texto que muestre dos tipos diferentes de reuniones. Lo que es más importante, hay evidencia positiva de que tanto el capítulo 11 como el capítulo 14 se refieren a asambleas de la comunidad entera (cf. 11:18; 14:26).

El punto de vista más común sostiene que los dos pasajes se refieren a dos formas diferentes de tomar la palabra las mujeres. Una forma es aceptable; la otra no lo es. Esta perspectiva se sustenta en evidencia sólida dentro del texto. 1 Corintios 11 menciona orar y profetizar, y 1 Corintios 14 se refiere a hacer preguntas. La conclusión probable es que Pablo no excluye todo uso de la palabra de las mujeres en las asambleas de la comunidad sino solo cierta clase de habla.

Hay también un cierto número de opiniones distintas sobre qué clase de intervenciones prohibía Pablo y qué clase eran aceptables para él.[31] Algunos afirman que Pablo prohíbe hablar desordenadamente. Lo que hace es instar a las mujeres a ser ordenadas, y cuando dice que "estén subordinadas", las está exhortando a subordinarse al orden de la asamblea. Varios de los que mantienen dicha perspectiva sugieren que como los hombres y las mujeres se sentaban en sitios distintos en el lugar de la asamblea, siguiendo la costumbre de la sinagoga, ellas tenían que gritar para preguntar a sus maridos, y causaban una confusión considerable. Esta opinión, que nos permite imaginar escenas cómicas en el culto cristiano primitivo, no parece ser muy plausible. Otros sugieren que la sección de las mujeres era particularmente ruidosa, y, por lo tanto, se instaba a las mujeres al buen orden. Todas estas perspectivas pasan por alto un punto importante: Pablo instruye a las mujeres a que guarden silencio por ser mujeres, no por ser desordenadas. En primer lugar, el pasaje no ofrece ninguna indicación de que las mujeres estén causando ningún desorden, más allá del que ocurre simplemente por el hecho de que están "hablando" y de que se trata de mujeres. En segundo lugar, Pablo dice que la regla que está aplicando es la misma que se sigue en todas las iglesias de los santos y no es una directriz que busque rectificar ninguna dificultad particular encontrada entre los corintios. En tercer lugar, Pablo dice claramente que es indecoroso que una mujer "hable". No está diciendo que es indecoroso que una mujer hable de manera desordenada.

Su "hablar" es la intervención indecorosa. Por último, si la cuestión fuera el desorden, se debía haber ordenado que tanto los hombres como las mujeres mantuvieran silencio y estuvieran subordinados al orden de la asamblea.

Probablemente, lo que Pablo prohíbe es la clase de comunicación que sería apropiada en situaciones de instrucción o situaciones en que algo de importancia para la comunidad se está discutiendo en la asamblea. Para explicar esa opinión, algunos proponen que el pasaje simplemente prohíbe a las mujeres enseñar y que es paralelo a 1 Tm 2:12. Otros sugieren que Pablo prohíbe a las mujeres involucrarse en discusiones que tengan que ver con la enseñanza o las profecías, o hacer preguntas respecto a estas en la asamblea. Esta última perspectiva tiene a su favor el hecho de que el texto indica a las mujeres que hagan sus preguntas en casa. Lo que es más, hay cierta evidencia de que las situaciones de instrucción en las asambleas de los primeros cristianos pudieron haber incluido cierta discusión, y no solo un sermón sin respuesta alguna de parte del grupo. Es posible que en las asambleas se discutieran también asuntos de importancia para la comunidad. De ahí que el interés del pasaje es, probablemente, algo relacionado con la enseñanza o el liderazgo de la comunidad, y no algo relacionado con la profecía o el culto.

Quizás, la parte del pasaje que más nos ayuda a entenderlo es la frase "…porque no tienen permitido hablar, sino que deben estar subordinadas". Esta frase a veces no es tomada en cuenta cuando se hacen interpretaciones del texto. Las mujeres tienen prohibido cierto tipo de comunicación porque deben estar subordinadas, no porque hablar escandalizaría a gente fuera de la comunidad o violaría la cultura de los corintios o causaría una perturbación. Aquí, Pablo no está interesado en la subordinación al orden de la asamblea. Los hombres también deben subordinarse de esta manera y Pablo no los menciona. Además, el uso normal de "subordinación", en el Nuevo Testamento, implica subordinación a una persona, no a un orden o procedimiento. Más bien, Pablo está interesado específicamente en la subordinación que es parte de ser mujeres. Se les impide hablar ya que esto es inapropiado por su posición como mujeres o esposas. Una explicación probable de lo que Pablo quiere decir se sustenta en lo que ya hemos afirmado sobre la responsabilidad que los hombres tenían por la vida de la comunidad como un todo. Los cabezas de los hogares o los hombres maduros serían quienes participaban en las conversaciones comunitarias que podían tener impacto en la dirección de la comunidad en su conjunto. Estos hombres entendían la conversación, la explicaban a los demás miembros del hogar y representaban las inquietudes de toda la familia durante la conversación.[32]

El contexto de este pasaje refleja las diversas costumbres y reglas que regían las expresiones de respeto. La mayoría de las culturas, incluyendo la cultura judía de ese período, observan reglas de lo apropiado en el hablar. Usualmente se espera que las personas hablen de una forma apropiada a su posición y relaciones, incluso si su nivel educativo es muy alto. Por ejemplo, un discípulo entrenado en la Palestina del siglo primero estaría muy reacio a expresar una opinión en presencia de su rabino o de algún otro rabino; incluso, estaría reacio a intervenir en una conversación cuando su rabino estaba presente. Las esposas usualmente hablaban de una manera que expresaba su subordinación a sus maridos, igual que los hijos varones (incluyendo los hijos adultos) la expresaban a sus padres. Discípulos, esposas e hijos varones, todos consideraban su hablar como una expresión de respeto a quienes tenían autoridad sobre ellos. De modo que la cuestión en 1 Co 14:33-36 es probablemente el debido respeto y el buen orden, no

el acomodamiento cultural o dudas acerca de las capacidades intelectuales de las mujeres. De hecho, la única razón que ofrece Pablo para la limitación del uso de la palabra a las mujeres es su subordinación.

De nuevo, aquí, debemos preguntar si el pasaje instituye una regla para todas las mujeres o solo para las esposas. El versículo 35 puede traducirse: "Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa"; o podría leerse así: "Si quieren aprender algo, que les pregunten a sus propios hombres en casa" (e.d., no pregunten al maestro o a los ancianos). La comprensión más probable de la frase "sus propios hombres" sería "sus maridos", pero queda la pregunta de si el pasaje iba dirigido a todas las mujeres lo mismo que a todas las esposas. Las consideraciones ofrecidas antes, en el análisis de 1 Co 11:2-16, también se aplican aquí y la conclusión es la misma: la regla se hizo para todas las mujeres, aunque el pasaje ve a las esposas como el modelo. Para usar una analogía, si Pablo hubiera prohibido a los niños hablar en público como una expresión de su subordinación a sus padres, nadie dudaría en aplicar la regla a los huérfanos lo mismo que a los niños con padres. La relación padre-hijo sería el caso normal, pero la regla también abarcaría a niños con padres sustitutos. De modo similar, se esperaría que las mujeres no casadas se adhiriesen a una regla para mujeres casadas.

La frase "como también la Ley lo dice" no nos ayuda a entender el tipo de conversaciones prohibidas por Pablo. La frase no necesariamente se refiere al silencio de las mujeres. No se puede encontrar nada en el Antiguo Testamento sobre el silencio de las mujeres, ni tampoco encontramos reglas sobre el silencio de las mujeres en las asambleas en el material rabínico más antiguo ni en otras explicaciones judías de enseñanza escrita cerca de la época del Nuevo Testamento.[33] Más bien, lo más probable es que la frase "como también la Ley lo dice" se refiere a la subordinación de las mujeres. Los críticos han hecho muchas sugerencias respecto a la sección de la ley a la cual Pablo podría estarse refiriendo.[34] Génesis 3:16 es una sugerencia favorita, pero si esto fuera cierto, 1 Corintios 14 sería el único lugar en el Nuevo Testamento donde se apelaría a las "maldiciones" de la caída como base para la conducta, la dirección o la enseñanza cristianas. Otros sugieren que Génesis 2 es el pasaje que Pablo tenía en mente, o el ejemplo de las esposas de los patriarcas, como en 1 Pe 3:6. Por otra parte, la expresión "la ley" podría referirse también a la tradición oral o a las tradiciones legales del pueblo judío. En síntesis, la referencia es incierta. Sin embargo, un aspecto de esta referencia es significativo. Pablo afirma que su regulación, y la base de esta —la subordinación de la mujer al hombre (o de la esposa al esposo)— es una enseñanza cristiana y descansa sobre autoridad cristiana. Según Pablo la ley está de acuerdo con este punto de la enseñanza cristiana, pero la enseñanza propiamente dicha es cristiana. En virtud de esta observación, es muy improbable que Pablo, inconscientemente, basara su enseñanza sobre la subordinación en el judaísmo del siglo primero, una posición que sustentan ciertos críticos modernos. De hecho, la expresión "como también la Ley lo dice" sugiere que los cristianos se veían a sí mismos más sólidos que los judíos en este punto de la enseñanza.

Los versículos que siguen al versículo 36 plantean otra consideración importante: Pablo transmite aquí "un mandato del Señor". Sus instrucciones no se basan en su propia opinión o decisión, como algunas veces, sino que proceden directamente de algo que el Señor ha dicho. Por lo tanto, debemos preguntarnos cuáles instrucciones en el pasaje hay que considerar como un mandato del Señor. De nuevo, aquí hay varias opiniones. Algunos sostienen que los versículos 34-35 son una interpolación y, por lo tanto, que el

"mandato del Señor" no se aplica a la regla concerniente al hablar de las mujeres. Otros mantienen que la frase "mandato del Señor" se refiere específicamente al hablar de las mujeres y, en consecuencia, que el texto clave debe abarcar hasta el versículo 38. Los versículos 39 y 40, entonces, serían la conclusión de la sección entera compuesta por los capítulos del 12 al 14 de 1 Corintios. Algunos otros afirman que la frase se refiere a todas las instrucciones dadas desde el versículo 26 en adelante o incluso desde más atrás; es decir, las instrucciones sobre el orden en las asambleas. Como ya lo hemos indicado, la teoría de la interpolación no es probable. Tampoco lo es que el "mandato del Señor" se refiera simplemente al orden en las asambleas y no a las instrucciones dadas a las mujeres acerca del orden. Por lo tanto, el "mandato del Señor" se refiere o a las instrucciones sobre las mujeres únicamente, o al total de las instrucciones acerca del orden en la asamblea. Ambas son posibles. El sentido y el fluir de los versículos 37-40 sugiere que estos se refieren a toda la instrucción en el capítulo. Sin embargo, parece poco probable que el Señor instruyera a sus discípulos acerca del orden en asambleas en donde había profecía y hablar en lenguas. Por lo tanto, el "mandato del Señor" podría bien aplicarse solo a las instrucciones acerca de las mujeres.

En cualquiera de los dos casos, hay cierta indicación de que la instrucción sobre el hablar de las mujeres en 1 Corintios 14 se basa en un mandato del Señor. Por lo tanto, tenemos cierta evidencia de que Jesús sí impartió enseñanza sobre el papel de las mujeres que no se preservó en los evangelios, pero que los primeros cristianos recordaban y que conservaron en una epístola canónica escrita veinte años después de su muerte. No se puede considerar que esta evidencia sea determinante, pero sí que es lo suficientemente significativa en cuanto posibilidad, como para no desecharla al evaluar la enseñanza de Jesús sobre las mujeres y la relación entre la enseñanza de Jesús y la de Pablo.

Este pasaje, respecto al hablar de las mujeres en las asambleas de la comunidad cristiana, trata, nuevamente, de una cuestión de expresión cultural. El interés fundamental gira alrededor de la estructura social de la comunidad cristiana, en este caso, la "subordinación", más que el orden de las "cabezas". Con todo, esta estructura social debe expresarse diariamente en la experiencia humana mediante costumbres apropiadas. Así como el atuendo puede ser una expresión importante de una relación, así también el hablar, como de hecho lo ha sido y lo es en la mayoría de las culturas humanas. El hablar o vestir apropiadamente da respeto; el hablar o vestir inapropiadamente insulta o degrada. Si bien no podemos estar seguros de la regla exacta de Pablo respecto al uso de la palabra, podemos, al menos, ver las razones subyacentes tras la importancia que él le daba a la regla.

Este pasaje y el de 1 Corintios 11 ilustran también el gran énfasis que hace Pablo en el orden en la comunidad cristiana, en particular, el orden que da expresión a la estructura social de las relaciones hombre-mujer. Pablo no es un legalista, pero está muy interesado en las relaciones y en los patrones que protegen esas relaciones. Tanto en 1 Co 11:16 como en 1 Co 14:36 es enfático sobre este punto:

> En cualquier caso, si alguno quiere discutir, esa no es nuestra costumbre ni la de las iglesias de Dios.
>
> ¿Acaso la palabra de Dios se originó con ustedes, o son ustedes los únicos a los que ha llegado?

Estas no son afirmaciones incidentales que Pablo hace a la ligera. Más bien, son un ejercicio deliberado de su autoridad como apóstol. Esto indica que la enseñanza de Pablo sobre hombres y mujeres es parte integral de su enseñanza acerca de las relaciones entre los cristianos.

CAPÍTULO OCHO

La comunidad: textos clave
(1 Timoteo 2:8-15)

EL TEXTO CLAVE final es 1 Timoteo 2:8-15. Este pasaje rara vez recibe la atención que merece, posiblemente porque mucha gente tiene preguntas sobre su autoría. Sin embargo, 1 Tm 2:8-15 es uno de los pasajes en la Escritura que está claramente interesado en los roles de hombres y mujeres y que se refiere a ese tema deliberadamente. Lo que es más, el pasaje contiene una enseñanza sobre los hombres y las mujeres cuyo propósito es fundamentar las directrices concretas que da. Esta enseñanza es similar a la que se encuentra en Efesios 5 y 1 Corintios 11; fundamenta la relación entre hombres y mujeres basándose en la creación de la humanidad por parte de Dios. Además, 1 Tm 2:8-15 no se limita a establecer una regla particular sobre la forma en que debe expresarse el orden entre hombres y mujeres. Más bien, se enfoca en una cuestión que es central para la estructura de los roles de hombres y mujeres: la cuestión de la autoridad y la enseñanza en la comunidad. Por último, 1 Tm 2:8-15 es el único pasaje que atiende claramente la cuestión de los hombres y las mujeres en el liderazgo comunitario y que, además, no se interesa principalmente en las directrices para el matrimonio y la familia. En síntesis, 1 Tm 2:8-15 es uno de los textos más importantes a considerar en cualquier examen del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres.

El tema de 1 Timoteo es principalmente "el ordenamiento de la iglesia" o "el ordenamiento de la comunidad".[1] Explica cómo la vida comunitaria del pueblo cristiano debe ordenarse o configurarse para funcionar eficazmente. El foco central es "cómo hay que portarse en la casa de Dios" (3:15). Junto con 2 Timoteo y Tito, 1 Timoteo podría ser considerado el primero de los "ordenamientos de la iglesia", un género literario que incluye la *Didajé,* la *Didascalia Apostolorum*, la *Constitución eclesiástica de los Apóstoles*, las *Constituciones Apostólicas* y muchos otros.[2] La carta entera podría leerse como un conjunto de instrucciones a un obispo sobre cómo ordenar y dirigir la vida de una congregación cristiana.

1 Timoteo comienza con una sección sobre los falsos maestros que promueven doctrina errónea acerca de la ley y la relación del cristiano con la ley. En esta sección, se exhorta a Timoteo a mantenerse vigilante respecto a la enseñanza que es permitida en la comunidad y se le advierte de la presencia de falsos maestros entre el pueblo cristiano. La siguiente sección, que comienza en el capítulo 2, se enfoca en cuestiones de orden dentro de la comunidad cristiana. Esta sección comienza con una exhortación a orar por las autoridades de gobierno. Luego procede a dar la instrucción sobre los roles de hombres y mujeres en la comunidad, el pasaje que examinaremos adelante. La carta continúa con indicaciones sobre cómo escoger a los obispos, los diáconos y las diaconisas. Estas instrucciones para escoger a los obispos y diáconos incluyen una referencia a sus esposas, lo que indica que solo los hombres eran considerados para estas posiciones. Sin embargo, las instrucciones también indican que las mujeres ostentaban una posición importante de liderazgo en la comunidad. La carta pasa luego a tratar temas como la protección del

pueblo contra la influencia de los falsos maestros, el "orden" de las viudas y la disciplina de los ancianos.

1 Timoteo 2:8-15 es un pasaje acerca de los hombres y las mujeres en el liderazgo comunitario, contenido en una carta que deliberadamente dedica cierto espacio a cubrir asuntos de orden de la comunidad. La carta suscita, intencionalmente, la cuestión de los roles de hombres y mujeres. Por lo tanto, es una directriz consciente, en el Nuevo Testamento, sobre cómo estructurar posiciones de liderazgo en el pueblo cristiano en relación con los roles de hombres y mujeres. Al mismo tiempo, este pasaje trata solo de un aspecto particular de los roles de hombres y mujeres: el ejercicio de la autoridad por parte de hombres y mujeres en el liderazgo del pueblo cristiano. Lo que es más, el pasaje parece haber sido escrito para contrarrestar ciertos otros posibles enfoques. Por eso no se debe leer como una imagen totalmente equilibrada y completa de los roles de hombres y mujeres en el servicio comunitario. Al pasaje hay que reconocerle todo su peso en el área de que trata, pero no debe ser considerado como una exposición de todo lo que se necesita saber sobre los hombres y las mujeres en el servicio en la comunidad. El texto dice lo siguiente:

> Por eso, quiero que en todo lugar los hombres oren levantando manos santas, sin ira ni contiendas. Asimismo, que las mujeres se adornen con modestia y sensatez, vistiendo con decoro, no con trenzados ostentosos ni con oro o perlas o vestidos costosos; sino con buenas obras, como conviene a mujeres que profesan la piedad. Que la mujer aprenda en quietud, con toda sumisión. No permito que una mujer enseñe ni que ejerza autoridad sobre los hombres, sino que permanezca serena. Porque Adán fue creado primero, luego Eva. Y Adán no fue engañado, sino que la mujer fue engañada y cayó en transgresión. Pero se salvará engendrando hijos, si permanece en fe, amor y santidad, con modestia. (1 Tm 2:8-15)

La idea central del pasaje

1 Timoteo 2 contiene un paralelo de 1 Pedro 3 que nos lleva a considerar el interés central de todo el pasaje. El paralelo en 1 Pedro es este:

> Que su adorno no esté en lo exterior, con trenzados ostentosos, decoración de oro o vestidos lujosos, sino en lo oculto del corazón, con la joya incorruptible de un espíritu suave y sereno, que a los ojos de Dios es algo precioso. Porque así también se adornaban antaño aquellas santas mujeres que esperaban en Dios, sumisas a sus esposos; igual que Sara obedecía a Abrahán, llamándolo Señor. (1 Pe 3:3-6)

Las similitudes entre esta parte de 1 Pedro 3 y la sección de 1 Timoteo 2 que comienza con "Asimismo, que las mujeres se adornen…" son tan cercanas que, indudablemente, son más que accidentales. Las dos secciones no son exactamente paralelas, pero contienen un pensamiento similar en palabras similares. Esto apunta al hecho de que estamos tratando con una enseñanza normativa para las mujeres en la Iglesia primitiva.[3] La instrucción se puede resumir de esta manera: las mujeres no deben adornarse de maneras costosas o lujosas, sino con serenidad y subordinación. Esta enseñanza se desarrolla y se aplica de manera diferente en los dos pasajes, pero la semejanza esencial

es inequívoca.[4] La conexión entre adornos lujosos y subordinación es más directa en 1 Pe 3:4 que en 1 Tm 2:9-10, pero ambos pasajes claramente hacen la conexión. La advertencia contra los adornos lujosos se daba probablemente para contrarrestar una dificultad común entre las mujeres en la iglesia primitiva. La exhortación a la quietud y a la subordinación era probablemente una instrucción básica impartida rutinariamente a las mujeres, aunque posiblemente también llevaba el propósito de contrarrestar un problema (como al parecer ocurrió en 1 Tm 2:8-15).

La instrucción a las mujeres en 1 Timoteo 2 va precedida por una instrucción correspondiente para los hombres. Se dice a los hombres que eviten el enojo y las contiendas y se les insta a la oración. El problema correspondiente a la tendencia de las mujeres a los adornos excesivos era la tendencia de los hombres a discutir. Quizás los hombres necesitaban motivación para liderar espiritualmente en la oración.[5] Su área problema sería una pereza para asumir liderazgo espiritual, posiblemente ligada a una tendencia a ejercer otras clases de liderazgo. La excitativa a los hombres a proveer liderazgo espiritual, entonces, correspondería con la excitativa a las mujeres a estar subordinadas.

No debemos hacer demasiado énfasis en la exhortación a las mujeres a adornarse con modestia y sensatez. Esta exhortación no es el núcleo del pasaje. El paralelo con 1 Pedro 3 sugiere que el propósito de esta exhortación es, simplemente, recordar una línea normativa de enseñanza que conduce a una exhortación a la subordinación. De hecho, los siguientes versículos, tanto en 1 Pedro 3 como 1 Timoteo 2, tratan de la subordinación en sí misma, sin ninguna otra referencia a vestir con modestia. El escritor insta a la mujer a revestirse principalmente de la subordinación, o de los rasgos de carácter que apoyan la subordinación. (Véase la exposición de 1 Pedro 3 en el capítulo cuatro). El pasaje se enfoca en la cuestión del orden, no en la tendencia de las mujeres al exceso de adorno o a la tendencia de los hombres a discutir.

Sin embargo, la advertencia contra el exceso de adorno no debe desestimarse, como han tendido a hacerlo ciertos escritores modernos. En las epístolas, esta advertencia se explica con seriedad, y probablemente reitera una enseñanza que era normativa entre los primeros cristianos. El pasaje prohíbe adornos costosos y lujosos. La prohibición contra el cabello trenzado no se refiere a hacerse trenzas como entendemos la expresión hoy en día; más bien prohíbe un tipo de peinado ostentoso e intrincado. Esta exhortación es repetida por los Padres y muchos de los escritores espirituales de la Tradición cristiana más tardía.[6] La advertencia ha de tomarse en serio, pero, no obstante, sigue siendo primariamente una introducción al punto principal del pasaje: la subordinación de la mujer.

La instrucción central de 1 Tm 2:8-15 radica en los versículos 11-12: “Que la mujer aprenda en quietud, con toda sumisión. No permito que una mujer enseñe ni que ejerza/usurpe autoridad sobre los hombres, sino que permanezca serena”. Los versículos 9-10 introducen estos versículos y los versículos 13-15 los justifican. Los versículos 11-12 contienen la regla que se está prescribiendo. Este es el material que debemos entender a fin de captar el propósito específico de este pasaje.

Cada una de las palabras clave de los versículos 11-12 (“subordinación”, “serenidad”, “enseñar” y “ejercer autoridad”) necesita elaboración. La expresión “subordinación” ya fue comentada (véase arriba, capítulo cuatro, “La familia: textos clave”, sección “La exhortación básica”). Aquí, el término puede traducirse como

"sumisión",* lo mismo que como "subordinación". "Serenidad", la segunda palabra que necesita elaboración, a veces se traduce como "silencio"/"quietud". Sin embargo, la palabra griega en 1 Timoteo no es la misma que la que se utiliza en 1 Co 14:33 para decir "silencio". La palabra para silencio en 1 Corintios 14 (*sigáō*) es la expresión común que se refiere a no emitir ningún sonido. *Hesyjía*, la palabra en 1 Tm 2:11-12 (la misma que se encuentra en 1 Pe 3:4) a menudo se traduce como "calma", "apacibilidad" o "quietud".[8] En algunos pasajes en el Nuevo Testamento (p.ej., Hechos 22:2), *hesyjía* se refiere a una actitud de dejar de poner objeciones o de ser contencioso. La palabra "quietud", en estos pasajes, se refiere entonces a una condición que sería característica de aquellos que, cuando se les enseña, reciben lo que se les dice. En 1 Ts 4:11 la palabra se usa para denotar la cualidad de alguien que se ocupa de sus propios asuntos y no trata de manejar lo que está fuera del alcance de su propia responsabilidad. Entonces, "quietud" en 1 Timoteo, se refiere probablemente a la disposición de estar presto a aprender y ser receptivo a la dirección. *Hesyjía* se relaciona muy de cerca con la subordinación y bien podría ser una palabra referente al estado o comportamiento personal que corresponde a la verdadera subordinación o sumisión; es decir, un estado de paz, confianza y receptividad. El rechazo, o una indisposición para aceptar la enseñanza o la dirección, es lo opuesto a *hesyjía*. La palabra no necesariamente significa abstenerse de hablar del todo en situaciones públicas o en asambleas de la comunidad, pero significaría abstenerse de hablar directivamente o de enseñar.

La tercera palabra que necesita ser comentada es "enseñar".[9] "Enseñar" es una expresión común en el Nuevo Testamento e indica una actividad de gran importancia en la Iglesia primitiva. Las nociones contemporáneas de educación pueden crear mucha confusión cuando se trata de entender el significado de "enseñanza" en el Nuevo Testamento. Nosotros, por lo común, entendemos la enseñanza como una transferencia de información (datos) o capacidades. A veces también incluimos valores dentro del campo de la educación, pero cuando pensamos en la enseñanza de valores en la educación moderna, nos inclinamos a concebir el proceso como una ayuda para que los estudiantes vean que algunos valores son importantes o deseables. La "enseñanza" moderna no incluye el ejercicio de autoridad sobre las personas, excepto en la medida en que el maestro necesita mantener suficiente disciplina para continuar enseñando. La "enseñanza" moderna usualmente es un proceso en el cual se contrata a un experto para que transmita una capacidad o información a estudiantes que están en libertad de descartar lo que se les enseña.

En contraste con esto, el concepto cristiano antiguo de la enseñanza, desarrollado con base en la comprensión judía, veía la enseñanza como una actividad que involucraba dirección personal y un ejercicio de autoridad. El maestro no se limitaba a dar sus opiniones. Exponía lo que esperaba que el estudiante aceptara.

---

* En el capítulo cuatro, avanzada la sección "1 Pedro 3:1-7: coherederas", el autor establece la conexión y, a la vez, la diferencia, entre subordinación (una forma de relacionarse con alguien) y la sumisión (el rasgo de carácter general relacionado con la humildad). En otras palabras, como lo indica el texto, la subordinación es el *orden* en una relación bajo una autoridad determinada, y la sumisión sería el *rasgo* de carácter correspondiente a esa relación. Los hombres cristianos, al igual que las mujeres, deberían tener un carácter sumiso y respetuoso de la autoridad en sus relaciones de subordinación. [Nota del traductor.]

Más aún, la enseñanza se impartía en medio de una relación en la que el maestro tenía autoridad sobre el estudiante. El foco de la enseñanza en el Nuevo Testamento era enseñar un modo de vida, y las verdades que sustentaban ese modo de vida. Se esperaba que los estudiantes siguieran ese modo de vida y la enseñanza se transmitía con autoridad. Los maestros eran, o ancianos —cabezas de una comunidad o de alguna agrupación dentro de la comunidad— o mentores que acogían a los discípulos que se sometían para recibir la formación. La enseñanza no era una función en la que un experto venía y desempeñaba un servicio que un cliente estaba en libertad de recibir o no recibir como quisiera. Se llevaba a cabo dentro de una relación en la que los estudiantes reconocían la autoridad del maestro. Lo que es más, dentro de la Iglesia primitiva la autoridad se ejercía principalmente, no tanto por dirección individual, sino por instrucción impartida a un cuerpo, acompañada por la corrección de los individuos que estuvieran siguiendo la enseñanza aceptada (cf. 1 Tm 4:11, 4:16-5:2; 2 Tm 4:1-4; Tt 2:15, 3:8-11). En otras palabras, la Escritura concibe la enseñanza primariamente como una función gubernativa, una función desempeñada por los ancianos, los mentores y otros en posiciones de gobierno. En este contexto puede verse más claramente la conexión entre la enseñanza, el ejercer autoridad y el estar subordinado.

La última palabra que necesita atención es *authenteîn,* que se traduce como "ejercer autoridad" o "usurpar autoridad". *Authenteîn* solo aparece una vez en el Nuevo Testamento y nunca se utiliza en la Septuaginta, por lo que no hay trasfondo bíblico para interpretar su significado. La palabra podría significar simplemente "ejercer autoridad", y normalmente se la traduce en ese sentido. Sin embargo, por su etimología, es posible que *authenteîn* conlleve la noción de ejercer autoridad por propia cuenta (sin autorización) o bajo los propios términos (arbitraria o autocráticamente). La traducción, en el primer sentido, sería algo así como "usurpar autoridad"; en el segundo, sería algo así como "dominar".

El significado del pasaje difiere según se considere que *authenteîn* significa "ejercer autoridad", "usurpar autoridad" o "dominar".[10] Si el significado es simplemente "ejercer autoridad", el pasaje prohibiría por lo tanto todo ejercicio de autoridad de una mujer sobre un hombre. Si el significado es "usurpar autoridad", hay dos posibles interpretaciones, diferentes entre sí. La primera es que *authenteîn* ("usurpar") indica que cada vez que una mujer toma autoridad sobre un hombre, usurpa la autoridad porque esta no le pertenece. Esto también implica que todo ejercicio de autoridad de la mujer sobre el hombre es *ipso facto* equivocado. Una segunda interpretación posible de "usurpar autoridad" sostiene que el pasaje le prohíbe usurpar autoridad sobre los hombres, en el sentido de asumirla de una forma inapropiada. De acuerdo con esta interpretación, una mujer podría ser establecida en una posición de autoridad sobre los hombres si esto se hace apropiadamente. El pasaje, entonces, solo prohibiría a usurpadoras, como Atalía. Por último, *authenteîn* podría significar "dominar". Si este fuera el significado, el pasaje prohibiría que una mujer ejerciera autoridad sobre los hombres solo si lo estuviera haciendo de manera autocrática.

Los significados posibles de la palabra *authenteîn* dan lugar a dos interpretaciones diferentes de los versículos 11-12. La primera interpretación es que estos versículos prohíben el ejercicio de autoridad de la mujer sobre el hombre, con la posible implicación de que cada vez que ella lo hace, está usurpando autoridad. La segunda interpretación es que estos versículos prohíben a la mujer ejercer autoridad sobre el hombre solo cuando

usurpa esa autoridad, o cuando la ejerce de una forma arbitraria o dominante. Por lo tanto, el pasaje entero sería, simplemente, una prohibición al uso ilegítimo de la autoridad sobre los hombres, no una prohibición total de la autoridad de la mujer sobre el hombre.

Esta segunda interpretación ha sido desarrollada de varias formas. Algunos han sugerido que el pasaje iba dirigido a mujeres más adineradas que pensaban que por su posición social tenían asegurada una posición de autoridad. Otros han especulado que el objetivo del pasaje eran mujeres autoritarias y controladoras, en cuyas casas se reunía la iglesia, o mujeres que menospreciaban a sus maridos públicamente, o mujeres no entrenadas o sin capacidades que estarían intentando actuar como maestras. Aunque nadie parece haber sugerido esto, si seguimos esta segunda interpretación, el pasaje podría también estar dirigido a mujeres bien versadas en el cristianismo y en cuestiones espirituales, que sentían que ellas deberían ser maestras, a pesar del hecho de carecer de un don de liderazgo o de la autorización apropiada para enseñar.

La principal objeción a la segunda interpretación —la de que el pasaje solo prohíbe el ejercicio ilegítimo de la autoridad— gira en torno a la construcción del pasaje en su conjunto. La prohibición en el texto reza: "Que la mujer aprenda en quietud, con toda sumisión. No permito que una mujer enseñe ni que ejerza autoridad sobre los hombres, sino que permanezca serena." En primer lugar, no hay indicación alguna, aquí o en otro lugar del texto, de que la preocupación sea solo con ciertas mujeres que están ejerciendo autoridad de forma ilegítima. El pasaje simplemente se enfoca en las mujeres; había sido precedido por una exhortación paralela a los hombres. En segundo lugar, las expresiones "enseñar" y "ejercer autoridad" van paralelas. Están vinculadas intencionalmente. El tipo de enseñanza al que se refiere el pasaje va ligado al ejercicio de autoridad; la clase de ejercicio de autoridad que se indica es, indudablemente, la que acompañaría a la enseñanza. La autoridad y la enseñanza, además, van paralelas a la subordinación y a la quietud. Entonces, el pasaje le prohíbe a la mujer asumir una posición en la que el hombre quedaría subordinado a ella. La prohibición no es simplemente algo dirigido a ciertas mujeres desordenadas o no capacitadas que estarían actuando impropiamente.

En tercer lugar, si la reglamentación fuese dirigida a gente que ejercía la autoridad ilegítimamente, sería enunciada de una forma que se aplicaría a hombres y mujeres por igual. Los hombres no están exentos de tales problemas. Si el propósito del escritor fue advertir contra el ejercicio ilegítimo de la autoridad, habría redactado el pasaje de forma diferente, para evitar que la gente supusiera que se incluye a todas las mujeres y lidiar con los hombres que podrían caer en el mismo problema.

Por último, estos versículos sobre la autoridad y la enseñanza van seguidos de una justificación que involucra el relato de Adán y Eva de cómo fue creada la mujer respecto al hombre. Esto indica claramente que la regla se refiere a algo que está fuera de lugar porque son mujeres quienes lo están haciendo, no porque lo estén haciendo de manera equivocada. En síntesis, la evidencia muestra que el pasaje tiene que ver con las mujeres por ser mujeres y con los hombres por ser hombres. No trata con mujeres individuales que tal vez se están comportando equivocadamente. El pasaje, simplemente, prohíbe que las mujeres ejerzan autoridad sobre los hombres.

Algunos afirman que el apóstol prohibió a las mujeres enseñar porque no eran instruidas, es decir, debido a una condición universal de las mujeres de su tiempo (pero que ya no es así hoy en día). Sin embargo, tampoco hay indicaciones de esto en el pasaje. Si la prohibición se hubiera hecho para personas que enseñaban sin entrenamiento o

educación, habría prohibido enseñar tanto a los hombres como a las mujeres si carecían de instrucción. De hecho, Éfeso era, indudablemente, un lugar en donde algunas de las mujeres gozaban de más educación que muchos hombres o que la mayoría de ellos. Varias mujeres paganas educadas ocupaban posiciones influyentes en la sociedad, y la mujer cristiana, Priscila, era lo bastante educada como para instruir a un intelectual como Apolo.[11] Las mujeres, al igual que los hombres, podían haber sido entrenadas en la enseñanza cristiana. Varias de las diaconisas y trabajadoras en los equipos apostólicos deben de haber recibido dicho entrenamiento. Por lo tanto, no hay razón para pensar que la regla en 1 Tm 2:8-15 se estableciera para asegurar la educación de los maestros. Se trata de una advertencia de que las mujeres no deben enseñar a los hombres o ejercer autoridad sobre los hombres, y está basada en los roles asociados con la forma en que Dios creó a hombres y mujeres.

1 Timoteo 2:8-15, por lo tanto, tiene que ver con el rol de las mujeres en relación con el rol de los hombres. Es un pasaje que da direccion a las mujeres por el hecho de ser mujeres y no porque no estén entrenadas o sean desordenadas. Lo que es más, este pasaje enlaza la enseñanza y el ejercicio de la autoridad con la subordinación y la quietud. En otras palabras, el pasaje tiene que ver con relaciones de autoridad y subordinación, y prohíbe que una mujer ocupe un puesto de autoridad sobre los hombres de la comunidad cristiana. A las mujeres no se les permite ocupar puestos de gobierno en la comunidad cristiana tales como puestos de anciano/supervisor.[12] La razón que se da para esta prohibición en 1 Tm 2:11-12 es la subordinación basada en el modo en que fueron creados los hombres y la mujeres. En otras palabras, las razones se fundan en la estructura social básica de la comunidad cristiana, tal como está ordenada en términos de los roles y relaciones de hombres y mujeres. El pasaje, entonces, es una regla que establece que quienes tienen responsabilidad en el gobierno de la comunidad cristiana no deben ser mujeres.

Algunos mantienen que la frase "…no… permito…" pone límites a esta regla. Argumentan que un apóstol —el escritor de 1 Timoteo— está regulando a las iglesias bajo su cuidado, posiblemente en respuesta a un desorden específico, y que no estaba emitiendo una enseñanza aplicable a todos los cristianos.[13] Es cierto que el vigor de sus palabras, en efecto, indica que el apóstol estaba tratando de lidiar con cierto desorden y ejerciendo su autoridad personal. Sin embargo, esto no significa que concibiera sus palabras como una reglamentación personal aplicable solo a sus iglesias. En primer lugar, como lo señalamos arriba, la forma en que establece su regla indica que él entendía que esta se aplicaba a todas las mujeres por el hecho de ser mujeres, no debido a ciertas circunstancias especiales en las iglesias a su cargo, o entre mujeres particulares. La situación del apóstol requería una reafirmación de esta regla, ya fuese porque las mujeres cristianas estaban asumiendo un puesto impropio, o porque le preocupaba la influencia de mujeres no cristianas en su gente. Asia Menor era el lugar en donde las mujeres en el mundo antiguo gozaban de la mayor libertad para ocupar posiciones de liderazgo e influencia.[14] Pero la afirmación de la regla no indicaría de ninguna manera que él estuviera enfrentando la situación basado en alguna otra razón que no fuera afirmar una regla aplicable a todas las mujeres, ya fuese en las iglesias a su cargo o en cualquier otra.

En segundo lugar, la frase "No permito …" no es más una indicación de que el apóstol está impartiendo una regla personal, que la frase "mi evangelio …" en 2 Tm 2:18 indica que él tuviera un evangelio separado o personal para sus propias iglesias. Lo más

probable es que habló en primera persona para apoyar la regla con su propia autoridad. 1 Tm 2:12, entonces, es análogo a 1 Co 11:16 como un pasaje en el que una regla que es universal para el pueblo cristiano es reafirmada con la propia autoridad personal del apóstol. Se trata de una reafirmación personal hecha por quien tiene la necesaria autoridad personal para hacerla, basada en una enseñanza universal, y contenida en un libro cuya intención era probablemente ser algo así como un ordenamiento de la iglesia. Toda la evidencia apunta a la conclusión de que este pasaje ha sido conservado para nosotros en el canon de la Escritura como una reglamentación básica sobre los roles de hombres y mujeres en el liderazgo comunitario. Fue a la luz de esto que los comentaristas patrísticos entendieron 1 Tm 2:8-15.[15]

Esta interpretación nos deja con muchas interrogantes acerca de cómo aplicar la prohibición de que las mujeres enseñen. De acuerdo con dicha interpretación, 1 Timoteo 2 no prohíbe a las mujeres toda enseñanza. Como observamos en el capítulo cinco, se esperaba que las mujeres enseñaran bajo ciertas circunstancias, y 1 Timoteo 2 no elimina ni contradice esa expectativa.[16] Este pasaje prohíbe a las mujeres en la comunidad cristiana ocupar aquellos puestos de autoridad que harían que los hombres quedaran subordinados a ellas. Reserva para hombres el tipo de enseñanza que supone un ejercicio de autoridad sobre los hombres o sobre la comunidad como un todo. Sin embargo quedan por resolver serias cuestiones de aplicación. 1 Timoteo 2:12 ha sido utilizado como un argumento en contra de permitir que las mujeres enseñen escuela dominical o catecismo, y en contra de que se incorporen en instituciones teológicas. Es difícil ver cuál de estas estaría en conflicto con el pasaje y cuál no. La dificultad para aplicar el pasaje no proviene de una falta de claridad en el significado del pasaje, sino de la diferencia entre el enfoque de la enseñanza de la Iglesia moderna (y del mundo moderno) y el enfoque de los primeros cristianos. La enseñanza hoy en día es menos una forma de ejercer autoridad en una relación y más un adoctrinamiento o una transferencia de información. Por lo tanto, en muchas situaciones, es difícil entender qué enseñanza contemporánea se calificaría como la clase de enseñanza a la que se refiere el pasaje. Dichas cuestiones de aplicación serán consideradas en los capítulos que están hacia el final de este libro. Por ahora, es suficiente tomar nota de que la regla en 1 Timoteo afirma claramente que son hombres los que han de ejercer autoridad gubernativa en la comunidad cristiana, y la clase de enseñanza que se comenta en la epístola es una expresión del ejercicio de esa autoridad.[17]

El fundamento del pasaje

El resto de 1 Tm 2:8-15 da las razones de la directriz acerca de las mujeres que enseñan y ejercen autoridad. Igual que otros textos clave, este pasaje apela al Génesis y a los propósitos de Dios en la creación. Hay dos razones del Génesis que se aducen para justificar la regla: primero, que Adán fue formado antes que Eva; segundo, que Adán no fue engañado sino que la mujer fue engañada y cayó en transgresión. La primera razón es posiblemente la principal, al darse de primero. 1 Corintios 11:8-9 da la misma razón para que la mujer tenga al hombre por cabeza. 1 Corintios 11 enfatiza los orígenes de la mujer en el varón y que haya sido creada para él, mientras que 1 Timoteo 2 enfatiza la precedencia del varón. Ambas razones, sin embargo, apuntan a la misma base. Esta razón

no necesita mayor elaboración ya que fue tratada en el análisis de Génesis 2 y 1 Corintios 11. Sin embargo, la segunda razón es nueva y ha dado lugar a un debate considerable.

La mujer fue engañada

Algo problemático para muchos es la introducción del engaño de la primera mujer en el argumento. En primer lugar, esta pareciera echar toda la culpa de la caída a la mujer. A Eva no se la culpa por la caída en ninguna otra parte en el Nuevo Testamento.[18] La enseñanza primaria de Pablo atribuye la responsabilidad principal a Adán, no a la mujer:

> Como el pecado entró en el mundo por un solo hombre y por el pecado la muerte … Porque si muchos murieron por la transgresión de un solo hombre ... Si por la transgresión de un solo hombre, reinó la muerte por un solo hombre … Entonces, así como la transgresión de un solo hombre llevó a todos los hombres a la condenación … Así pues, como por la desobediencia de un solo hombre muchos fueron constituidos pecadores … (Rom 5:12, 15, 17, 18, 19)

Es cierto que el énfasis en "un solo hombre" tiene la intención de proveer una base para la comparación con el hombre Cristo, el único de quien Adán es tipo o figura. No obstante, la responsabilidad principal por la caída debe atribuírsele a Adán como padre de la humanidad.

Algunos sostienen que la diferencia entre la enseñanza de 1 Tm 2:14 y la de Romanos 5 es tan grande, que esto prueba que Pablo no escribió 1 Timoteo, pues ahí él asume una postura incompatible con la posición en Romanos.[19] Cualquiera sea el juicio que se haga de la autoría de 1 Timoteo, dicho punto de vista contiene un malentendido sobre la declaración en 1 Tm 2:14. De hecho, esta es compatible con Romanos 5. Pues el argumento desarrollado en 1 Tm 2:13-15, lo mismo que el de Romanos 5, es que sería un impedimento para la mujer asumir la responsabilidad principal por la familia y soportar el peso principal de la culpa. Dicha comprensión abarcaría tanto la visión de la relación hombre-mujer, expresada en la frase "Porque Adán fue creado primero, luego Eva", como la tipología del primer Adán-segundo Adán en Romanos 5. Lo cierto es que el versículo 14 no afirma que la mujer lleva la principal responsabilidad por la caída. El versículo, más bien, solo afirma que la mujer fue engañada. Su participación en la caída fue ser engañada, y ese hecho afecta el que las mujeres puedan enseñar y ejercer autoridad apropiadamente. La cuestión de la responsabilidad principal por alejarse de Dios no se trata en el pasaje. Se podría suponer, por su precedencia y su consiguiente autoridad gubernativa, que el hombre cargó con la responsabilidad última, y que entonces, también para el autor de 1 Timoteo, el pecado entró en el mundo por un hombre. Sin embargo, todo lo que se afirma explícitamente es que Adán no fue engañado, un hecho que bien podría haber sido visto por el autor como algo que aumentaba, no que disminuía, la responsabilidad de Adán. En resumen, la visión expresada en 1 Tm 2:14 es por lo menos, compatible con Romanos 5.

Algunos consideran que el papel del engaño de la mujer en el argumento de 1 Tm 2:8-15 es problemático porque basa la subordinación de la mujer al hombre en los resultados de la caída. Si una regla sobre los roles de hombres y mujeres se basa en las "maldiciones" pronunciadas como resultado de la caída, entonces la obra de Cristo

debería revertir la regla. De nuevo, el problema aquí es una supuesta incompatibilidad entre 1 Tm 2:8-15 y el resto de la enseñanza del Nuevo Testamento, o entre este pasaje y otras epístolas que algún comentarista en particular considera como auténticamente paulinas. Tales consideraciones en sus varias formas no descansan en una interpretación cuidadosa de 1 Tm 2:14-15. De hecho, Pablo no basa la subordinación de la mujer en las consecuencias de la caída sino en la creación.[20] Su argumento radica principalmente en el hecho de que el hombre fue creado de primero.

Los versículos 14-15 sí se refieren a la caída y a sus consecuencias, pero no apelan a las consecuencias de la caída o a las "maldiciones" para justificar la diferencia de roles entre hombres y mujeres ni prohibir que las mujeres enseñen. Más bien, los versículos 14-15 se refieren a una condición que fue una causa de la caída en lugar de un resultado de la misma. El versículo 15, tal como se tratará más adelante, posiblemente afirma que la obra de Cristo vence sobre las consecuencias de la caída, pero sin implicar que la redención abroga las diferencias de roles entre hombres y mujeres. El "engaño" a la mujer, según se enuncia en el versículo 14, no ocurrió antes de la caída, sino que fue el primer paso de la caída, y ocurrió bastante antes de que la humanidad enfrentara el juicio de Dios o comenzara a sufrir las consecuencias de la caída. El punto planteado por 1 Tm 2:14 realmente descansa en el hecho de que fue Eva, tal como había sido creada, la que fue engañada. El versículo simplemente declara que la primera mujer, creada como Dios quería que llegara a ser, fue engañada.[21]

Este hecho, entonces, se propone como fundamento para la regla de que la mujer no debe enseñar o ejercer autoridad sobre el hombre. Hay dos explicaciones aceptables de esta línea de razonamiento.[22] Una explicación común sostiene que 1 Tm 2:14 enseña que las mujeres son engañadas más fácilmente que los hombres.[23] Esta explicación también puede ser parafraseada en una forma menos negativa. Según ese enfoque, 1 Tm 2:14 afirma que la mujer es más influenciable (abierta) o susceptible a influencias espirituales que el hombre.[24] En algunas circunstancias esta cualidad hace que se la engañe más fácilmente.[25] En otras circunstancias, sin embargo, la cualidad la hace ser más abierta a la fe. La mayor capacidad de los hombres para resistir el engaño los hace más capaces para ser gobernadores de la comunidad y mantener la enseñanza de la comunidad. Son más capaces de lograr uno de los propósitos principales de quienes tienen autoridad gubernativa: proveer estabilidad y proteger a la comunidad contra influencias espirituales extrañas y engaños. Quienes afirman ese punto de vista a menudo argumentarán que la historia apoya su interpretación. Poco después de que se escribiera 1 Timoteo (quizás aún por la misma época en que se estaba escribiendo), las mujeres asumían un papel prominente en sectas gnósticas, un papel más prominente que el que tenían en el liderazgo entre los cristianos ortodoxos. Las mujeres fueron prominentes de forma similar en el desarrollo del montanismo. Es posible argumentar en favor de la opinión de que se puede encontrar a mujeres agrupándose en torno a nuevos movimientos espirituales, buenos y malos, en mayor número que los hombres.[26] En síntesis, se podría afirmar razonablemente que las mujeres han sido históricamente más abiertas a influencias espirituales que los hombres, y que se han inclinado menos que los hombres a preocuparse por establecer buen orden y sana doctrina.

Sin embargo, hay otra eforma de entender la frase "la mujer fue engañada", una forma que no depende de evidencia empírica para poder aceptar la verdad de la afirmación. En la sociedad contemporánea, las personas que ven la frase "la mujer fue

engañada" como la base de una diferencia de roles, tienden a buscar inmediatamente la evidencia empírica de esta. Muchas personas aceptan la narración acerca de Adán y Eva como una revelación, pero no están dispuestas a usarla como argumento que sirva de base a una práctica o regla en las relaciones humanas, a menos que puedan ver que tiene un fundamento empírico. Entonces, habría que preguntar en qué sentido la mujer es más susceptible a engaño que el hombre y tener la expectativa de que haya evidencia para tal afirmación. Sin embargo, los escritores judíos y cristianos en el período del Nuevo Testamento se inclinarían más por pensar tipológicamente. Es decir, se fijarían en el patrón presentado en Génesis (o en cualquier otro lugar en la revelación) y verían ese patrón como una norma para la práctica de ahí en adelante. El escritor de 1 Timoteo anota que "(la) mujer fue engañada", no que la "mujer es susceptible a engaño". El modo tipológico de pensamiento supondría que si la mujer había sido engañada y no el hombre, entonces la Escritura debe estar indicando algo acerca del lugar de las mujeres. De otro modo la Escritura no hubiera preservado esa característica en la historia. Eva es tipo de la "mujer" y el hecho de que fuera engañada es una parte de esta descripción. Se trata de un hecho que el modo tipológico de pensamiento vería como una base para lo que la "mujer" debía o no hacer. Por lo tanto, 1 Timoteo 2 podría no estar interesado en la susceptibilidad de la mujer al engaño, sino simplemente en el hecho de que "la mujer fue engañada".

El pensamiento tipológico y la generalización empírica son dos modalidades diferentes de pensamiento. El pensamiento tipológico se enfoca en el acontecimiento concreto, el "tipo" que revela el propósito o intención general de Dios. La generalización empírica se enfoca en hechos verificables y regularidades observables. A las personas en la época contemporánea rara vez les satisface simplemente un enfoque tipológico. Quieren conocer las consecuencias empíricas de una consideracion tipológica. Por ejemplo, la afirmación "la mujer fue engañada", ¿implica que las "mujeres son más susceptibles al engaño que los hombres"? [27] Esta cuestión será retomada en el capítulo dieciséis. En este punto es suficiente tomar nota de que la interpretación de la frase "la mujer fue engañada" no implica necesariamente que "las mujeres son más susceptibles al engaño que los hombres (en ciertas circunstancias)". El propio autor humano, simplemente, podría haber estado pensando en una consideración tipológica cuando escribió el pasaje, una consideracion que, en su criterio, era adecuada para establecer el propósito de Dios para los roles de hombres y mujeres.

"La mujer se salvará…"

1 Timoteo 2:14-15 contiene otra frase difícil: "Pero… (la mujer) se salvará engendrando hijos, si permanece en fe, amor y santidad, con modestia". Algunos han considerado que este versículo es difícil porque piensan que define el destino total de la mujer en términos de engendrar hijos. Otros, incluso, han etiquetado este pasaje como herético, porque piensan que declara que es la maternidad, y no la obra redentora de Cristo, la que salvará a las mujeres.

Hay cuatro interpretaciones principales que se han propuesto en las traducciones, e incluso se han incorporado en ellas.[28] Las diferentes interpretaciones tienen una base lingüística, lo mismo que una base en el contexto y fluir de pensamiento de 1 Timoteo 2. La argumentación lingüística se centra sobre todo en la frase griega *dià tēs teknogonías*.

Dià puede significar "en medio de", "durante" y "por medio de", y *tēs teknogonías* puede traducirse ya sea como "engendrar hijos" o "el engendrar hijos" o "el engendramiento del hijo". Las principales interpretaciones (y traducciones) son las siguientes:

1. La frase debería traducirse "se salvará engendrando hijos" o incluso "se salvará por la maternidad", queriendo decir ya sea (a) que engendrar es salvífico para ella, o (b) que engendrar es algo tan propio de su vocación que ella encontrará la salvación al cumplir este llamado (en el sentido de que uno se salva cumpliendo fiel y rectamente los deberes del propio estado de vida). [29]
2. La frase debería traducirse "se salvará en medio del engendrar hijos/de la maternidad" con la implicación de que se salvará aunque está engendrando hijos. Esta interpretación significa que la maternidad es un llamado digno y no una consecuencia de la caída y las maldiciones, si bien siguió a la caída. La frase les da seguridad a las mujeres de que tener hijos no es pecaminoso, y entonces estaría contrarrestando a quienes prohibían el matrimonio (cf. 1 Tm 4:3).[30]
3. La frase debería traducirse "se salvará durante el engendrar hijos." Esta interpretación significa que, si bien engendrar hijos ha llegado a ser cargoso debido a las consecuencias de la caída (Gn 3:16), las mujeres se salvarán a lo largo de esas dificultades si se mantienen perseverando en la fe y el amor y la santidad. Aunque la maternidad de la mujer ha sufrido por la caída de la mujer (y la de Adán), ella puede esperar la ayuda del Señor precisamente en el área de las consecuencias que vinieron por esa caída.[31]
4. La frase debería traducirse "se salvará por el nacimiento del hijo" o "se salvará por el Engendramiento del Hijo". Esta interpretación hace de la frase una referencia al nacimiento de Cristo. Significa que si bien la mujer cayó en transgresión, será salvada por el nacimiento de Cristo, la simiente de la mujer (Gn 3:15). El pasaje sería entonces una referencia al papel central de la mujer en la salvación, por engendrar al salvador que venció sobre todo lo que la ella ayudó a causar cuando fue engañada y se hizo transgresora.[32]

Un análisis de los méritos de estas cuatro interpretaciones excede el alcance de este libro. El pasaje es difícil, y probablemente ninguna de las interpretaciones quedará alguna vez establecida definitivamente. Sin embargo, hay dos observaciones que serán útiles. En primer lugar, la noción de que la maternidad es salvífica para las mujeres, efectivamente iría en contra de la enseñanza central del Nuevo Testamento de que la salvación viene por medio de Jesucristo. Sin embargo, esta es una interpretación sumamente incierta y una base frágil para afirmar que 1 Timoteo 2 va en contra del resto del Nuevo Testamento. Dada la seriedad de la contradicción que se plantea, lo más responsable sería ver el conflicto entre esta interpretación y el resto de la enseñanza cristiana primitiva (incluyendo el resto de 1 Timoteo) como evidencia de que la interpretación no es probable. En segundo lugar, el peso de las distintas interpretaciones ve a 1 Tm 2:15 como una declaración de que la maternidad, propiamente dicha, no está bajo maldición (como podría creerse por Gn 3:16), o como una declaración de que el Señor protegerá a la mujer en el área misma en la que experimenta las consecuencias dolorosas de su transgresión. En otras palabras, 1 Tm 2:15 probablemente es una salvedad, relacionada hasta cierto punto con 1 Cor 11:11-12, para evitar que los lectores malentiendan una enseñanza que

podría ser vista como algo negativo hacia la posición espiritual de las mujeres, o hacia la maternidad. Esta visión se ve apoyada por el contexto general de 1 Timoteo: la carta se opone a las corrientes que menospreciaban el sexo y el matrimonio. 1 Timoteo 2:15 no es un pasaje que vea el destino de las mujeres o la salvación de las mujeres en la procreación y en la maternidad, sino que, más bien, es esencialmente un pasaje que salvaguarda la dignidad espiritual de la procreación y de la maternidad.

Finalmente, 1 Tm 2:1-15 no fundamenta su enfoque de la estructura de la comunidad cristiana en la imperfección de la mujer. La forma en que la mujer cayó no es más una indicación de su imperfección innata que la forma en que el hombre cayó. Ambos, el hombre y la mujer, fueron creados con roles diferentes y diferentes fortalezas y debilidades. Sus debilidades características jugaron papeles específicos en la caída. Haber sido engañada fue la manera en que la mujer es vulnerable; la desobediencia fue la manera en que el hombre es vulnerable (Rm 5:19). 1 Timoteo 2 no implica que la mujer sea más defectuosa que el hombre, sino que ambos son defectuosos de formas diferentes. Para ser más fieles al texto (ya que el texto no está interesado en lo defectuoso), debemos decir que el hombre y la mujer son diferentes entre sí y tienen diferentes roles en la vida del pueblo cristiano y en el plan de salvación, lo mismo que diferentes puntos de vulnerabilidad. La mujer funciona en complementariedad con el hombre. Ella lo complementó en la caída, para infortunio del género humano, y ella lo complementó en la redención, para bendición del género humano. La primera mostró su debilidad, la segunda su fortaleza.

El Nuevo Testamento otorga una importancia al papel de la mujer, complementario al papel del hombre en el plan de redención, una importancia que es una ilustración diferente de la misma realidad subyacente enunciada en 1 Tm 2:14. La mujer fue quien resultó engañada por ser la primera en creerle a la serpiente. Pero también fue la primera en creerle a Dios en la redención. En la narración de la resurrección las mujeres son las que primero llegan a creer. Pedro y los apóstoles no les dan crédito al principio. Sin duda es significativo, ya sea que las mujeres fueran las primeras en creer, o que la Escritura conservara el recuerdo de que lo fueron. La fe de la mujer en el acontecimiento que superó a la caída corresponde a su propio papel en la caída.[33] Lo que es más, el papel del hombre en la resurrección corresponde a su papel en la caída. Tal como ocurrió no fue sino hasta que el hombre, cabeza de la humanidad, se aliara a su mujer en la transgresión, que todo el género humano cayó. Del mismo modo, no fue sino hasta que los apóstoles, los hombres con la responsabilidad de gobierno por el grupo de discípulos, se unieran a las mujeres en fe, que el pueblo cristiano encontró nueva vida en la resurrección.

Otro ejemplo de la misma verdad puede encontrarse en el comienzo del evangelio, en el nacimiento de Jesús. Lucas presenta a dos personas que reciben una anunciación de un ángel: Zacarías y María.[34] Zacarías no da crédito al mensaje, y queda mudo como resultado. María recibe el mensaje con fe y sumisión. Consiguientemente, conforme a la enseñanza de muchos de los Padres, María vino a ser la nueva Eva, la que revirtió lo hecho por Eva.[35] Por aceptar la palabra de Dios llegó a ser aquella que engendraría al Mesías, el salvador del mundo. Fue solo por medio de una mujer que Dios se hizo hombre, y no una mujer desobediente o engañada, sino una mujer de fe y sumisión. Ella fue salvada por su hijo, igual que el resto de la humanidad, pero su papel en este nacimiento le dio a ella la posición de la nueva Eva. El plan de Dios no fue salvar a la

humanidad aparte de la mujer (1 Co 11:11), sino salvar a la humanidad con un salvador nacido de mujer (Ga 4:4).

CAPÍTULO NUEVE

Resumen: La enseñanza del Nuevo Testamento como un todo

EN ESTE CAPÍTULO se hará un resumen de la enseñanza contenida en los seis textos clave que se trataron en los capítulos cuatro, siete y ocho. Los textos clave son aquellos que explícita y autoritativamente tratan de nuestro tema, los roles de hombres y mujeres. Claro está, hay otro material del Nuevo Testamento que es relevante para entender el enfoque neotestamentario de los roles de hombres y mujeres. Buena parte de este material adicional ya se ha considerado, y el capítulo diez tomará en cuenta otros datos de la Escritura, procurando ver la enseñanza y los patrones desde una perspectiva histórica. Este capítulo, sin embargo, simplemente resume los pasajes que enseñan explícitamente acerca de los roles de hombres y mujeres.

Este resumen es una síntesis de la enseñanza del Nuevo Testamento, no un resumen descriptivo de las actitudes hacia los hombres y las mujeres en el Nuevo Testamento. Los textos son abordados aquí como enseñanza, como una instrucción dada con autoridad para dirigir la vida del pueblo cristiano. Se hará una síntesis de esa enseñanza y se enunciará la dirección que surge de ella en su conjunto. Por supuesto, los seis textos clave tienen diferentes perspectivas y abordajes, pero no se eliminan entre sí. Son básicamente compatibles. Esta síntesis puede dejar por fuera observaciones que serían de interés si el objetivo fuera crear un resumen descriptivo con propósitos históricos, o con propósitos de estudiar teología bíblica como la que se encuentra en diversas obras o autores. Sin embargo, no tiene que imponerse a los textos, haciendo violencia a cualquiera de ellos o ignorando elementos relevantes de su enseñanza.

Resumen de la enseñanza del Nuevo Testamento

La enseñanza del Nuevo Testamento puede ser resumida en los siguientes cuatro puntos.

A. *El contexto primario de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres es la enseñanza sobre la naturaleza de la comunidad redimida como la nueva humanidad.* Todos los miembros del pueblo cristiano están llamados a ser la humanidad que vive conforme a la intención original de Dios. Pueden cumplir ese llamado porque han sido restaurados en Cristo a la imagen de Dios, comunitaria e individualmente. Hombres y mujeres por igual participan de esta verdad fundamental. Hombres y mujeres por igual están en Cristo, plenamente, e igualmente forman parte de su cuerpo. Unos y otros son llamados a cumplir la misión que Dios les encomendó para la humanidad. Desde este punto de vista, el hecho de que hombres y mujeres sean cristianos

o humanos (redimidos) es más importante que el hecho de que sean de sexo masculino y femenino. Lo que es más, la relación diaria de hombres y mujeres entre sí no va determinada primariamente por sus diferencias sexuales. Más bien, su relación es determinada por su estatus como hermanos y hermanas en el Señor, llamados a amarse los unos a los otros y a edificarse mutuamente en él.

Este último punto podría enfatizarse aún más. Una investigación extensa de los roles de hombres y mujeres, como la de este libro, parece dar a entender que nada en las relaciones humanas es tan importante como el hecho de que los seres humanos sean hombres y mujeres. El peligro estriba en enfatizar demasiado la importancia de las diferencias sexuales, al punto de tratar a hombres y mujeres como criaturas totalmente diferentes. En la enseñanza del Nuevo Testamento, la diferencia hombre-mujer es muy importante, y condiciona buena parte de la forma en que los miembros de la comunidad cristiana se relacionan entre sí. Sin embargo, ello está lejos de ser el aspecto más importante de los seres humanos. La mayor parte de la enseñanza del Nuevo Testamento abarca a hombres y mujeres por igual. Las directrices principales para la vida cotidiana que se encuentran en el Nuevo Testamento son instrucciones de amarnos los unos a los otros, perdonarnos los unos a los otros como Cristo nos perdonó, dejar el resentimiento, la contienda y todos los otros obstáculos al amor que Cristo enseña. Esta vida diaria de cuidado y servicio mutuo es el núcleo del mensaje del Nuevo Testamento acerca de cómo deben vivir los cristianos, y se aplica a hombres y a mujeres por igual.

B. *Dentro de la comunidad redimida, las relaciones tienen un orden basado en la estructura de los roles de hombres y mujeres.* Este orden surge de los propósitos de Dios para la humanidad tal y como se manifestaron en su creación original. Hay dos elementos que son clave en este orden de relaciones: (1) en el seno de la familia, el hombre es la cabeza de la mujer y tiene la autoridad gubernativa principal sobre la familia; (2) en el seno del pueblo cristiano como un todo, los ancianos —los que tienen autoridad gubernativa— son hombres. El orden para el pueblo como un todo está basado en el orden familiar y lo sostiene. El propósito del orden, tanto en la familia como en la comunidad cristiana, es crear una unidad en la que cada miembro se ordena bajo otro, a fin de que la familia o la comunidad puedan funcionar eficazmente como una sola entidad. Dicha unidad y armonía, además, hacen posible el cuidado apropiado de todos los miembros de la comunidad. Los primeros cristianos se esforzaban por ser un cuerpo en buen orden, en el que cada necesidad era atendida y en donde el cuerpo entero proveía una imagen del propósito de Dios para la humanidad.

C. *El orden básico de los roles de hombres y mujeres en la comunidad cristiana se encarna en ciertas expresiones explícitas.* Los hombres y las mujeres deben vestir de modo diferente en las asambleas de la comunidad (1 Co 11:2-16). Asimismo, hombres y mujeres deben hablar de manera diferente en las asambleas (1 Co 14:33-35). Las mujeres, al menos en las situaciones apropiadas, deben manifestar rasgos de carácter de respeto y quietud que expresen su sumisión a aquellos hombres a quienes están subordinadas (1 Pe 3:4; 1 Tm 2:11). Los hombres deben honrar a sus mujeres de tal modo que el valor y el respeto que ellas merecen no se vean disminuidos por su subordinación (1 Pe 3:7). Esencialmente, el orden básico de hombres y mujeres debe ser incorporado en la vida

cotidiana del pueblo cristiano. Debe expresarse de tal forma que se pueda ver y experimentar, no simplemente inferirse por oír la enseñanza correcta.

Hay algunas ambigüedades significativas sobre la manera de expresión cultural que se enseñaba entre los primeros cristianos. La Escritura ordena a las mujeres que eviten la participación activa en la enseñanza de la comunidad y quizás en otros asuntos directivos que se estén tratando, pero no queda claro exactamente qué podría ser lo permitido y lo prohibido. La situación concreta a la que se aplicaba la regla no es ya parte de nuestra experiencia. La Escritura ordena a las mujeres que usen cierta clase de velo para cubrirse la cabeza en las asambleas de la comunidad, pero no es claro qué califica como un cubrimiento adecuado de la cabeza. La Escritura enseña a los esposos a honrar a sus esposas, pero no se registra en qué consiste ese honor. En síntesis, la Escritura claramente enseña que en la comunidad debe haber una expresión apropiada del orden de los roles de hombres y mujeres. Sin embargo, la manera exacta de expresar esto no está enunciada con suficiente claridad como para que un grupo contemporáneo de cristianos pueda intentar copiar a los primeros cristianos exactamente, con la confianza de que en efecto lo estarían logrando. En otras palabras, la enseñanza del Nuevo Testamento promueve expresiones culturales adecuadas pero no ordena un patrón exacto de expresiones culturales.

D. *En las primeras comunidades cristianas, una diferencia de roles más general entre hombres y mujeres sustentaba los mandatos específicos del Nuevo Testamento sobre el orden hombre-mujer y las expresiones de ese orden.* La enseñanza acerca del orden hombre-mujer tenía sentido porque establecía una diferencia de roles que era importante en la conducta de la vida diaria. Los roles completos de hombres y mujeres, tal como se vivían en la práctica en la comunidad cristiana primitiva, solo pueden reconstruirse juntando partes separadas. Estos roles no son enseñados u ordenados en el Nuevo Testamento. Pero es importante captar cierto elemento de esta diferencia general entre hombres y mujeres en sus roles, porque esa diferencia subyace tras el significado de lo que se afirma del gobierno en la familia y en la comunidad cristiana. Hay tres puntos que son de especial ayuda para completar la descripción provista por los puntos clave del orden, enunciados en B:

1. Las mujeres normalmente funcionaban en puestos de responsabilidad por otros, pero subordinadas a los hombres. En la familia, las esposas debían gobernar sus hogares bajo la autoridad de sus maridos; en la comunidad las mujeres eran nombradas como diaconisas (viudas) para ayudar a los pastores varones en el cuidado de la gente. Las mujeres no eran pasivas. Asumían responsabilidad activa, pero de un modo configurado por su relación de trabajo con el hombre que tenía la autoridad primaria de gobierno.
2. En la formación y el cuidado del pueblo cristiano, los hombres asumían la responsabilidad primaria por otros hombres y las mujeres por otras mujeres.
3. Los hombres y las mujeres tenían diferentes esferas de responsabilidad en cada situación comunitaria. Los hombres eran “proveedores” y las mujeres servían en las necesidades más inmediatas. Hombres y mujeres se repartían entre ellos las responsabilidades por la familia y la comunidad.

La enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres es una enseñanza para las relaciones en la comunidad cristiana. Los roles diferentes de hombres y mujeres proveen una manera de crear un patrón de relaciones para que la vida de la comunidad se desarrolle de la forma más eficaz. El orden instituido en el Nuevo Testamento va dirigido principalmente a las relaciones comunitarias: la familia y la comunidad cristiana como un todo. No se aplica necesariamente o fácilmente a las relaciones funcionales del tipo que se podría encontrar en una fábrica moderna. La enseñanza del Nuevo Testamento no se enfoca en empleos o actividades, ni tampoco se basa necesariamente en diferencias de capacidad. La enseñanza se centra en las relaciones y en los patrones de esas relaciones que toman en cuenta de forma adecuada las diferencias entre hombres y mujeres tal como fueron creados. Usa esas diferencias como una ventaja para desarrollar la vida de la comunidad cristiana.

La enseñanza de la Escritura trata acerca de la estructura social de un pueblo, la comunidad cristiana primitiva. Esto nos puede ayudar a entenderla bajo una nueva luz. No se deriva de ningún prejuicio contra las mujeres o de una visión tendenciosa sobre las debilidades o menor capacidad de las mujeres. Más bien, lo que hay detrás de la enseñanza es un instinto de cómo debe estructurarse la vida cotidiana. Las mujeres eran necesarias como mujeres. Para que la vida comunitaria del pueblo cristiano floreciera el papel de las mujeres era esencial, y tenía que ser desempeñado de manera competente. En capítulos más avanzados en este libro vamos a examinar la cuestión de si la estructura social que se enseña en la Escritura puede dar orientaciones útiles para la estructura social de los cristianos de hoy en día, que viven en una sociedad tecnológica. Sin embargo, desde ahora podemos aprovechar para indicar que mucho de lo que los cristianos necesitan para tener una comunidad exitosa fue desempeñado por hombres y mujeres en la Iglesia primitiva de manera instintiva, porque sabían cómo cuidar de la vida social conforme a sus roles.

La autoridad de la enseñanza

Los anteriores cuatro puntos (del A al D) resumen la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. Queda pendiente una cuestión: ¿Qué elementos de la enseñanza del Nuevo Testamento son impartidos de manera directiva? En primer lugar, los principios de orden son mandados claramente. A las mujeres se les insta subordinarse a sus maridos en las pasajes en Efesios 5, Colosenses 3, 1 Pedro 3 (y Tito 2). 1 Timoteo 2 requiere que los que gobiernan al pueblo como un todo sean hombres. La directriz explícita en 1 Timoteo 2 es reforzada por las instrucciones en 1 Timoteo 3 y Tito 1 para escoger ancianos, y para escoger apóstoles en Hechos 1, todas las cuales solo contemplan la escogencia de hombres. En segundo lugar, Pablo ordena fuertemente seguir algunas de las formas de expresión de las diferencias de roles de hombres y mujeres: específicamente, el uso o no uso del velo, y la regla sobre el uso de la palabra en situaciones de instrucción en las asambleas de la comunidad. Sin embargo, el carácter "ocasional" de estos pasajes sugiere que a Pablo le preocupaban dos expresiones de diferencia de roles entre muchas otras, dos expresiones que, casualmente, quedaban por resolver. Lo que esto implica es que Pablo habría estado igualmente preocupado por otras violaciones de lo que consideraba el orden apropiado. En otras palabras, los pasajes en

1 Corintios obligan a una expresión apropiada del orden para hombres y mujeres, de una manera más amplia que los dos puntos bajo consideración. Para resumir, el Nuevo Testamento nos provee (1) fuertes directrices sobre el orden en las relaciones entre hombres y mujeres; y (2) directrices sobre expresiones de ese orden que se consideran importantes para mantenerlo.

El Nuevo Testamento no impone con la misma fuerza el patrón más amplio de los roles (punto D) que subyace detrás de las enseñanzas del orden. Las epístolas pastorales dan instrucciones para el orden de la comunidad cristiana que encarnan una parte del patrón más amplio de los roles. Sería demasiado fuerte decir que las epístolas pastorales insisten en estos patrones, pero probablemente no sería demasiado fuerte decir que esperan que estos patrones serán seguidos. Hay, sin embargo, otra razón importante para tomar en serio el patrón más amplio. Las directrices sobre el orden, y la forma de expresarlo, no son dadas de manera legalista, como si lo único que el Nuevo Testamento tomara en cuenta fuera el mero cumplimiento de la letra de la ley. Estas directrices tienen sentido solo dentro de una comprensión más amplia de las diferencias de roles de hombres y mujeres reguladas por las directrices mismas. Si la única diferencia entre los roles de hombres y mujeres en la comunidad cristiana fuese que los cabezas de familia y los gobernantes de la comunidad eran hombres, guardar las reglas tendería a ser legalista. Es necesaria una diferencia más amplia de roles para que las directrices acerca del orden funcionen óptimamente. El Nuevo Testamento no insiste en que los cristianos sigan en todos sus detalles y para siempre los patrones sociales israelitas o del cristianismo antiguo. Pero el Nuevo Testamento sí espera que los cristianos estructuren sus relaciones como hombres y mujeres según un patrón similar al de los primeros cristianos.

Por último, probablemente no sería exacto decir que el Nuevo Testamento obliga a que haya una unidad entre hombres y mujeres en Cristo. Más bien, esa unidad se da como meta y como trasfondo. Es el hecho sobre el cual descansa todo lo demás. Cristo fue enviado para ser la fuente de una nueva humanidad, y hombres y mujeres por igual están en Cristo. Hay consecuencias a raíz de este hecho. Tanto hombres como mujeres juntos dan culto en espíritu y verdad como miembros responsables del cuerpo de Cristo, y unos y otros reciben el mismo cuidado y servicio. No se pueden hacer distinciones de estatus espiritual o de amor entre hombres y mujeres. Además, para que sean una sola persona, debe haber un orden de subordinación que forme una unidad sólida, y este orden se construye sobre las diferencias de roles entre hombres y mujeres. Tanto la igualdad de estatus y amor como las diferencias en los roles se originan en el mismo hecho; se trata de dos maneras de alcanzar la unidad deseada por Dios. Por lo tanto, de este hecho se derivan consecuencias prácticas, pero el hecho mismo es más una verdad en la que descansa un modo de vida, que algo que propiamente se pueda decir que nace de un mandato. Por supuesto, la unidad entre hombres y mujeres en Cristo se enseña con plena autoridad y de ningún modo es menos importante que los mandatos explícitos.

La intención de la enseñanza

Está claro que la Escritura enseña con autoridad el patrón básico de los roles de hombres y mujeres. Sin embargo, debe examinarse también el propósito o motivo de la enseñanza. Comprender mejor la intención nos permitirá aplicar mejor lo que se enseña.

Por ejemplo, si la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres tenía la intención de proteger a la Iglesia primitiva contra las corrientes protognósticas, o de lidiar con un grupito de mujeres difíciles en Corinto y Éfeso, se podría decidir fácilmente que esta enseñanza no es para nosotros. En tal caso, podríamos concluir que la enseñanza fue dada con autoridad, pero no nos sentiríamos mucho más llamados a responder a ella que si hubiéramos escuchado a nuestro padre decirle a nuestro hermanito menor que no cruzara la calle. Vamos a examinar la intención de la enseñanza analizando simplemente lo que dicen los textos clave. El capítulo siguiente se centrará en un análisis de las influencias históricas en los pasajes.

Un abordaje de esta cuestión es que los textos clave sobre los roles de hombres y mujeres fueron todos escritos para lidiar con una situación particular propia de la Iglesia primitiva. Los pasajes a menudo son interpretados en términos de una dificultad específica en algunas de las iglesias del siglo primero. Por ejemplo, a veces se dice que las reglas sobre el uso de la palabra, el velo y la enseñanza iban dirigidas a mujeres que hablaban demasiado, provocando una perturbación, o que fueron diseñadas para evitar el escándalo y el ridículo ante los griegos, o para evitar que las mujeres parecieran prostitutas, o que volvieran a caer en el paganismo. Todas estas razones han sido examinadas en las interpretaciones anteriores de los pasajes. En ocasiones esta posición es enunciada en términos más generales: las reglas se establecieron ya fuese porque las mujeres no tenían suficiente educación o porque el escritor quería asegurarse de que las mujeres cristianas se integraran bien a las costumbres de las gentes del entorno.

La siguiente es una lista de estas razones, obtenidas de escritores que piensan que la enseñanza del Nuevo Testamento iba dirigida a tratar problemas particulares o circunstancias culturales en la Iglesia primitiva. Ellos afirman que los textos clave tenían como objeto:

1. Evitar el escándalo y el ridículo ante los griegos (1 Co 11).
2. Asegurar que las mujeres cristianas se integraran bien a las costumbres de las gentes del entorno (1 Co 11; 14).
3. Evitar que las mujeres cristianas parecieran prostitutas (1 Co 11).
4. Impedir que las mujeres recayeran en el paganismo (1 Co 11; 14; 1 Tm 2).
5. Mejorar la evangelización haciendo cosas de un modo más aceptable a los griegos o judíos (1 Co 11; 14).
6. Evitar escandalizar a los judíos (1 Co 14, quizás 1 Tm 2).
7. Manejar una situación en la que las mujeres hablaban demasiado y causaban perturbación (1 Co 14).
8. Corregir una situación en que las mujeres sentadas a un lado de la asamblea hacían preguntas en voz alta a sus esposos que estaban del otro lado (1 Co 14).
9. Restringir a las mujeres en el uso de la palabra en reuniones abiertas en donde su libertad podría ofender a los que venían por primera vez (1 Co 14).
10. Evitar que las mujeres hablaran o enseñaran porque no tenían la suficiente educación (1 Co 14, 1 Tm 2).
11. Producir conformidad al orden social de la época (Col 3).
12. Ayudar a las mujeres cristianas a ganar a sus esposos no cristianos (1 Pe 3)[1].

Esta lista entra en dos categorías generales de explicación: (a) explicaciones que ven la enseñanza orientada a situaciones en las iglesias (#1, #2, #3, #4, #5, #6, #7, #8, #9, #10, #12); y (b) explicaciones que ven la enseñanza diseñada para lidiar con la situación cultural del mundo antiguo respecto a las mujeres (#10, #11). Todas estas perspectivas apuntarían hacia algo especial en la situación de la Iglesia del Nuevo Testamento que podría motivar los diferentes pasajes y, por lo tanto, hacerlos inaplicables para los cristianos en nuestra época contemporánea. En relación con esto, todas tienden a evitar la explicación de que los pasajes estén dirigidos a los hombres simplemente por el hecho de ser hombres, y a las mujeres simplemente por ser mujeres.

La observación más importante respecto a esta lista de doce razones es que ninguna, en realidad, aparece en los textos como el motivo de la enseñanza.[2] Todas son sugerencias propuestas por un número de autores, o hipótesis en torno a la intención del escritor bíblico, que son diferentes de las razones reales de la enseñanza dadas en los propios textos. La mayoría de estas razones ni siquiera están sugeridas por los textos mismos. Solo #1, #11, y #12 están sugeridas por materiales en los textos y, como ya se ha visto, estas opiniones desarrollan las sugerencias en los textos como teorías que no tienen fundamento en lo que los textos dicen realmente. De hecho, los textos clave mismos expresan un conjunto bastante diferente de razones, y manifiestan una serie de preocupaciones distintas a las propuestas por quienes promueven la visión de "la situación especial de la Iglesia primitiva".

Es interesante comparar las razones que dan los autores de los varios textos clave para su enseñanza. La siguiente es una lista obtenida de lo tratado en los capítulos cuatro, siete y ocho sobre la fundamentación principal de todas las instrucciones: las instrucciones sobre la igualdad de estatus, las de la subordinación de la mujer al hombre y las de las distintas prácticas que expresan el orden entre hombres y mujeres:

1. El temor de Cristo (Ef 5:21).
2. El ejemplo de Cristo y la Iglesia (Ef 5:22-30).
3. La verdad de la relación (el hombre y la esposa como una sola persona) (Ef 5:28-30).
4. El matrimonio de Adán y Eva como una sola carne (Ef 5:31).
5. Lo que conviene en el Señor (Col 3:18).
6. Ganar al esposo no creyente (1 Pe 3:1-2)[3].
7. El valor que Dios da a un espíritu suave y sereno en las mujeres (1 Pe 3:4).
8. El ejemplo de las santas mujeres de antaño (1 Pe 3:7).
9. La debilidad de la mujer (1 Pe 3:7).
10. Mujeres y hombres como coherederos de la gracia de la vida (1 Pe 3:7).
11. Para que sus oraciones no sean obstaculizadas (1 Pe 3:7).
12. Mantener las tradiciones (1 Co 11:2).
13. El orden de las cabezas (Dios-Cristo-el hombre-la mujer) (1 Co 11:3).
14. El ejemplo de Cristo como cabeza y subordinado (1 Co 11:3).
15. El hombre como imagen y gloria de Dios, la mujer como la gloria del hombre; la mujer hecha del hombre y para el hombre (1 Co 11:7-9).
16. La presencia de los ángeles (1 Co 11:10).
17. El hombre, dependiente de la mujer, nacido de mujer (1 Co 11:11-2).
18. La comparación con el cabello (1 Co 11:5-6, 14-15).

19. La práctica universal de las iglesias (1 Co 14:33b, 36), y de las iglesias y el apóstol (1 Co 11:2, 16).
20. Como también la ley lo dice (1 Co 14:37).
21. El mandato del Señor (1 Co 14:37).
22. La autoridad del apóstol (1 Co 14:38; 1 Tm 2:12).
23. Adán fue creado de primero (1 Tm 2:13).
24. Eva fue engañada (1 Tm 2:14).

De estas razones, la comparación con el cabello (#18) no es, estrictamente hablando, ni un fundamento ni un argumento, sino solo una comparación para reforzar un punto. Casualmente, es el único rubro en la lista que puede apelar a algo cultural. El resto entra en cinco categorías principales: (a) un recurrir a la autoridad, ya sea la de Cristo, la del apóstol o la de la práctica universal de las iglesias (#1, #5, #7, #12, #16, #19, #20, #21, #22); (b) el ejemplo de una persona modelo (#2, #8, #14); (c) razones prácticas que conducen a metas cristianas, lograr la conversión a Cristo y un culto más libre a Dios (#6, #11); (d) una debilidad en la mujer (#9, #24); (e) realidades reveladas que muestran los propósitos e intenciones de Dios (#2, #3, #4, #10, #13, #14, #15, #16, #17, #23, #24).

En síntesis, la visión de que la instrucción del Nuevo Testamento sobre los hombres y las mujeres se deriva de "la situación especial de la Iglesia primitiva" es una hipótesis no sustentada por los textos clave que hemos considerado. Lo que es más, estos textos son la única fuente directa de evidencia respecto a las intenciones de los escritores del Nuevo Testamento. Si preferimos razones distintas a las dadas en los textos clave, estamos escogiendo la conjetura y la especulación basados en lo que podría parecer plausible, en lugar de en la evidencia directa que tenemos a nuestro alcance.

Hay una perspectiva adicional a considerar sobre la motivación de la enseñanza en los textos clave. Algunos sostienen que la instrucción en los textos clave descansa en su mayor parte en la opinión de los escritores bíblicos acerca de la debilidad, incapacidad o inferioridad de las mujeres. Dos de los textos clave de hecho hacen referencia a la debilidad de las mujeres: 1 Pe 3:7 y 1 Tm 2:14. La interpretación de estos dos pasajes es algo problemática, tal como se ha indicado al tratar sobre cada uno de ellos, pero se pueden hacer tres observaciones con certeza. En primer lugar, el pasaje en 1 Pe 3:7 en efecto se refiere a la debilidad de la mujer, pero esta referencia es una base para el mandato de que el esposo debe honrar a la esposa. No se da como una razón para que la mujer esté subordinada al hombre. En segundo lugar, el Nuevo Testamento, en efecto, parece atribuir diversas fortalezas y debilidades tanto a los hombres como a las mujeres, pero en ningún modo le atribuye toda la debilidad a las mujeres. Los hombres, lo mismo que las mujeres, tienen inclinación a defectos característicos. Todo lo que se puede decir aquí es que, al parecer, el Nuevo Testamento entiende que la combinación particular de fortalezas y debilidades de los hombres los equipa mejor para una posición de gobierno. (1 Timoteo 2 puede ser la única referencia explícita aquí, dependiendo de cómo se la entienda). En tercer lugar, la razón principal que los textos clave dan de las diferencias de roles no es la debilidad en las mujeres sino el *propósito* de Dios para hombres y mujeres. Si las fortalezas y debilidades relativas de hombres y mujeres son un factor, se trata estrictamente de una consideración secundaria.

Observaciones finales

Los textos clave, entonces, toman una posición sobre el propósito o el motivo de la enseñanza neotestamentaria de los roles de hombres y mujeres que es diferente de las varias hipótesis consideradas arriba. Las razones que dan los textos para la enseñanza son principalmente (1) una apelación a algo que es considerado autoritativo para la vida de los cristianos y (2) una apelación a realidades reveladas que muestran el propósito y las intenciones de Dios. 1 Pedro 3 es, en cierto modo, una excepción a esta observación, pues el razonamiento es principalmente homilético, ya sea porque apela a las ventajas cristianas que se derivan de seguir la instrucciones, o al modelo de las santas mujeres de antaño, o a la complacencia de Dios por la sumisión de las mujeres.[4] Considerados en su conjunto, sin embargo, los textos ponen el mayor énfasis en la apelación a la autoridad y en la apelación al propósito de Dios para los hombres y las mujeres.

De las dos razones principales, la más fundamental es la enseñanza sobre los propósitos de Dios para los hombres y las mujeres. Esta enseñanza se encuentra en la mayor parte del material que fundamenta las instrucciones prácticas en Efesios 5, 1 Corintios 11 y 1 Timoteo 2. Además, subyace detrás de Ga 3:28. Los textos clave, por lo tanto, indican que la enseñanza neotestamentaria sobre los hombres y las mujeres se imparte precisamente porque son hombres y mujeres (y no debido a alguna situación especial de la Iglesia primitiva), y porque Dios los creó diferentes pues tenía diferentes propósitos para ellos. La segunda razón principal —el apelar a la autoridad— es asimismo una razón importante, aunque no tan fundamental como la enseñanza sobre el propósito de Dios. Apelar a la autoridad es a menudo una apelación deliberada a un enfoque adoptado por las más altas autoridades de enseñanza en el recién formado pueblo cristiano. La constancia y fuerza de este recurso a la autoridad indica que el asunto era importante para los primeros cristianos. La instrucción sobre los roles de hombres y mujeres, entonces, no fue una cuestión casual, sino una postura adoptada conscientemente.

Estamos, por lo tanto, ante textos que presentan instrucción sobre los hombres y las mujeres, fundamentados en una comprensión del propósito de Dios para la humanidad y apoyados en la autoridad. La argumentación en estos textos clave —al menos la que está en Efesios 5, 1 Corintios 11 y 1 Timoteo 2— tendría que ser considerada como teológica y como una cuestión de revelación. Lo que es más, está basada en una comprensión de algunas de las verdades más fundamentales en el cristianismo, porque concierne a los propósitos de la creación mostrados en los actos originales de la misma, la relación de Dios con Cristo, la relación de Cristo con la Iglesia, el significado fundamental de la relación conyugal, las consecuencias de la venida de Cristo, y la restauración del género humano según los propósitos originales de Dios. Además, la Escritura enseña las diferencias de roles entre hombres y mujeres como parte integral de una perspectiva más amplia de la vida del pueblo cristiano, una perspectiva que le permitirá al pueblo cristiano ser la nueva humanidad que Dios está recreando en Cristo. Cualquier interpretación de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres que no reconozca este hecho, está pasando por alto una de las características más obvias de los textos clave y está perdiendo de vista el peso de la evidencia que los textos mismos proporcionan respecto a su intención y motivo.

La instrucción del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres es parte integral de su enseñanza sobre las relaciones personales cristianas. No es la más importante de las enseñanzas. La instrucción sobre el carácter cristiano y el amor cristiano es mucho más importante. Sin embargo, la instrucción sobre los roles de hombres y mujeres no es un apéndice de la enseñanza cristiana básica, algo notorio como un añadido mal construido de una casa. Más bien, es una parte integrada de una enseñanza importante sobre la unidad del cuerpo de Cristo y sobre el buen orden que hace posible esa unidad. Está fundamentada también en algunas de las doctrinas más importantes del Nuevo Testamento: las doctrinas acerca de la creación de la nueva humanidad en Cristo, el nuevo Adán. En síntesis, es una enseñanza que el Nuevo Testamento no da pie para pasar por alto fácilmente.

NOTA SOBRE EL MÉTODO: EXÉGESIS

Nota para el lector

Esta sección contiene algunos comentarios sobre cómo se relaciona la exégesis en este libro con algunas de las principales corrientes de exégesis del texto bíblico referente a los roles de hombres y mujeres. La sección no es esencial para el argumento del libro, y puede dejarse de lado sin omitir ninguna información o análisis necesarios para los capítulos posteriores o para las conclusiones principales. Se incluye con el fin de proveer cierta ayuda para entender cómo se compara este libro con el cuerpo de literatura disponible actualmente sobre los roles de hombres y mujeres en la Escritura. La sección está diseñada para los lectores que tienen cierta familiaridad con esa literatura.

El enfoque exegético

Cuando alguien explica lo que dicen uno o más pasajes bíblicos, está haciendo una exégesis de la Escritura. La exégesis comprende no solo una explicación lingüística y literaria del significado de las palabras, sino también un juicio respecto a aquello a lo que se refieren y a lo que se espera que logren.[1] Normalmente, sin embargo, se entiende por exégesis el proceso de exponer lo que dice la Escritura, no el proceso de discutir cómo responder a sus afirmaciones o cómo aplicarlas. Hay puntos de vista sobre la exégesis que amplifican el significado del término e incluyen la aplicación de los pasajes bíblicos, pero aquí se usa la definición más resumida. En otras palabras, la exégesis es una cosa; la aplicación y la respuesta son otra distinta.

En la primera parte de este libro nos hemos ocupado de lo que enseña la Escritura acerca de los roles de hombres y mujeres. No hemos tratado de resolver cómo responder a la enseñanza o cómo aplicarla. Esa discusión la hemos reservado para las dos últimas partes del libro. Una exposicion de la enseñanza no es igual a una exposición de la exégesis. Un estudio de la enseñanza neotestamentaria se enfoca en las expresiones autoritativas del Nuevo Testamento que enuncian ya sea lo que ha de creerse o lo que ha de hacerse, y trata de sintetizarlas. Un estudio exegético simplemente describe lo que el Nuevo Testamento dice. La exégesis es fundamental para un estudio de la enseñanza. Es imposible sintetizar las directrices que da el Nuevo Testamento para un área de la vida si no se entiende lo que dice cada uno de los pasajes pertinentes. Esta digresión no se refiere tanto a la exposición de la enseñanza del Nuevo Testamento como al enfoque exegético que sirve de fundamento a esa enseñanza. Los siguientes comentarios se proponen clarificar la orientación de la exégesis que se utilizó en la primera parte de este libro.

Las líneas generales de la exégesis expuesta en los capítulos del uno al nueve de este libro son relativamente poco controversiales y descansan sobre una base sólida en las obras exegéticas. Existe un fuerte sustento para la exposición básica de las estructuras sociales de la antigua comunidad cristiana en términos de los roles de hombres y mujeres (los maridos eran los cabezas generales de la familia, y los que ejercían la

responsabilidad y autoridad última en la comunidad eran escogidos entre los hombres). También cuentan con apoyo sólido los lineamientos básicos del esquema dado aquí de la igualdad de estatus entre hombres y mujeres en Cristo, y la descripción del fundamento teológico de esa posición. Esto no quiere decir que la mayoría de los puntos particulares considerados a lo largo de la descripción del enfoque del Nuevo Testamento sean incontrovertibles. A lo largo de los capítulos del uno al nueve se trató de indicar los puntos controvertidos y dar las razones del enfoque empleado para cada punto en cuestión. En donde este libro asume posturas controversiales, casi nunca es innovador; más bien, la posición aquí sostenida se corresponde con posiciones sustentadas por académicos bíblicos competentes. Sin embargo, las principales líneas del enfoque de la primera parte de este libro nunca descansan en posiciones exegéticas que sean fuertemente disputadas. El enfoque exegético tomado en los primeros nueve capítulos es, en esencia, no controversial.[2] Hay una corriente de exégesis que podría ser llamada "exégesis liberacionista" que intentaría disputar lo que se ha presentado aquí, y esa categoría de escritos será considerada pronto.

Incluso, sería exacto describir la clase de exégesis realizada en la primera parte de este libro como una manera de enfatizar lo obvio o de resaltar los enfoques más probables en la exégesis de la Escritura en el área de los roles de hombres y mujeres. Un ejemplo de énfasis en lo obvio es la importancia creciente de apelar al ejemplo de Adán y Eva en el fundamento bíblico de los roles de hombres y mujeres. Un ejemplo de énfasis en la opinión que claramente es la más sólida sería el material en el capítulo seis, que afirma que Ga 3:28 declara la abolición de las diferencias espirituales enseñadas por "la ley", pero no la abolición de las diferencias de roles sociales entre hombres y mujeres. El que estas posiciones puedan ser consideradas inusuales en la abundancia de literatura reciente sobre el enfoque bíblico de los roles de hombres y mujeres, habla más de lo que está ocurriendo en los escritos actuales sobre el tema que de las posturas tomadas en este libro.

La exégesis en este libro tiene algunas características distintivas. Estas no radican tanto en las posturas que se toman sobre puntos actuales de controversia como en la atención que se da a un aspecto del proceso exegético que podría ser llamado "paráfrasis de lo que dice el texto o los textos".[3] En exégesis se dedica mucha atención al estudio lingüístico y literario del texto. También se presta mucha atención al estudio de la situación de la que el texto proviene. Esto incluye un estudio de los acontecimientos, tendencias e historia de las ideas e instituciones del ambiente; un análisis comparativo del contenido del pasaje con textos comparables en otras religiones y filosofías; y, cuando es posible, un estudio del pensamiento y desarrollo del autor.[4] Sin embargo, muchas veces no se presta el mismo nivel de atención a los problemas que implica parafrasear el texto con exactitud para alguien en el siglo veinte (ni siquiera por parte de quienes están más interesados en "la cuestión hermenéutica").[5] Para describir lo que un texto de una cultura y situación dice a la gente de una cultura y situación diferentes se necesita ejercer un juicio sobre cuál es su equivalente.

Por ejemplo, una cosa es decir que la Escritura declara que la esposa debe subordinarse a su marido. Otra, muy distinta, es describir en qué consiste esa subordinación, de tal manera que una mujer en la sociedad occidental actual pueda saber si está haciendo lo que el escritor bíblico tenía en mente. Asimismo, otra cosa es saber si la subordinación que se enseña en la Escritura es la clase de relación entre esposo y

esposa a la que se opondría la ideología oficial de China comunista, o si esa subordinación sería vista como discriminación según ciertas definiciones legales de igualdad entre hombres y mujeres. No obstante, mucho de lo que se escribe sobre hombres y mujeres pasa directamente de la exégesis del texto a una discusión de la aplicación o relación del texto, sin considerar cuidadosamente los problemas de relacionar las dos diferentes situaciones culturales. Tampoco es este problema exclusivo de las discusiones sobre la aplicación. El proceso de paráfrasis continúa en las acciones mismas del estudio lingüístico y literario, y en el estudio de la situación del texto, porque cada afirmación sobre el significado del texto que no se dedique simplemente a repetirlo incluye cierto juicio de cómo debe ser traducido a un idioma y marco de referencia diferentes. A menudo se emprende dicha exégesis sin considerar adecuadamente los problemas que conlleva la paráfrasis.

Hay tres aspectos del proceso de paráfrasis que con frecuencia causan dificultad en la exégesis de pasajes relacionados con los roles de hombres y mujeres: (1) entender la realidad a la cual se hace referencia; (2) entender cuáles actividades y relaciones tienen funciones similares en diferentes sistemas culturales; y (3) traducir con precisión a un diferente sistema conceptual.

En primer lugar, las explicaciones y las referencias que hay en el Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres, o cualquier cosa que manifieste o se relacione con esos roles, solo pueden entenderse bien si se capta la clase de realidad a la cual se está haciendo referencia allí. En la Escritura, los roles de hombres y mujeres son una cuestión de estructuras sociales. La exégesis en este libro se ha basado en el criterio de que el primer paso para hablar inteligentemente de los pasajes sobre hombres y mujeres en el Nuevo Testamento consiste en entender las preocupaciones en esos pasajes en términos de la categoría apropiada; es decir, los roles sociales y la estructura social. Puede que sea estéticamente estimulante e interesante discutir las descripciones de las mujeres en los escritos bíblicos. Puede ser provocativo intentar exponer la visión bíblica de la "naturaleza" del hombre y la mujer. Pero el significado de los textos del Nuevo Testamento no se puede parafrasear con precisión ni discutirse imparcialmente, a no ser que primero se reconozca que se está tratando con el modo en que toda una sociedad o cultura se estructura alrededor de las diferencias sexuales, y que dicha configuración tiene un propósito y una utilidad social.

Una gran parte de lo que se escribe hoy en día sobre los roles de hombres y mujeres pierde de vista la importancia que tienen los roles sociales y la importancia de las diferencias hombre-mujer en su relación con esos roles. Las paráfrasis resultantes del Nuevo Testamento, así como la evaluación y comprensión del mismo, pueden resultar gravemente distorsionadas. Por ejemplo, hay exégesis de 1 Co 14:34-35 que ni siquiera toman en cuenta que el pasaje podría estar manteniendo esa postura por el simple hecho de que quienes están tomando la palabra son mujeres, y de que su uso de la palabra es incompatible con su rol. Muchos autores no parecen ser capaces de entender por qué alguien querría establecer una regla basándose en eso. Para dar un ejemplo similar, muchos hablan libremente del prejuicio de los escritores del Nuevo Testamento, o de los judíos u otros, contra las mujeres, sin ser capaces de distinguir entre un prejuicio personal y una comprensión instintiva que viene de un enfoque de los roles sociales. O, nuevamente, algunos usan como marco conceptual de referencia las categorías de "promoción" y "restricción" en su análisis de los escritos bíblicos concernientes a

hombres y mujeres. El resultado es que el asunto aparece como un simple conflicto entre un mayor o menor favoritismo hacia las mujeres. Dicha perspectiva carece de un reconocimiento del hecho de que un rol social tiene un propósito, y de que las sociedades antiguas asignaban roles a hombres y mujeres, y establecían leyes sobre estos roles, porque tenían una cierta estructura social dentro de la cual los miembros de esa sociedad procuraban vivir sus vidas. [6]

Estas observaciones no indican que sea injusto valorar la forma en que otra sociedad o cultura aborda los roles de hombres y mujeres. Más bien, la valoración (y cualquier proceso que involucre paráfrasis) solo debe hacerse entendiendo que los roles de hombres y mujeres son parte de una estructura social, y debe hacerse comparando dos (o más) estructuras sociales y no simplemente afirmaciones aisladas en los textos.

En relación con esto, es imposible parafrasear algo con precisión en el Nuevo Testamento y hablar sobre ello inteligentemente, sin entender su equivalente (si es que lo hay) en un diferente sistema social. Es necesario poder entender cuándo dos cosas funcionan igual. Por ejemplo, muchos sostienen discusiones de 1 Tm 2:12 sin reparar en la transformación de la "enseñanza" a lo largo de los últimos siglos. El resultado, con frecuencia, es una incapacidad de comprender las preocupaciones de 1 Tm 2:12 y, normalmente, una incapacidad de ejercer un buen juicio sobre cómo podría aplicarse el pasaje (si es del todo posible) a la situación contemporánea. Algo similar ocurre en relación con los puestos de gobierno. Muchos hablan de las prohibiciones que hay en el Nuevo Testamento y en la antigua tradición cristiana de que las mujeres sean "ancianos", sin examinar el grado en que los puestos de gobierno han cambiado en su función social. El resultado suele ser una falta de comprensión ya sea de lo que se está diciendo en el Nuevo Testamento sobre las posiciones de gobierno o de las razones por las que se dice.

Por último, la paráfrasis tiene que incluir una atención cuidadosa al marco conceptual usado para entender paráfrasis. Con frecuencia, la exégesis se hace sin aclarar los términos, especialmente los términos de estructura social. Por ejemplo, la palabra "igualdad" tiene un significado muy diferente en el uso moderno al del uso que tiene en la Escritura. Hoy en día, su significado está cargado de peso ideológico. Aun así, se etiquetan pasajes en la Escritura como que enseñan "igualdad" o que no la enseñan, sin que se haga siquiera la menor pausa para llevar a cabo un análisis conceptual. Toda una serie de libros descansan sobre el supuesto de que la igualdad y la subordinación personal son incompatibles, y que, por lo tanto, los pasajes que en la Escritura enseñan la igualdad contradicen a los que enseñan la subordinación personal. Si por lo menos se ofrecieran argumentos a favor de esta suposición la situación sería mejor, pero, a menudo, simplemente se da por sentada. La mayor parte de lo que hay en esos libros es algo tan confuso o arbitrario en su marco conceptual básico, y en la aplicación de ese marco a una situación cultural diferente, que la mayor parte de la exégesis planteada resulta ser de limitado valor.

Si este libro tiene un abordaje distintivo a la exégesis, esa distintividad estriba no tanto en lo singular de sus posturas sobre varios puntos controversiales sino en el grado de atención que presta a categorizar con precisión las preocupaciones del Nuevo Testamento sobre los hombres y las mujeres, y a comparar el enfoque neotestamentario de los roles y estructuras sociales con los enfoques occidentales contemporáneos. El enfoque exegético de este libro descansa además en la convicción de que las diferencias de interpretación bíblica rara vez son una cuestión de simple desacuerdo sobre los hechos

de lo que hay en el Nuevo Testamento, y más bien tienen que ver con las comprensiones precedentes con que los intérpretes enfocan los hechos.

La exégesis cristiana liberacionista

Hay una excepción obvia a lo que se afirmó antes en esta digresión acerca de que la exégesis en este libro es, en su mayor parte, no controversial. Comparada con cierto cuerpo de literatura, es muy controversial. Esa literatura podría ser llamada "cristiana liberacionista". La literatura cristiana liberacionista abarca las obras de personas que podrían ser descritas como parte del movimiento de liberación femenina, que profesan encontrar sus perspectivas en la Escritura misma. Hace algún tiempo se podía usar la designación "feminista evangélica" para describir esta literatura, pero muchos de los enfoques exegéticos del "feminismo evangélico" han sido apropiados ahora por otras personas que no son evangélicas. Puesto que los intereses y la mentalidad de la mayoría de quienes escriben desde esta perspectiva son del sector de liberación femenina del movimiento feminista, aquí se utiliza la expresión "cristiana liberacionista" a falta de una mejor. Esta expresión será usada simplemente para caracterizar una configuración de enfoques exegéticos.[7]

En los últimos veinte años, especialmente durante los últimos diez, se ha generado una enorme polémica en torno al análisis de los roles de hombres y mujeres, especialmente en los Estados Unidos. El surgimiento de la liberación femenina y otras formas de feminismo radical han tenido un gran impacto en los cristianos de todas las denominaciones. A medida que los cristianos empezaron a ser afectados por estos movimientos, tuvieron que lidiar directamente con la Escritura y otros escritos cristianos que parecían presentarles obstáculos a la adopción de muchas formas de ideologías feministas. A lo largo de los últimos veinte años, ciertas feministas cristianas han desarrollado tres estrategias con respecto a la Escritura y otros textos cristianos con el propósito de eliminar esos obstáculos:

1. *Poner en tela de juicio o la autoridad o la aplicabilidad de la Escritura, o ambas.* Esta estrategia concede que la Escritura enseña una diferencia de roles entre hombres y mujeres, pero argumenta que no se tiene que tomar en serio lo que enseña la Escritura. Diferentes autores escogen diferentes razones para sostener esta perspectiva; por ejemplo, el "origen rabínico" de tales enseñanzas, el "antifeminismo" de Pablo, la "naturaleza históricamente condicionada" de las Escrituras, etc.
2. *Cambiar la interpretación de la exégesis normal de los pasajes bíblicos que hablan sobre los roles de hombres y mujeres.* Esta estrategia mantendría, o al menos profesaría, un respeto por la autoridad de la Escritura, pero protestando que la Escritura ha sido malentendida. Por ejemplo: Pablo realmente no quiso decir que las esposas debían estar subordinadas a sus maridos; esa es una interpretación sexista del pasaje.
3. *Encontrar contradicciones en la Escritura.* Esta estrategia sostiene que la Escritura contiene diversas líneas de pensamiento en el área de los roles de hombres y mujeres, y que estas líneas de pensamiento son mutuamente

> incompatibles. Nos vemos, por lo tanto, forzados a escoger entre ellas. Se considera que los dos puntos clave de contradicción escogidos más a menudo están entre Ga 3:28 y la mayoría de los textos clave, y entre Jesús y Pablo.

Estas estrategias de ningún modo son mutuamente incompatibles. De hecho, con frecuencia aparecen combinadas en el mismo autor. Pero, aun así, son tres formas distintas de lidiar con el obstáculo que las Escrituras parecen presentar.

La primera ola de cristianos afectados por las varias corrientes, en este reciente y repentino surgimiento en el movimiento feminista, tendieron a adoptar de preferencia la primera estrategia. Escritoras como Rosemary Ruether, Mary Daly, Josephine Ford, Albertus Magnus McGrath y otras, presentaban a los cristianos una versión de liberación de las mujeres que se basaba fuertemente —aunque no exclusivamente— en rechazar la aplicabilidad o autoridad de la Escritura cuando se refería a los roles de hombres y mujeres. Una segunda ola comenzó con el nacimiento del feminismo evangélico. Las feministas evangélicas venían de una tradición cristiana que enfatiza mucho la autoridad de la Escritura y, por lo tanto, no se inclinaron a poner en tela de juicio la autoridad de la Escritura o hablar de ella irrespetuosamente. Más aún, también estaban más familiarizadas con los esfuerzos anteriores de lidiar con las enseñanzas bíblicas, cuando la "emacipación de las mujeres" era el punto en discusión en el siglo diecinueve e inicios del veinte, y a veces se inspiraron en escritoras como Katherine Bushnell y Jessie Penn-Lewis. Las feministas evangélicas, especialmente al comienzo, fueron muy cuidadosas en hablar de la Escritura con el máximo de respeto, pero han sostenido casi todas las posiciones que otras feministas radicales han sostenido (incluyendo, a veces, la aprobación de relaciones homosexuales y relaciones sexuales extramatrimoniales, aunque usualmente de manera menos común y más tentativamente que otras feministas). La única estrategia, entonces, que las feministas evangélicas pudieron usar exitosamente, fue una exégesis modificada de muchos pasajes. Como resultado de esto, se desarrolló un enfoque sobre la exégesis que fue la primera etapa de lo que podría denominarse la exégesis "cristiana liberacionista". Está representada en las obras de Letha Scanzoni, Nancy Hardesty, Phyllis Trible, Queenie Adams y otras. Sin embargo, a medida que el feminismo evangélico continuó desarrollándose, se hizo menos respetuoso de la Escritura y también influyó en más escritores que no eran evangélicos. Entonces, el enfoque "cristiano liberacionista" se amplió y tendió más y más a incluir la estrategia de encontrar contradicciones en la Escritura. Es así que un escritor podía ser el campeón de Jesús, o del "verdadero" Pablo, o de la "novedad" del mensaje cristiano, a la vez que rechazaba la mayor parte de lo que el canon del Nuevo Testamento enseña explícitamente sobre los roles de hombres y mujeres. Un grupo más reciente de feministas cristianos incluye a Virginia Mollenkott, Paul Jewett, Robin Scroggs, Wayne Meeks y otros.

Nuestro interés aquí es simplemente el abordaje cristiano liberacionista de la exégesis, no las formas de cuestionar la autoridad o aplicabilidad de la Escritura. Hay un tipo de exégesis que ha sido desarrollada en el área de los roles de hombres y mujeres, que es una exégesis distintiva, con su propio conjunto de principios y opiniones características, y que puede ser atribuida históricamente a la influencia del reciente movimiento feminista. Muchas de las opiniones expuestas en esta exégesis son ingeniosas, y se apoyan en un acopio grande e intrincado de erudición, pero son básicamente infundadas y obligan a enfatizar lo obvio una y otra vez o a subrayar la

opinión más probable. La siguiente es una lista de las opiniones que han sido propuestas comúnmente en la literatura de la exégesis cristiana liberacionista:

- Génesis 2 no indica subordinación alguna de la mujer al hombre cuando utiliza la palabra "ayuda" al describir el rol de la mujer, porque la palabra "ayuda" en sí misma no necesariamente implica subordinación.[8]
- Cuando Adán nombra a su nueva esposa, no está ejerciendo ningún papel de autoridad (aunque probablemente sí lo hace cuando nombra a los animales).[9]
- La mujer es el clímax de la creación en Génesis 2.[10]
- Del todo no hay subordinación de la mujer al hombre en Génesis 2.[11]
- La mujer, en realidad, manejó su parte de la caída de una forma bastante creíble.[12]
- Adán representa a la humanidad, incluso después de la creación de la mujer, y no al hombre diferenciado de la mujer.[13]
- Jesús fue revolucionario respecto a las costumbres judías en sus relaciones con las mujeres.[14]
- En el relato de Marta y María en Lucas 10, Cristo enseña que las mujeres no tienen que estar atadas a tareas y roles propios de la mujer.[15]
- Febe ostentaba una posición gubernativa en la comunidad cristiana.[16]
- Junias era una mujer apóstol.[15]
- En la Iglesia primitiva había mujeres "ancianos" y 1 Tm 5:2 se refiere a ellas.[16]
- Fue Priscila la que escribió la Carta a los Hebreos (probablemente, o incluso posiblemente).[19]
- La "señora elegida" en 2 Jn 1:1 fue posiblemente una mujer obispo.[20]
- "La que está en Babilonia" en 1 Pe 5:13 fue posiblemente una mujer anciano u obispo.[21]
- La palabra "cabeza" no indica ningún papel de gobierno ni de subordinación alguna de la mujer en 1 Co 11:3 ni en Ef 5:23.[22]
- "Subordinación" no implica obediencia.[23]
- El propósito de Ef 5:21-33 es únicamente exhortar al esposo a cuidar de su esposa y no exhortar a la esposa a estar subordinada a su marido.[24]
- No hay obediencia de la esposa al esposo a la que se haga referencia en Ef 5:21-33.[25]
- El velo en 1 Co 11 es simplemente un símbolo de la autoridad de la mujer y no en absoluto de su subordinación.[26]
- El argumento de Pablo es pobre en 1 Co 11:2-16, y él lo sabe.[27]

Se pudieron haber enumerado más opiniones como estas. Algunas se pueden remontar a un tiempo anterior a los comienzos del feminismo evangélico. Pero, en términos generales, estas opiniones, o se originaron con la exégesis cristiana liberacionista, o recibieron una nueva prominencia con ella. Hay, por supuesto, otras opiniones exegéticas características en los textos cristianos liberacionistas, pero la lista de arriba se limitó a aquellas opiniones que son claramente infundadas o que al parecer habrían sido desarrolladas principalmente con el propósito de mantener la nueva posición exegética.

La exégesis cristiana liberacionista es un caso extremo de una tendencia básica en la interpretación bíblica que entra en acción cuando la Escritura parece enseñar algo

directamente contrario a las opiniones o tendencias sociales en boga. Esta asoma no solo en el área de los roles de hombres y mujeres sino también en las áreas de la moral sexual, el ejercicio de la autoridad y áreas similares. Madeleine Boucher, quien manifiesta cierta inclinación feminista, al comentar la interpretación de Stendahl de Ga 3:28, expresa esa tendencia de este modo:

> Los téologos, con frecuencia, son llevados a una nueva visión por los nuevos factores que operan en su propia época, especialmente factores intelectuales y sociales. Entonces, puesto que permanecen en la tradición judeocristiana, se tornan a la Biblia en busca de textos que les sirvan para fundamentar estas nuevas perspectivas. Con todo, debido a que pretenden responder a cuestiones contemporáneas desconocidas para los escritores bíblicos, a veces interpretan los textos bíblicos de un modo que es más verdadero para el pensamiento contemporáneo que para el pensamiento de los escritores bíblicos. [28]

Hay algunas preguntas difíciles de responder al afrontar la cuestión de los roles de hombres y mujeres tal como la Biblia los presenta y como se viven hoy en día. No obstante, hay una tendencia clara a interpretar la Biblia de una manera similar a una postura moderna que distorsiona el significado del texto bíblico. Quienes intentan decir que en realidad el texto mismo de la Escritura mantiene que no tiene que haber ninguna subordinación de la mujer al hombre, inevitablemente van a proveer una exégesis distorsionada.

En 1951, todos excepto uno de los maestros que ocupaban puestos académicos en estudios del Nuevo Testamento en universidades suecas emitieron una declaración en respuesta a los esfuerzos del gobierno sueco por introducir la ordenación de mujeres en la Iglesia de Suecia, una Iglesia estatal. La declaración es la siguiente:

> Nosotros, los abajo firmantes, profesores y conferenciantes en el campo de la exégesis del Nuevo Testamento en nuestras dos universidades, declaramos por este medio como nuestra opinión definitiva, basada en una cuidadosa investigación, que la ordenación de mujeres sería incompatible con el pensamiento del Nuevo Testamento y constituiría una desobediencia a las Sagradas Escrituras. Tanto la escogencia de los apóstoles por parte de Jesús, como las palabras de Pablo concernientes al puesto de las mujeres en la congregación, tienen la importancia de un principio y son independientes de las circunstancias y opiniones condicionadas por cualquier época particular en la historia. Por lo tanto, debe considerarse que la actual propuesta de que las mujeres deberían ser admitidas al sacerdocio en la Iglesia de Suecia es una propuesta que enfrenta graves obstáculos exegéticos.[29]

Veinticinco años después sería difícil encontrar un solo profesor con un puesto académico en exégesis, en una universidad de Suecia, que apoye esta declaración. Para algunos, la razón de su cambio ha sido un cambio en su perspectiva sobre la aplicabilidad de la Escritura. Esto es creíble. Pero muchos escritores actuales disputarían los resultados exegéticos incorporados en la declaración. No se ha encontrado nueva evidencia significativa que justifique esa vuelta atrás. La única explicación de esto es que el clima de opinión ha cambiado e influido en los exégetas para que propongan opiniones

aceptables hoy en día. O los exégetas suecos en 1951 fueron determinados por factores extraexegéticos, o los actuales exégetas son los que están siendo determinados así. Las investigaciones en este libro indicarían que el problema en este caso radica más en los actuales exégetas. Hace veinticinco años, la exégesis cristiana liberacionista habría sido rechazada de inmediato por exégetas competentes. Ahora ha influido a muchos de ellos y puede encontrarse en la mayoría de las más respetadas revistas académicas. Los historiadores sociales dentro de 200 años probablemente considerarán esto como un buen ejemplo de cómo la erudición académica puede ser influenciada por la ideología y la propaganda política en medio de un movimiento de cambio social.

En síntesis, la exégesis en este libro toma una posición básicamente no controversial en sus lineamientos generales. Solo la exégesis cristiana liberacionista se opondría a esta afirmación, pero la exégesis cristiana liberacionista no es en su mayor parte confiable en sus principios y su aproximación subyacentes. En este libro hay un enfoque distintivo a la exégesis, pero lo distintivo descansa más en la atención que se presta a la paráfrasis responsable de lo que dice la Escritura, que en una distintividad de las posturas asumidas sobre puntos controversiales.

Parte Segunda

Valoración de la enseñanza de la Escritura

En la primera parte de este libro se analizó la enseñanza de la Escritura, especialmente del Nuevo Testamento, en lo que atañe a los roles de hombres y mujeres. Se concluyó con una síntesis de esa enseñanza. Sin embargo, quedan pendientes muchos asuntos de interés en torno a esa síntesis, algunos de los cuales procuraremos atender en la segunda parte de este libro.

Ciertos asuntos surgen principalmente de la perspectiva histórica del pensamiento académico moderno, que examina la Escritura como una colección de documentos históricos del mundo antiguo. Esta perspectiva suscita preguntas sobre la coherencia y distintividad de la enseñanza bíblica, lo mismo que sobre su naturaleza como una expresión de la cultura antigua. Estas cuestiones serán revisadas en los capítulos diez y once.

Otros asuntos de interés que inciden en la síntesis anterior sobre la enseñanza bíblica surgen de la perspectiva de la tradición cristiana. Esta perspectiva suscita cuestiones acerca del acuerdo que hay entre la tradición que siguió al Nuevo Testamento y la interpretación de la enseñanza bíblica presentada aquí; también genera cuestiones sobre cómo la Iglesia enfocó la enseñanza de los roles a lo largo de los siglos en circunstancias diferentes a las del mundo del Nuevo Testamento. Estos temas serán considerados en los capítulos doce y trece.

Por último, algunos asuntos de interés asoman desde la perspectiva de ciertos puntos

de vista sobre la naturaleza y la autoridad de la Escritura. Esta perspectiva genera cuestiones acerca de cómo se debe responder a la enseñanza bíblica. Estos temas serán considerados en los capítulos catorce y quince.

Todos estos capítulos tratan de la autoridad que tiene la enseñanza bíblica sobre los cristianos. No pretenden desarrollar más su contenido sino valorar la validez que ella tiene para determinar la vida cristiana.

CAPÍTULO DIEZ

El enfoque del Nuevo Testamento: Jesús y Pablo

SI EL CRISTIANISMO es revelación de Dios y de sus caminos y su voluntad, entonces esta revelación viene a nosotros de un modo muy humano. La recibimos por medio de una nación de semitas, los judíos, que parecen ser un poco supersticiosos, primitivos y "diferentes" para la mentalidad moderna. En particular, esta revelación nos llega de un judío de la parte más atrasada de Palestina, que no recibió ni una educación griega ni una educación en las academias judías más avanzadas de su tiempo. Fue un judío que probablemente nunca se alejó a más de 240 kilómetros de su lugar de nacimiento, y que es posible que no haya hablado más que los idiomas de su propio pueblo. También aprendemos esta revelación de parte de otros judíos, de los cuales uno en particular ejerció influencia especial. Este otro, un judío de la diáspora originario de Tarso, viajó bastante por el mundo, tuvo la mejor educación que el judaísmo podía ofrecer, hablaba varios idiomas y, en cierta medida, estaba familiarizado con el pensamiento y la filosofía grecorromanos. Por último, la revelación fue trasmitida por una muy variada asociación de judíos y gentiles esparcidos a lo largo y ancho del mundo romano. Este grupo se componía principalmente de gente de las clases socioeconómicas más bajas y de esclavos, pero también incluía a algunos ciudadanos acaudalados y educados, entrenados en su cultura y literatura.

Si el cristianismo es revelación, entonces la revelación de lo divino viene a nosotros mediada por realidades humanas: seres humanos pertenecientes a una época y cultura particular; idiomas humanos con sus formas singulares de pensamiento y patrones de expresión; acontecimientos humanos que revelan distintas personalidades y tipos culturales. Frente a lo humano del cristianismo, la tentación que de manera recurrente e insistente se presenta es la de encontrar lo humano y luego eliminarlo, con el fin de alcanzar lo divino. Y, sin embargo, la revelación del cristianismo no es simplemente una revelación de Dios, sino también una revelación que tiene que ver con lo humano. El cristianismo tiene que ver con el deseo de Dios para la humanidad, su idea de lo que la humanidad debería ser. En correspondencia con esto, la revelación de Dios viene por medio de seres humanos. Ciertamente, no todo en las palabras, la gente y los acontecimientos por medio de los cuales viene la revelación es parte de la revelación. El evangelio puede ser predicado en inglés, lo mismo que en arameo o en griego. Se nos puede pedir imitar a Pablo, pero no en su estilo literario judío o griego, las peculiaridades de su personalidad o el modo de transporte que utilizó en sus viajes misioneros. No obstante, la revelación cristiana viene a nosotros, no simplemente en verdades universales, sino también por medio de acontecimientos particulares en tiempos y lugares particulares, por medio de individuos y comunidades que proveen un modelo para nosotros, y por medio de formulaciones y afirmaciones particulares de ciertas verdades universales.

En otras palabras, el cristianismo es una revelación histórica que viene en un punto particular del acontecer humano y está condicionada por sus circunstancias. La naturaleza histórica de las enseñanzas del Nuevo Testamento es más fuerte ahora en nuestra conciencia que en la conciencia de la gente hace 300 años. En consecuencia, hacemos preguntas sobre esa enseñanza que no se les hubiera ocurrido hacer a la mayoría de la gente hace 300 años. Hasta ahora, este libro se ha centrado en los patrones de los roles de hombres y mujeres entre los primeros cristianos, examinando los textos clave del Nuevo Testamento que enseñan acerca de estos roles. En este capítulo y el siguiente se examinarán esas enseñanzas en medio de su fluidez y ambientación histórica. Se considerarán las preguntas de coherencia, distintividad y condicionamiento cultural.

Un enfoque distintivo del Nuevo Testamento

El capítulo anterior procuró sintetizar la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. Sin embargo, no todo mundo acepta el punto de vista de que solo hay un enfoque en el Nuevo Testamento, o de que el enfoque o enfoques encontrados en el Nuevo Testamento son distintivamente cristianos. De hecho, la visión transmitida en el capítulo nueve es solo una de cuatro perspectivas principales que han sido tomadas de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres, tal como esta se expresa en su contexto histórico:

1. La primera de estas perspectivas principales es la perspectiva del *conflicto cultural*.[1] Este punto de vista sostiene que la enseñanza cristiana en el Nuevo Testamento estuvo bajo una fuerte influencia helénica. El proceso comenzó con Jesús, que estaba fuertemente influenciado por los gentiles helenistas que vivían en Palestina, por lo menos en el área de los roles de hombres y mujeres. Como resultado de esta influencia Jesús se acercó a una visión de las relaciones de hombres y mujeres que apuntaba a una eliminación de roles diferentes entre ellos. Esta misma influencia cultural también afectó a Pablo en cierta medida, especialmente en Ga 3:28 y en la forma en que las mujeres servían con él en la obra misionera. Sin embargo, Pablo también era un rabino convertido, y su rabinismo asomó en algunos aspectos de su enseñanza. Por eso, hay una contradicción en la enseñanza del Nuevo Testamento en el área de los roles de hombres y mujeres. Esta contradicción se debe a diferencias no resueltas entre las influencias antagónicas del pensamiento y las prácticas helénicas, y el pensamiento y las prácticas rabínicas.
2. La segunda perspectiva podría denominarse *rabinismo dentro del canon*.[2] Según esta perspectiva, la enseñanza en el Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres consiste principalmente en un residuo de influencia rabínica en los primeros cristianos. La enseñanza del Nuevo Testamento es idéntica a la enseñanza rabínica y se basa en el mismo abordaje de la teología empleado por los rabinos. Indudablemente, Pablo y su formación rabínica son responsables de esto. Muchos entre los que toman este enfoque quieren ver algo típicamente cristiano en Ga 3:28, o en la forma en que Jesús se relacionaba con las mujeres, o quizás en ciertos otros elementos de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre hombres y mujeres. Dirían que, en los pocos lugares en donde encontramos el nuevo enfoque cristiano, podemos percibir un conflicto con el residuo de

enseñanza rabínica; es decir, con la mayor parte de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre hombres y mujeres. De modo que, en sus variadas formas, este enfoque atribuye la mayor parte o la totalidad de la enseñanza del Nuevo Testamento a la influencia rabínica en la Iglesia primitiva. Esta perspectiva es utilizada para justificar la aseveración de que los cristianos contemporáneos deberían hacer caso omiso de esta enseñanza o, incluso, eliminar sus efectos.

3. La tercera perspectiva es la perspectiva de *conformidad con la cultura.*[3] Esta visión sostiene que la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres fue diseñada por Pablo y otros primeros cristianos, para ayudar a los cristianos primitivos a integrarse más fácilmente en la cultura y las costumbres del entorno, ya con el propósito de evitar el conflicto, ya para predicar el evangelio más eficazmente. Una variación de esta perspectiva es la opinión de que gran parte de la enseñanza del Nuevo Testamento se fundamenta en un principio subyacente de aceptación de las instituciones y normas sociales existentes. Por lo tanto, los cristianos no deberían causar disturbios, sino hacer lo que la sociedad considera apropiado y de buenas maneras. La idea central de dicha perspectiva lleva al enfoque de cambiar la enseñanza cristiana cuando cambia el orden de la sociedad. De ahí que los cristianos actuales deberían conformar su visión de los roles de hombres y mujeres de tal forma que se puedan adaptar a la sociedad en la que viven.

4. La cuarta perspectiva podría ser llamada *el enfoque distintivo*[4] De acuerdo con esta posición, el Nuevo Testamento contiene una visión característica de las relaciones personales y la estructura social que ni se puede reducir a influencias griegas ni rabínicas, ni se configura según un principio de adaptación a las prácticas de la sociedad. La enseñanza de los roles de hombres y mujeres es parte de esa enseñanza distintiva. Aún más, en esta perspectiva, tanto Jesús como Pablo vieron la enseñanza cristiana de las relaciones personales como algo central al propósito del cristianismo. De ahí que esta enseñanza es algo que los primeros cristianos habrían experimentado como parte integral de su mensaje a los nuevos discípulos.

Este capítulo y el siguiente ven el *enfoque distintivo* como el más acorde con la enseñanza del Nuevo Testamento, lo mismo que con una cuidadosa perspectiva histórica sobre el tema. Para mostrar que los cristianos del período del Nuevo Testamento adoptaron un enfoque distintivo de los roles de hombres y mujeres es necesario hacer ver que (1) la enseñanza del Nuevo Testamento es coherente y (2) puede diferenciarse claramente de la enseñanza rabínica y helenística.

La coherencia del enfoque del Nuevo Testamento es cuestionada principalmente en dos puntos. El primero tiene que ver con los propios escritos paulinos. Como se hizo notar antes, muchos han sostenido que Pablo, o fue influido por corrientes helenísticas, o si no, fue lo suficientemente formado por sus nuevos esclarecimientos cristianos como para proponer algunas enseñanzas contrarias a otros elementos, heredados probablemente de su formación rabínica. Sin embargo, se ha mostrado en capítulos anteriores que el problema existe, no dentro de los propios escritos de Pablo, sino más bien en la mente de quienes quieren atribuir a Pablo ciertas perspectivas propias de ellos. Según se ha mostrado, los escritos de Pablo en realidad asumen un enfoque razonablemente coherente.

El segundo punto en el que la coherencia del Nuevo Testamento ha sido cuestionada con frecuencia es el del "conflicto" entre la enseñanza de Jesús y la de Pablo. Este

capítulo considerará la relación entre la enseñanza de Jesús y la de Pablo sobre los roles de hombres y mujeres. También examinará la posición de Jesús respecto a la enseñanza rabínica y las costumbres de la época. El capítulo siguiente considerará la cuestión de la distintividad del enfoque del Nuevo Testamento en relación con el rabinismo y el helenismo.

Tras la discusión sobre la distintividad del enfoque neotestamentario de los roles de hombres y mujeres subyace la búsqueda de un fundamento para evaluar la enseñanza del Nuevo Testamento en general. Esta búsqueda de autoridad caracteriza a ciertos estudiosos modernos del Nuevo Testamento que han hecho a un lado el abordaje tradicional a la autoridad de la Escritura y la tradición, en un intento por descubrir lo que es autoritativo, entre tantas cosas que parecen no autoritativas. A menudo se puede percibir un deseo de encontrar un núcleo de enseñanza no condicionado culturalmente o determinado históricamente, como si ese núcleo fuera a resultar ser la revelación "verdadera" entre todos los escritos del Nuevo Testamento.

Gran parte de la discusión sobre la distintividad del enfoque neotestamentario en esta área se origina también en el intento por encontrar una forma "razonable" de aplicar las enseñanzas del Nuevo Testamento. A menudo, quienes se preocupan por esto no pueden imaginarse a sí mismos aplicando las enseñanzas directamente en algo que vaya en el sentido en que los escritores del Nuevo Testamento lo concibieron. Su esperanza es encontrar ciertos elementos en la enseñanza del Nuevo Testamento que trasciendan el tiempo y que, por lo tanto, sean aplicables en cada época y situación.

Ni este capítulo ni el siguiente examinan la autoridad de la Escritura o la aplicación de la enseñanza del Nuevo Testamento. Estas dos cuestiones serán consideradas más adelante. Más bien, estos capítulos investigan la existencia en el Nuevo Testamento de un enfoque distintivo sobre los roles de hombres y mujeres. La investigación se hará principalmente desde una perspectiva histórica. Los resultados de este estudio nos permitirán pasar luego, con mayor claridad, al examen de la autoridad y la aplicación de la Escritura. El siguiente capítulo incluirá además una argumentación respecto a la posibilidad de que este enfoque distintivo sea considerado algo simplemente cultural.

Jesús y el judaísmo del siglo I

En la práctica judía israelita se dio una evolución en el área de los roles de hombres y mujeres. En los textos más tempranos del Antiguo Testamento no se presenta a las mujeres limitadas a permanecer en aposentos asignados para ellas, o separadas normalmente de los hombres en cuanto al uso de la palabra o las actividades.[5] Sara, Rebeca, Raquel, Miriam, Débora, Abigaíl, Juldá —por no mencionar a Jezabel, Atalía y algunas otras figuras menos distinguidas— fueron mujeres que gozaban de un cierto grado de libertad de movimiento. De igual manera, las mujeres de ese tiempo parecen haber jugado un papel relativamente más significativo en la vida pública.[6] Estas diferencias entre la sociedad israelita más temprana y el judaísmo tardío, sin embargo, no indican que el orden básico, delineado en el análisis del Génesis en los capítulos uno y dos, fuera anulado o descartado alguna vez. El hombre fue siempre el cabeza de la familia durante el período del Antiguo Testamento, y la mujer le "pertenecía", ya fuera como esposa o como hija. Las mujeres no ocupaban posiciones gubernativas en la

sociedad israelita, ni tampoco eran parte del sacerdocio. Más aún, había muchas costumbres judías que encarnaban una diferencia de roles. Si bien parece que la diferenciación entre hombres y mujeres en el Antiguo Testamento ha sido a menudo exagerada, sí existía una diferencia profundamente arraigada y casi instintiva.

El papel de las mujeres comenzó a cambiar en algún momento durante el exilio o el período postexílico. Ya para el tiempo de la Mishná y el Talmud, se puede ver que había evolucionado un enfoque bien desarrollado de los roles de hombres y mujeres, un enfoque que implicaba un gran nivel de separación, según líneas de conducta cuidadosamente elaboradas para las relaciones entre los sexos. Este fue el comienzo de lo que podría llamarse un enfoque rabínico de los roles de hombres y mujeres. Este enfoque en desarrollo existía, en sus líneas principales, en tiempos de Jesús. Sin embargo, llega a ser claramente detectable en los escritos misnaicos, los cuales, en su forma escrita, datan del siglo segundo.[7]

Según la visión rabínica, las mujeres estaban circunscritas a los aposentos de las mujeres en el hogar, por lo menos idealmente. No tenían permitido salir excepto para ciertos propósitos especificos, y, en tales casos, con sus rostros completamente cubiertos con un velo. Sus deberes consistían principalmente en preparar las comidas, limpiar, tener a los niños y alimentarlos, hacer las camas y trabajar la lana. Las mujeres tenían pocos derechos matrimoniales. Un esposo podía casarse legalmente con más esposas sin el permiso de su esposa actual. Aunque él podía divorciarse de su esposa libremente, solo en situaciones muy especiales tenía ella algunos derechos al divorcio. Había un cierto grado de separación entre esposo y esposa aun dentro del hogar. A los maridos se les disuadía de hablar mucho con sus esposas. Hay poca evidencia de que los esposos y las esposas oraran juntos, salvo para ciertas celebraciones familiares. Cuando había invitados en el hogar, las mujeres no se suponía que estuvieran presentes o siquiera que sirvieran en las comidas.

La separación era aún más fuerte en la vida pública. No se suponía que un hombre hablara con una mujer en la vida pública si podía evitarlo del todo, y de ningún modo debía tocar a una mujer que no fuera su esposa. Las mujeres estaban separadas de los hombres en la sinagoga y en el Templo. Con frecuencia no podían presenciar los oficios de culto. Por ejemplo, la mayor parte del culto en el Templo era conducido en un atrio al que las mujeres no tenían acceso. Las mujeres tenían una lista de obligaciones religiosas diferente de las de los hombres (véase el capítulo seis). Estaban obligadas a la oración principal, a las mezuzás[*] y a las oraciones de la mesa (e.d. los ritos religiosos domésticos), pero no al Shemá (la oración "Escucha, Israel") o al estudio de la ley. Las mujeres tampoco eran contadas como parte de la asamblea. La ausencia de obligación en estos asuntos no significaba una exclusión efectiva de ellos, pero a las mujeres no se les consideraba participantes regulares o plenos en ellos.

[*] La palabra hebrea *mezuzá* significa literalmente "jamba", es decir, cada una de las dos piezas verticales que sostienen el dintel de una puerta o ventana. En el judaísmo se utiliza para referirse a una cajita decorada que contiene un pequeño rollo de pergamino en el cual están escritos dos pasajes bíblicos, a saber, Deuteronomio 6:4–9, y Deuteronomio 11:13–21. La cajita se adhiere a la jamba en la puerta de entrada de la casa y de las habitaciones como recordatorio de la presencia y el llamado de Dios. [Nota del traductor].

Por último, hay una misoginia inconfundible en los escritos rabínicos. Afirmaciones en las que asomaba un rechazo o irrespeto por las mujeres no eran en absoluto poco comunes, como lo ilustran los siguientes ejemplos:

> Diez *qab*[*] de necedad han venido sobre el mundo, nueve han sido recibidos por mujeres y una por el resto del mundo.[8]
>
> Sin niños, tanto varones como hembras, el mundo no podría existir, pero bienaventurado aquel cuyos hijos son varones, y ay de aquel cuyos descendientes son hembras. [9]

Sería, sin embargo, demasiado fuerte decir que la misoginia era característica de los rabinos. Sus escritos también proporcionan numerosas muestras de alabanza y honor por las mujeres. Por ejemplo:

> Nuestros rabinos enseñaron: en lo que concierne a un hombre que ama a su esposa como a sí mismo, que la honra más que a sí mismo, que guía a sus hijos e hijas en el camino recto y hace los arreglos para que ellos se casen cerca del período de su pubertad, dice la Escritura: 'Y sabrás que tu tienda está en paz'. (Job 5:24)[10]
>
> Nuestros rabinos enseñaron: más grande es la promesa hecha por el Santo (bendito sea) a las mujeres que a los hombres; porque dice, 'Levantaos vosotras, mujeres que estáis en reposo; vosotras, hijas confiadas, prestad oído a mis palabras'.[11]

No podemos estar seguros de por qué se desarrolló esta perspectiva rabínica de los roles de hombres y mujeres. Posiblemente, los judíos fueron influenciados en su enfoque por su contacto cercano con la cultura mesopotámica durante el exilio, contacto que habría continuado después del retorno de los primeros exiliados. La creciente urbanización probablemente tuvo que ver con parte del cambio. Los aposentos para las mujeres y la estricta separación de los sexos apareció más comúnmente en las áreas urbanas que en las rurales, probablemente debido a las exigencias de la labor del campo y, posiblemente, debido a una mayor necesidad de proteger a las mujeres en las ciudades. Un factor adicional puede haber sido la mayor riqueza, dado que tales arreglos parecen haber ocurrido con más frecuencia entre los adinerados. Parte del cambio se debió probablemente a una mayor restricción en asuntos legales. El hombre quedaba resguardado de ver a una mujer que no fuera su esposa, debido a una preocupación por la ética sexual, y las mujeres eran resguardadas de otros hombres, debido a una preocupación por su castidad. Por lo demás, una mayor separación ayudaba a evitar que los hombres incurrieran accidentalmente en impureza ritual cuando las mujeres pasaban por su tiempo de menstruación. También se podría decir que probablemente el irrespeto por las mujeres y por sus capacidades iba en aumento.

Podemos contrastar a Jesús con los rabinos según los presentan a estos el Talmud y el Midrash. Jesús no se comporta de la misma manera que ellos.[12] Las mujeres se le

---

[*] Antiguo recipiente hebreo, de aproximadamente 2,2 litros, usado para medir capacidades. [Nota del Traductor].

acercan y él las ayuda directamente. Las sana (Mc 5:25-34). En ocasiones las toca (Mt 8:14-15). Les habla individualmente, regularmente en privado y a veces en público (Jn 11:17-44). En una ocasión incluso conversa con una mujer cuando ambos no están acompañados (Jn 4:7-24). Enseña a las mujeres junto con los hombres (Lc 10:38-42). Cuando enseña, les habla a las mujeres y utiliza como ilustraciones tareas femeninas. En ciertas ocasiones hace uso de dos parábolas para ilustrar el mismo punto, una sacada de las actividades de los hombres, y la otra, de las actividades de las mujeres (Lc 15:3-10). Nunca muestra irrespeto a las mujeres y tampoco habla nunca acerca de las mujeres de una manera despectiva. Se relaciona de un modo fraternal con las mujeres que conoce. Se hace acompañar de algunas mujeres que lo sirven en sus viajes (Lc 8:1-3). Por último, llama a las mujeres "hijas de Abrahán" (Lc 13:16), otorgándoles explícitamente un estatus espiritual igual al de los hombres. Se podría agregar aquí que, después de su resurrección, Jesús se aparece primero a mujeres y les permite llevar la noticia a los hombres (Jn 20:11-19; Mt 28:9-10).

Jesús claramente se relacionaba con las mujeres de forma diferente a la de los rabinos cuya enseñanza sobre las mujeres se encuentra en el Talmud y el Midrash. Con todo, este hecho no es suficiente para resolver la cuestión de cómo se comparaba la perspectiva de Jesús con las costumbres de su tiempo. Algunos sostendrían que el proceder de Jesús era revolucionario; que Jesús, consciente y deliberadamente, escogió romper con las costumbres dominantes de su tiempo tal como estaban registradas en los escritos rabínicos que reflejaban el judaísmo normativo de esa época. Se argumenta que, cuando se observa lo que hizo más que lo que dijo, se puede ver lo revolucionario que fue, y deducir sus intenciones verdaderas en el área de los roles de hombres y mujeres. La forma débil de esta perspectiva es que Jesús rompió cuidadosamente con las costumbres judías de un modo que no causara perturbación. En esta línea de pensamiento, se presume que Jesús hubiera ido más lejos si se hubiera sentido libre de hacerlo. A veces se adopta una forma aun más fuerte de esta perspectiva, a saber, que Jesús era francamente igualitario y trataba a las mujeres de una forma idéntica a los hombres.

Con todo, otros sostendrían que Jesús no fue revolucionario en su comportamiento con las mujeres. Señalarían que hay, de hecho, poca evidencia de que él se distanciara significativamente de las costumbres judías. Jesús no siguió las reglas de un estricto rabino fariseo… pero es que él no fue un estricto rabino fariseo. Él no era fariseo, ni siquiera principalmente un rabino, sino alguien más parecido a un predicador escatológico. Lo que es más, según indicarían estos otros, tampoco hay evidencia de que la mayoría de los judíos en Palestina, en el tiempo de Jesús, siguieran las prácticas talmúdicas estrictas. En otras palabras, si el cristianismo provocó una desvinculación de la costumbre palestina judía, no hay evidencia de que Jesús iniciara ese cambio.

Ciertas personas modificarían este enfoque. Si bien convendrían en que Jesús no fue revolucionario respecto a las costumbres prevalecientes de su tiempo, y que no quería cambiar radicalmente la estructura social del judaísmo en el área de los roles de hombres y mujeres, estas personas verían como algo más importante la nueva forma en que Jesús de hecho se relacionó con las mujeres. No solo fue más abierto que los rabinos que llegarían después, sino también más abierto e interesado en las mujeres que cualquier otro judío de su siglo o de los dos siglos anteriores. Más aún, Jesús siempre trató a las mujeres como personas que a los ojos de Dios tenían la misma importancia que los hombres, y se

sintió libre de alterar, y aun de romper, las costumbres prevalecientes cuando lo consideró apropiado.

El punto de vista que mejor concuerda con la evidencia disponible es que Jesús no fue revolucionario respecto a los roles y costumbres sociales para las relaciones entre hombres y mujeres, pero sí que otorgó a las mujeres un estatus espiritual más alto que los judíos que eran contemporáneos de él. El punto de vista de que él fue revolucionario es promovido normalmente por quienes desean establecer que hay divergencia entre Jesús y Pablo. Por eso, esta perspectiva será el centro de interés en el resto de esta sección. El punto de vista de que Jesús no se diferenciaba del todo de sus contemporáneos parece no tomar en cuenta un aspecto importante de su obra, pero no ha tenido un papel significativo en discusiones recientes sobre los roles de hombres y mujeres.[13]

La variedad del judaísmo del siglo primero

Si se acepta que el Talmud y el Midrash presentan la práctica normativa del judaísmo en el tiempo de Jesús, habría que decir que Jesús fue por lo menos muy excéntrico y, posiblemente, revolucionario en su conducta hacia las mujeres. Habría que situar su proceder con las mujeres en la misma categoría de comportamiento extraordinario, con respecto a la práctica prevaleciente, que su enfoque hacia los cobradores de impuestos y pecadores. No obstante, no se puede llegar fácilmente a esa conclusión. En años recientes, sobre todo debido al descubrimiento de los Rollos del Mar Muerto, se ha desarrollado una percepción más clara del judaísmo en el tiempo de Jesús, una percepción que pondría en tela de juicio una conclusión tan simple. Antes del descubrimiento de los rollos era mucho más común presumir que el judaísmo del tiempo de Jesús era un fenómeno más o menos uniforme, dominado por la enseñanza de los escribas-rabinos (quizás: escribas farisaicos), predecesores de los rabinos que escribieron el Talmud y el Midrash. Su enseñanza era bastante parecida a la de los rabinos que vinieron después. Se sabía que otras formas de judaísmo existían en el período antes del levantamiento contra Roma, que había cierta interrogante respecto a cuánto tiempo atrás era posible atribuir una opinión misnaica, pero la idea de un "judaísmo normativo", reconstruida a partir de material rabínico, tuvo un fuerte dominio, y con frecuencia controló la discusión sobre Jesús y su relación con el judaísmo.

Ahora es mucho más claro que el judaísmo antes del año 70 d.C. fue un fenómeno variado, y que los fariseos eran solo una secta entre varias, aunque eran la más fuerte.[14] A los fariseos se oponían no solo los saduceos, sino también grupos tan fuertes espiritualmente, y respetados, como la comunidad de Qumrán. Movimientos como los de Juan el Bautista podían crecer aun en oposición a los fariseos y, con todo, recibir el apoyo entusiasta de la gente. De hecho, el *am ha-aretz*, "el pueblo de la tierra", que no seguía la ley de una forma aceptable para los fariseos, con frecuencia incluía a gente prominente y respetada, no asociada a ninguna secta particular del judaísmo. Posiblemente, muchos de los escribas no hubieran aceptado interpretaciones farisaicas de leyes sobre la pureza y el diezmo. Por último, era en Galilea —la propia zona de Jesús— donde la influencia de los fariseos probablemente era más débil. En resumen, ahora es más claro que el hecho de que Jesús no siguiera las prácticas de los escribas-rabinos farisaicos es solo un punto a considerar al evaluar su relación con la perspectiva (o las perspectivas) del judaísmo de su tiempo.

Por lo demás, está la pregunta adicional de precisamente en qué medida el material en el Talmud y el Midrash ilustra claramente la visión de los escribas-rabinos del tiempo de Jesús. Parte del material que refleja el enfoque atribuido arriba a los rabinos en el área de los roles de hombres y mujeres es atribuido a rabinos del período anterior al año 70 d.C. Sin embargo, la mayor parte de este material viene de rabinos después de esa época. En el año 70 d.C. el desorden causado por la destrucción de la nación judía, del Templo y del sistema sacrificial causó una ruptura en el enfoque de la tradición escribano-rabínica. De modo que no siempre es claro cuánta enseñanza, incluso en los Midrashim más antiguos, puede atribuirse al período antes del 70 d.C. Esto podría ser particularmente cierto respecto de las prácticas referentes a los roles de hombres y mujeres. Después del 70 d.C. se introdujo un mayor rigor en las costumbres rabínicas, y una mayor constricción respecto a los roles de hombres y mujeres podría fácilmente ser otra manera de ilustrar la misma tendencia. Además, muchas de las costumbres citadas arriba no se encuentran directamente en la ley, ni tampoco representan decisiones interpretativas de leyes; por eso, probablemente había más libertad de cambiarlas.[15]

Por último, la evidencia indica que en el tiempo de Jesús las costumbres que incidían en los roles de hombres y mujeres variaban según la clase social y entre áreas urbanas o rurales. Mientras que los acaudalados jerosolimitanos, fueran o no fariseos, probablemente tenían aposentos para las mujeres y practicaban una separación bastante estricta de las mujeres, probablemente no ocurría lo mismo entre la gente más pobre o la de áreas rurales.[16] En otras palabras, aunque se puede decir con cierta confianza que muchas de las prácticas descritas en el Talmud y el Midrash eran características de los escribas-rabinos en el tiempo de Jesús, no se puede decir que todas las prácticas lo eran, o siquiera que todos los escribas las mantenían. Tampoco se puede decir que las prácticas características de los escribas hubieran sido consideradas normales para la mayoría del pueblo judío.

El trato de Jesús con las mujeres

Para comenzar, el hecho más simple y sorprendente, cuando se examina el proceder de Jesús hacia las mujeres, es la ausencia de controversia alguna creada por esto. La evidencia —tomada en su mayor parte de los evangelios— indica que sus relaciones con las mujeres nunca causaron la misma clase de sorpresa e inquietud que sus relaciones con los cobradores de impuestos y pecadores. En una ocasión, cuando pareció que actuaba hacia una mujer de una forma considerada impropia (su conversación con la samaritana en Jn 4:27), la sorpresa que muestran sus discípulos indica que el incidente fue un hecho excepcional en la vida de Jesús. La interpretación más probable de las palabras de los discípulos sería que normalmente Jesús no hablaba con mujeres en público del modo en que lo hizo con la mujer samaritana. Aunque se sacan muchas conclusiones del hecho de que Jesús se sentía más libre de hablar y tratar con las mujeres que los escribas-rabinos, no suele observarse que, al mismo tiempo, las mujeres en los escritos evangélicos también se sentían más libres de acercarse a Jesús de lo que sería de esperar si las costumbres presentadas en los escritos talmúdicos fueran la práctica judía común en ese tiempo. En otras palabras, estamos tratando con una situación más libre en su conjunto. La evidencia indica que la conducta normal de Jesús con respecto a las mujeres no era considerada revolucionaria por la gente de su ambiente.

Algunas de las diferencias de Jesús respecto a las normas de los rabinos, expresadas en el Talmud y el Midrash, también se pueden explicar por el papel que Jesús desempeñó. Él no se veía a sí mismo ni actuaba simplemente como un escriba-rabino.[17] Actuaba también como un predicador y profeta popular. En síntesis, no se ocupó primordialmente de enseñar ley y teología él mismo, o de entrenar a otros a enseñar ley y teología, para que pudieran llegar a ser jueces o maestros de la ley. Más bien, se dedicó principalmente a llamar al pueblo de Israel a volverse a Dios de un modo nuevo y a prepararse para el reino de Dios. Su mensaje se dirigía a los hombres y las mujeres por igual. Por lo tanto, enseñaba a las mujeres, las sanaba, usaba ejemplos y tareas de mujeres en su enseñanza, y se hacía acompañar por ellas en sus viajes. Jesús, además, estuvo dispuesto a acoger a una mujer samaritana para evangelizarla y luego dejar que ella compartiera esa noticia con la gente de su villa. Su disposición de tocar a las mujeres para sanarlas probablemente debería entenderse en este contexto. Esto era más un signo de su capacidad para traer la salvación mesiánica, con su plenitud física y espiritual para todos, que un signo de querer romper en la vida diaria con las costumbres judías. Debemos destacar también que Jesús, a diferencia de los escribas-rabinos, no contrajo matrimonio. Este hecho suele no ser mencionado en las discusiones contemporáneas sobre el proceder de Jesús hacia las mujeres, pero es seguramente uno de los puntos de mayor diferencia entre él y los escribas-rabinos de su tiempo. Él se relacionaba con las mujeres de una manera más parecida a la de profetas como Elías y Eliseo, que de una forma prescrita por la tradición de los escribas.[18]

Este contexto provee un buen marco de referencia para considerar la cuestión de si había mujeres que fueran discípulas de Jesús. Las mujeres nunca son mencionadas como discípulas en los evangelios. Solo una vez en el Nuevo Testamento se menciona a una mujer como una "discípula", y se trata de la descripción de Tabitá en Hechos 9:36. A lo largo de los Hechos, sin embargo, la palabra "discípulo" se usa como equivalente de "creyente" o "seguidor de Jesús", significando simplemente "cristiano". A María, en Lc 10:39, se la cita algunas veces tomando la posición de un discípulo, ya que se sienta a los pies de Jesús y él le enseña. A ella se la presenta de ese modo, y esta característica de la historia es importante para entender el mensaje. Sin embargo, esto no significa automáticamente que Jesús o los otros discípulos vieran a María como una discípula. Aun los rabinos posteriores, que separaban estrictamente a las mujeres de los hombres cuando había invitados para una cena, no le prohibían a la mujer de la casa poner atención.[19] Jesús puede haber permitido a las mujeres de la casa escuchar su enseñanza al igual que los discípulos, sin considerarlas discípulas. El argumento de la historia en Lc 10 sería planteado adecuadamente, y todavía quizás mejor, si María no fuera considerada discípula, sino más bien alguien que asumía la posición de un discípulo a los pies de Jesús cuando él visitaba su casa.

Sin embargo, la respuesta a la pregunta de si las mujeres eran discípulas de Jesús radica, probablemente, en entender con más claridad lo que significa la palabra "discípulo".[20] En el Nuevo Testamento, la palabra "discípulo" podría haber sido usada (y probablemente lo fue a menudo) en cercano paralelo al uso que los rabinos le daban a la palabra. Un "discípulo", en este sentido, es alguien que está siendo entrenado por un preceptor (rabino) para cumplir el mismo papel que el propio preceptor ejerce, es decir, alguien que está siendo entrenado para ser un rabino o para cumplir con funciones rabínicas. En el período del Antiguo Testamento los profetas, al parecer, entrenaban a

discípulos más jóvenes de un modo similar. Jesús era un profeta y un maestro, y entrenó a los doce discípulos para representarlo y desempeñar un papel similar al suyo.

El Nuevo Testamento también parece utilizar la palabra "discípulo" en un sentido más general, más cercano al uso en español de la palabra "adherente" o "seguidor". El libro de los Hechos usa la palabra en ese sentido más general. Los discípulos de Juan el Bautista eran también, quizás, discípulos en ese sentido más general. Los significados específicos y los más generales están relacionados en Lucas-Hechos. Se puede ver ahí que, aunque los que llegaron a creer en Jesús después de la resurrección no asumieron un ministerio apostólico en el sentido específico, sí accedieron al rol de discípulos en cuando a su relación con Jesús. Siguieron a Jesús y se relacionaron con él como su maestro. No existe evidencia de que Jesús escogiera a mujeres como discípulas en el sentido más específico. Siempre que escogía apóstoles o discípulos para entrenarlos, escogió solo hombres. Si bien las mujeres estaban cerca de él sirviendo, el círculo de los colaboradores de Jesús era exclusivamente masculino.[21] En síntesis, la evidencia indicaría que solo hombres eran discípulos en el sentido más especializado de recibir entrenamiento para el ministerio específico que implicaba ser un maestro, pero que tanto las mujeres como los hombres eran discípulos en el sentido más general. Entonces, la narración sobre María, en Lucas 10 (que es parte de Lucas-Hechos), es simplemente un ejemplo de la forma en que todos los creyentes podían entrar en la misma relación con Jesús que tenían los Doce, en el sentido de que podían seguir a Jesús y recibir su enseñanza.

Muy poco en la enseñanza de Jesús en los evangelios tiene que ver con los roles de hombres y mujeres. Solo los pasajes sobre el sexo, el matrimonio y el divorcio son directamente relevantes. Sin embargo, estos pasajes muestran más interés ya sea en la pureza sexual o la naturaleza del matrimonio que en los roles de hombres y mujeres. La enseñanza de Jesús sobre el divorcio de hecho sitúa al hombre y a la mujer en la misma condición en cuanto a sus derechos matrimoniales, pero el objetivo de esta enseñanza parece haber sido acrecentar la unión del hombre y la mujer en el matrimonio, no conferirles iguales derechos de divorciarse. La eliminación de la desventaja legal de la mujer en el área del divorcio fue meramente un subproducto del nuevo enfoque de Jesús sobre el matrimonio. Podría interpretarse razonablemente que su enseñanza en el área sexual (Mt 5:27-31) era un apoyo a la separación de hombres y mujeres en la vida diaria, pero esta visión va más allá de algo explícito en el texto.

La única referencia explícita a la enseñanza de Jesús sobre el tema, fuera de los evangelios, es el "mandato del Señor" en 1 Co 14:37. Este mandato bien podría referirse al orden apropiado de las mujeres en las reuniones. De ser así, entonces Jesús sí habría enseñado, por lo menos en un área, una diferencia de roles para hombres y mujeres que concordaba con sus propias acciones.

En resumen, si Jesús hubiera querido ser revolucionario en su enfoque de los roles de hombres y mujeres, se podría esperar que algo en su enseñanza apuntara en esa dirección. Sin embargo, no hay indicios de esto en su enseñanza. De hecho, posiblemente hay cierta evidencia (1 Co 14:37) que apunta en la dirección opuesta. Sin embargo, aun sin esta evidencia, el hecho de que él no enseñara sobre la diferencia de roles de hombres y mujeres no constituye prueba de que no aceptara la estructura de roles de hombres y mujeres del Antiguo Testamento. Más bien, al contrario, es evidencia de que sí la aceptaba. Jesús tampoco enseñó contra la idolatría, y esto es evidencia de que aceptaba la

enseñanza básica del Antiguo Testamento acerca del tema, no de que permitiera la idolatría.

Jesús, entonces, de ningún modo pone en tela de juicio el patrón básico del Antiguo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. Ni siquiera hay evidencia de que modifique las reglas básicas de las costumbres judías sobre el hablar, tocar o relacionarse un hombre con una mujer de alguna otra manera en la vida cotidiana. Ciertamente, se relaciona con las mujeres de manera diferente a como lo habría hecho un escriba-rabino, pero la mayoría de las diferencias probablemente pueden ser explicadas (1) por el hecho de que él no se ve a sí mismo como simplemente un escriba-rabino; y (2) por el hecho de que el enfoque de la sociedad judía de su tiempo era más libre en esta área de lo que fue para los rabinos en los posteriores períodos misnaico y talmúdico.

No obstante, algunos han sostenido el punto de vista de que a Jesús realmente le hubiera gustado haber roto más decisivamente con la práctica judía, pero que guardó silencio porque sabía que la gente de su tiempo no habría podido aceptar eso. Según se ha indicado, una vez que las costumbres rabínicas y su influencia en los roles de hombres y mujeres, como se expresan en el Talmud y el Midrash, dejan de ser el modelo de comparación con el enfoque de Jesús, no hay indicación de que él hubiera querido hacer ningún cambio significativo en el enfoque judío normal de su tiempo. Sin embargo, hay todavía menos indicios de que Jesús habría retenido parte de su enseñanza más revolucionaria porque tenía miedo a la reacción de quienes lo rodeaban. Él no parecía comportarse tan tímidamente en sus relaciones con el pueblo judío ni con los escribas-rabinos. Su enseñanza sobre el relacionarse con los cobradores de impuestos y "pecadores" no era más aceptable que lo que hubiera sido su enseñanza sobre las mujeres, si esta enseñanza hubiera sido, de hecho, tan revolucionaria. Si Jesús hubiese querido evitarse problemas, seguramente debió haber sido más cuidadoso con su enseñanza sobre el shabbat. Su enseñanza sobre la pureza ritual no era aceptable para los judíos —fue verdaderamente revolucionaria—; sin embargo, la dio en un momento cuando ya se encontraba en bastantes problemas. No hay indicación alguna de que suprimiera o restringiera un deseo de romper con las prácticas de su sociedad en el área de los roles de hombres y mujeres. El hecho de que tratara muy bien a las mujeres, con amor y respeto, no era en modo alguno incompatible con la aceptación de las diferencias de roles de hombres y mujeres. Solo quien cree que el amor auténtico tiene que ser incompatible con la diferenciación de roles sería capaz de detectar una intención revolucionaria en la conducta de Jesús, a pesar de la falta de evidencia de esto.

Aunque Jesús no fue revolucionario en el sentido de querer cambiar los patrones básicos de los roles de hombres y mujeres, basados en el Antiguo Testamento, o incluso de querer cambiar las costumbres cotidianas de su ambiente palestino, sería un error dejar pasar lo que fue realmente novedoso en su acercamiento a las mujeres. El hecho de que Jesús se viera a sí mismo en un papel de profeta explica muchas de sus diferencias frente a las costumbres rabínicas en su forma de relacionarse con las mujeres. Pero esto también apunta hacia algo más. Los evangelios, particularmente el de Lucas y el de Juan, conservan un retrato de las relaciones de Jesús con las mujeres que muestra que él tenía relaciones marcadamente fraternales con ellas, y también un notorio interés en que oyeran su mensaje y lo entendieran. Marta y María no solo le son cercanas, sino que también reciben su enseñanza. María se sienta a sus pies (Lucas 10), y Marta es a la que Jesús le enseña sobre la resurrección (Juan 11). Jesús escoge a la mujer samaritana

desconocida, a quien los griegos llaman Fotini, "la iluminada", para que lo escuche hablar de sí mismo y del don del Espíritu. No solo la enseña sino que después ella llega a ser la primera "evangelista" a los samaritanos. Cuando Jesús ve a una mujer que había tenido un espíritu de enfermedad durante dieciocho años, tiene compasión de ella y la sana sin que ella se lo pida. Lo hace porque es una hija de Abrahán y, por lo tanto, digna de que él se preocupe por ella. El que Jesús reconozca el estatus espiritual de esta mujer en la compañía de los *hijos* de Abrahán puede no haber sido algo original, pero bien puede haberlo sido, ya que el primer paralelo rabínico existente de dicha frase data de alrededor de setenta años después.[22]

El interés que Jesús muestra por las mujeres es notorio, tanto en su preocupación por la vida "religiosa" que llevan como en su amor fraterno por ellas. No hay paralelos de esto en su siglo, o en el siglo o los dos siglos anteriores. Si las fuentes históricas fueran más completas quizás se podrían encontrar ciertos paralelos, aunque, no obstante, no se sabe que exista alguno. Jesús no trata a las mujeres como si solo los hombres fueran israelitas plenos. Él trata a las mujeres desde su papel de predicador-maestro-profeta-sanador, cuyo mensaje e interés es por todo el pueblo de Israel. El interés amoroso de Jesús por las mujeres es, muy probablemente, otro signo de su interés por volver a "el principio", a la creación original de Dios, al modelo de los patriarcas y profetas. Además, es probable que su proceder con las mujeres pueda estar relacionado con su mensaje de arrepentimiento y fe, con su enseñanza sobre el deseo que Dios tiene de "misericordia, y no sacrificio", con su impaciencia ante la tradición de los ancianos y la visión que mantienen de una pureza consistente en "lo que entra en una persona y no en lo que sale de ella". La justicia que Jesús enseñó iba destinada a todo Israel, hombres y mujeres por igual, sin distinción alguna. Jesús no vino a abolir la ley sino a restaurarla en su verdadero lugar, y un aspecto de esa restauración fue un cambio en el estatus de las mujeres en Israel.[23] Esto no significa que Jesús viniera a abolir las diferencias de roles, como tampoco Ga 3:28 significa esto. Pero sí significa que él abrió el reino de Dios a los hombres y a las mujeres por igual.

Para resumir, Jesús se relacionó con las mujeres con amor y respeto. Les hablaba, les enseñaba, las curaba. Nunca habló de ellas de manera despectiva o degradante, y nunca las trató como si no fueran importantes. A sus ojos, ellas tenían el mismo estatus espiritual que los hombres. Al mismo tiempo, la evidencia es que él aceptaba una diferencia de roles de hombres y mujeres, e incluso, que respetó las costumbres judías normales respecto a esto. No fue, como lo afirmaba un conferencista recientemente, "un hombre que rompe con todas las categorías, que va más allá de las normas aceptadas".[24] De hecho rompió con algunas categorías y fue más allá de ciertas normas aceptadas, pero solo las que provenían de una interpretación que consideraba equivocada, la de los escribas o fariseos, respecto a la enseñanza de Dios. Jesús no fue revolucionario con respecto a los roles de hombres y mujeres. Su revolución radicó, más bien, en la dimensión de lo que constituía la verdadera justicia, y de la relación espiritual de hombres y mujeres por igual con Dios y con Israel. La consecuencia de su enseñanza y enfoque en esta área fue un cambio espiritual y social muy significativo para las mujeres, lo que les permitió, como cristianas, tener el mismo estatus espiritual que los hombres y ser tratadas con el mismo "amor fraternal" que los hombres, un cambio que se describió en el capítulo seis.

Pablo y la cultura pagana

Al comparar a Pablo con Jesús, como lo describen los evangelios, se presenta un escenario que trastorna ciertos prejuicios populares recientes. Un escritor actual se expresa sobre la relación de Pablo con Jesús de esta manera: "En realidad, la actitud de Jesús hacia las mujeres fue completamente disímil a la de Pablo".[25] Según ese autor, Pablo fue un antifeminista, mientras que Jesús fue el "mejor amigo de la mujer" y trató a las mujeres como personas. La base de esta visión es, principalmente, el hecho de que la mayoría de los pasajes bíblicos que establecen diferentes roles para hombres y mujeres se encuentran en las epístolas de Pablo. Por lo tanto, muchos harían un contraste entre Jesús y Pablo, y estarían a favor del enfoque de Jesús sobre el de Pablo.

Sin embargo, la evidencia no muestra que tengan fundamento alguno los prejuicios contemporáneos contra Pablo; de hecho, esta apunta en la dirección opuesta. Hay más evidencia de amistades de Pablo con mujeres que de Jesús, y más ejemplos de la forma en que Pablo "promovió" el papel de la mujer que de como lo hizo Jesús. En primer lugar, en las cartas de Pablo se pueden ver bastantes elogios para las mujeres que lo han merecido. Romanos 16 nos da un ejemplo completo de esto:

> Les recomiendo a nuestra hermana Febe, una diaconisa de la iglesia en Cencreas, para que la reciban en el Señor, como es propio de los santos, y la asistan en todo lo que pueda requerir de ustedes, porque ella ha sido una ayuda para muchos, incluso para mí mismo. Saluden a Prisca y Áquila, mis colaboradores en Cristo Jesús … Saluden a María, que ha trabajado duro entre ustedes … Saluden a Trifena y Trifosa, que se han esforzado por el Señor. Saluden a la amada Pérside, que ha trabajado duro en el Señor. Saluden a Rufo, eminente en el Señor, y a su madre, que también lo es mía … Saluden a Filólogo, a Julia, a Nereo y a su hermana, y a Olimpas, y a todos los santos que están con ellos. (Rom 16:1-3, 6, 12, 13, 15)

Filipenses 4:2-3 lanza una breve mirada a las relaciones de Pablo con algunas mujeres que probablemente habían trabajado con él, y ejemplifica su preocupación por ellas:

> Ruego a Evodia y ruego a Síntique que se pongan de acuerdo en el Señor. Y también te pido a ti, mi fiel compañero, que ayudes a estas mujeres, porque han luchado lado a lado conmigo en la obra del evangelio, junto con Clemente y el resto de mis colaboradores, cuyos nombres están en el libro de la vida. (Flp 4:2-3)[26]

El amor y el respeto de Pablo por las mujeres no parece ser menor que el de Jesús. De hecho, probablemente no es accidental que el Evangelio de Lucas, el Evangelio que conserva más claramente el recuerdo del amor y la preocupación de Jesús por las mujeres, es también el Evangelio asociado con Pablo.[27]

Lo que es más, la evidencia indica que Pablo trabajó más activamente con mujeres en el servicio que Jesús. Los ejemplos del capítulo cinco, en el análisis del papel de las mujeres como trabajadoras misioneras, provienen de la obra de Pablo. El ejemplo de Pablo es posiblemente el primero de un líder cristiano trabajando con diaconisas.[28] En contraste con esto, no se ve a Jesús enviando a mujeres de misión en la forma en que envió a los Doce o a los setenta y dos. Tampoco encontramos a Jesús empleando los

servicios de las mujeres en el curso de su predicación de la manera en que empleó los servicios de los Doce. La diferencia puede deberse a la inventiva de Pablo en este aspecto o, si no, deberse simplemente al hecho de que Jesús no necesitaba la misma clase de ayudadoras que un apóstol, que fundaba nuevas iglesias en un ambiente predominantemente gentil. Cualquiera que sea la razón, Pablo aparece con mujeres colaboradoras, activas en la misión, mientras que Jesús no.

Finalmente, no hay nada que indique alguna diferencia entre Pablo y Jesús con respecto a hablar, tocar, enseñar, respetar a las mujeres o viajar con ellas. Probablemente, ambos observaron las costumbres judías normales en estas áreas. Ambos estaban dispuestos a hablar con las mujeres y enseñarles en público cuando se trataba de llevarles el mensaje del evangelio. Ambos fueron respetuosos hacia las mujeres.[29]

Todo esto no quiere decir que Pablo amara, respetara o "promoviera" a las mujeres más que Jesús. Más bien se trata de indicar, simplemente, lo lejos que está de la evidencia real el prejuicio popular contra Pablo. Esto muestra, una vez más, que muchas líneas contemporáneas de interpretación se inspiran en la idea de que si alguien encuentra valor en una diferencia de roles entre hombres y mujeres, es porque de alguna manera valora menos a las mujeres.

En lo que se refiere a la evidencia, la diferencia clave entre Pablo y Jesús radica en el hecho de que tenemos enseñanza explícita del Nuevo Testamento sobre los roles por parte de Pablo, y ninguna por parte de Jesús.[30] Pero, como se afirmó antes, en lugar de indicar que Jesús no aceptaba una diferenciación de roles entre hombres y mujeres, esta ausencia de enseñanza por su parte indica que, en realidad, Jesús aceptaba dicha diferenciación. La explicación de la diferencia entre Jesús y Pablo en esta área radica en el hecho de que ellos lidiaron con situaciones diferentes, no de que tomaran enfoques diferentes.

El mundo de Jesús fue el judaísmo palestinense. Enseñó y predicó principalmente a judíos que vivían en una cultura judía y que estaban comprometidos con la enseñanza de las Escrituras según ellos la entendían. En otras palabras, Jesús vivió en un ambiente en el que mucho de lo que ahora conocemos como "enseñanza cristiana" no solo era aceptado sino también seguido rígida y celosamente. El adulterio era claramente condenado. La homosexualidad estaba fuera de discusión. El padre era la cabeza indiscutible de la familia. Las mujeres no ostentaban ninguna posición de autoridad pública. Claro está, Jesús y los primeros cristianos en Palestina estuvieron en contacto con gentiles, y tuvieron que lidiar de varias formas con la influencia gentil en el judaísmo.[31] Su ambiente predominante, sin embargo, era militantemente judío, y su tarea predominante en la enseñana ética fue relacionarse con otras corrientes en el judaísmo. Jesús pudo haber tenido que aclarar su posición sobre el divorcio, pero no tuvo que explicar por qué no había escogido a una mujer como apóstol.

Temprano en su historia, los cristianos salieron del ambiente judío de Palestina hacia tierras que eran predominantemente paganas. De este modo, "heredaron" una posición equivalente a la del judaísmo de la diáspora. Estaban rodeados por religiones y filosofías paganas, y por una cultura configurada por diversas formas de paganismo y enseñanzas que no provenían de las Escrituras. Necesitaban diferenciarse de la sociedad pagana circundante y establecer un modo de vida diferente del de sus vecinos. Los primeros cristianos pudieron emular el modelo del judaísmo de la diáspora que tuvo que lidiar con la amenaza de la idolatría y con normas morales muy diferentes a las de "la ley". Pero los

cristianos en tierras paganas tuvieron que hacer más que solo seguir el ejemplo de los judíos de la diáspora; se vieron en la necesidad de desarrollar una enseñanza para la "diáspora cristiana" que fuera fiel a Cristo y a su interpretación de las Escrituras y del judaísmo.

Pablo, entonces, estaba tratando en sus epístolas con un ambiente pagano, igual que la mayoría de los escritores de las epístolas del Nuevo Testamento. Era un ambiente en el que había muchos judíos de la diáspora pero que era predominantemente pagano. En ese ambiente no se observaba la ética sexual ni los patrones de roles de hombres y mujeres como los entendían los primeros cristianos.[32] Los cultos paganos tenían sacerdotisas. De hecho, el mundo grecorromano de esa época parecía estar experimentando una disolución de sus propias tradiciones en el área de la vida familiar y de los roles de hombres y mujeres. Al parecer, la vida familiar se había estado debilitando en algunos aspectos, y las mujeres estaban asumiendo papeles en la sociedad que no habrían tenido en el judaísmo de Palestina o en la sociedad grecorromana anterior. Hay cierta indicación de que Asia Menor, y en particular Éfeso —el lugar donde se escribió 1 Corintios y al que probablemente iba dirigida la primera carta a Timoteo— se habían alejado bastante de los patrones judeocristianos de los roles de hombres y mujeres. Quizás esto ocurrió porque la región era el centro de formas de culto pagano en el que eran prominentes deidades femeninas y sacerdotisas. Las mismas corrientes estaban afectando también a otros lugares en el mundo helénico, siendo Corinto y Macedonia dos de los más importantes.

Pablo también tuvo que enfrentar ciertos movimientos dentro de las nuevas comunidades cristianas que había fundado, que socavaban lo que él consideraba normas cristianas básicas, tanto en el área de los roles de hombres y mujeres como en otras áreas. Estas corrientes han sido llamadas "entusiastas", "protognósticas" e, incluso, "protomontanistas". Cualquiera fuera la descripción y comprensión de estas, Pablo y sus colaboradores y sucesores tuvieron que lidiar con ellas porque tendían a descartar muchos de los patrones y tradiciones que él había enseñado.

Entonces, la enseñanza explícita sobre los roles de hombres y mujeres en el Nuevo Testamento surge a partir del desarrollo del cristianismo en un ambiente gentil-pagano. La enseñanza surge en ese ambiente no porque fuera inventada primero ahí, o impuesta a los cristianos por un nervioso exrabino. Se origina en ese ambiente, porque ahí fue desafiada la práctica universal de las Iglesias cristianas. Pablo tuvo que enseñar muchas cosas que Jesús no enseñó, no porque Pablo estuviera desarrollando un enfoque diferente, sino porque no podía dar por supuesto que sus conversos siempre aceptarían lo que los primeros seguidores de Jesús daban por descontado. Si Jesús hubiera predicado y enseñado en el mismo ambiente de Pablo, indudablemente habría tenido que decir muchas de las mismas cosas. El hecho de que la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles sea paulina, y no proveniente explícitamente de Jesús, no es razón para poner en tela de juicio su auténtico cristianismo. De igual manera se podría reconsiderar lógicamente la cuestión de la circuncisión, porque solo Pablo dejó enseñanza explícita sobre el tema. La enseñanza sobre los "textos clave" surge en el contexto del ambiente "paulino" de la misión a los gentiles y a los judíos que vivían entre ellos, porque esos eran los cristianos que necesitaban escuchar dicha enseñanza. Pablo diseñó la enseñanza cristiana para el mundo gentil, pero lo hizo en continuidad con el enfoque tomado por Jesús.

CAPÍTULO ONCE

El enfoque del Nuevo Testamento: entorno y cultura

LOS TEXTOS CLAVE del Nuevo Testamento respecto a los roles de hombres y mujeres presentan una enseñanza coherente. Cada texto tiene su propio punto de origen y su propia perspectiva y contenido, pero, en su conjunto, modelan lo que puede ser descrito con precisión como el enfoque del Nuevo Testamento. Estos textos clave son principalmente paulinos, compuestos en respuesta a problemas surgidos en el contexto de la misión a los gentiles y a los judíos que vivían entre ellos.[1] De tal manera, la enseñanza que hay en el Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres se origina en el contexto del movimiento cristiano desde Palestina hacia el mundo gentil del paganismo y del judaísmo de la diáspora. Si bien el debate por la circuncisión y el ritual judío era el centro de atención para los cristianos que habitaban en el mundo gentil, en modo alguno era la única cuestión. Los roles de hombres y mujeres parecen haber sido otra.

Esta enseñanza debe colocarse ahora más claramente contra su trasfondo. Entonces hay que considerar el contexto, la intención y el propósito de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. ¿Es esta enseñanza simplemente el resultado de influencias culturales, rabínicas y/o helenistas? ¿Es simplemente un intento de lidiar con un ambiente social dado? ¿Es, en síntesis, "solo cultural"? ¿O fluye esta enseñanza de una comprensión distintivamente cristiana sobre la humanidad y sobre lo que se espera que sean los seres humanos? ¿Está basada en la revelación?

El Nuevo Testamento, en realidad, ve los roles de hombres y mujeres, al menos en ciertos aspectos, como algo de importancia básica para la obra de Dios de redención en Cristo. Lo que es más, el Nuevo Testamento ve la enseñanza cristiana en esta área como distintiva, y esto no solo por accidente. Es distintiva, porque los roles de hombres y mujeres, tal como se enseñan en el Nuevo Testamento, son una parte integral de la enseñanza cristiana. Esto no significa que la enseñanza de los roles de hombres y mujeres sea la parte más importante del mensaje cristiano. Sin embargo, esta enseñanza es algo más que una declaración irreflexiva, proveniente de un prejuicio cultural o de influencias inconscientes. De igual manera, es más que un intento de acomodamiento a una estructura social dada. Según lo expresarían algunos, la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres tiene un fundamento teológico. Para ilustrar esto, es de ayuda explorar tres áreas: (1) la posición de la enseñanza sobre las relaciones personales como un foco central del Nuevo Testamento, junto con la instrucción sobre los roles de hombres y mujeres como una parte integral de esa enseñanza; (2) la relación de la enseñanza de los roles de hombres y mujeres con la tradición rabínica y la cultura griega; y (3) los criterios para decidir si una enseñanza de esta clase es "solo cultural" o no.

El Nuevo Testamento y la estructura social

El mensaje cristiano en el Nuevo Testamento se centra en Jesús y en su obra redentora. También se centra en el propósito que conlleva esa obra redentora de Jesús, a saber, la creación de un pueblo, de un cuerpo social con un modo de vida que refleje la naturaleza misma de Dios. Como se mostró anteriormente, el Nuevo Testamento tiene que ver con la creación de una nueva humanidad, con la humanidad tal como Dios quiso que fuera. La obra de Jesús incluyó una restauración que cumpliría la intención original de Dios para la humanidad, y esta obra abarcó la restauración de una justicia completa para el pueblo de Dios. Jesús fue un predicador de la venida del reino, pero también fue un maestro cuyas más grandes controversias con otros involucraban con frecuencia diferentes interpretaciones de la justicia de Dios. Pablo compartía esta visión de una nueva humanidad restaurada en Jesús. Los redimidos formarían una comunidad tan unida, que podría ser descrita como el cuerpo de Cristo. Con Cristo y en Cristo, los redimidos habían de formar una sola persona, el hijo de Dios. Más aún, en Cristo, serían formados en la imagen de Dios, a fin de que se asemejaran a Dios. Pablo entendía que la restauración de esa imagen involucraba, principalmente, la restauración de esos rasgos de carácter que hacen que el pueblo cristiano se asemeje a Dios. En otras palabras, esta restauración implica formar a los cristianos en un nuevo modo de conducta. Entonces, algo central en el mensaje cristiano es la formación de un cuerpo de personas que vivan un modo de vida que refleje la naturaleza de su Padre celestial.

La visión que los primeros cristianos tenían del cuerpo de Cristo pone de relieve este punto, a partir de lo que podría describirse como una antigua perspectiva sociológica. Ellos veían a la "Iglesia" cristiana como un pueblo o nación (1 Pe 2:9; Ef 2:12), un cuerpo social con su propio gobierno, leyes y tribunales. Las expresiones que usaban para describir a los líderes de su pueblo eran, en su mayor parte, derivadas del gobierno secular (véase el capítulo cinco). Hablaban en términos de sus propias leyes, y esperaban que los casos legales fueran decididos por individuos competentes dentro de la comunidad cristiana, en lugar de por jueces seculares en tribunales seculares (1 Corintios 5-6). Se veían a sí mismos como un pueblo (nación), que habitaba en países pertenecientes a otras naciones. Se veían a sí mismos de la misma manera en que los judíos de la diáspora se veían: como extranjeros residentes, un pueblo que residía fuera de su propio país, sujetos al gobierno del país en el que estaban viviendo pero organizados en su conjunto como un cuerpo político subordinado.[2] De ahí que los primeros cristianos contaban plenamente con tener un modo de vida propio, con sus propias leyes y costumbres, como cualquier otro pueblo. Hubieran considerado muy extraño ser un pueblo sin una "ley" distintiva, es decir, sin un modo de vida. Por supuesto, los primeros cristianos no veían su modo de vida simplemente como uno entre muchos. En sus mentes, sus costumbres eran verdaderas y justas, derivadas del culto al único y verdadero Dios y basadas en su enseñanza (Tt 3:1-8). Desde la perspectiva sociológica de los primeros cristianos (que quizás se asemeja más a nuestra perspectiva antropológica), un modo de vida distintivo era esencial para ser, verdaderamente, el pueblo de Dios.

La enseñanza cristiana sobre las relaciones personales

Este modo de vida distintivo se expresaba en la enseñanza para los nuevos cristianos. La investigación bíblica reciente ha mostrado con claridad que una parte de la catequesis cristiana primitiva incluía enseñanza básica sobre las relaciones personales.[3] Ha habido mucho debate, con base en la crítica de las formas, sobre el origen y la forma de esta catequesis, pero el efecto neto de toda la discusión es que se ha puesto de relieve, más claramente, el hecho de que los primeros cristianos sí tenían una enseñanza básica sobre las relaciones personales, que era utilizada como instrucción fundamental para los paganos que querían ser bautizados. Probablemente esta enseñanza cristiana primitiva se desarrolló a partir de una enseñanza similar, que los judíos de la diáspora habían usado en su proselitismo hacia los paganos. Es probable que, en cuanto a la forma, la enseñanza judía temprana se derivara, en parte, de la instrucción moral popular del mundo antiguo, especialmente la de los estoicos, pero que el contenido se desarrollara principalmente a partir de la Torá judía, es decir, la enseñanza del Antiguo Testamento. La enseñanza judía a los paganos, tanto en la forma de una apologética para los no judíos como en la forma de instrucciones para los nuevos prosélitos, iba dirigida a esclarecer la diferencia entre el paganismo y el judaísmo, y a ganar adeptos para un nuevo modo de vida. En otras palabras, la formación cristiana sobre las relaciones personales fue una tradición reelaborada primero de la enseñanza del Antiguo Testamento, impartida por los judíos de la diáspora para poder cumplir con las exigencias de su nuevo contacto con el paganismo, y reelaborada por segunda vez por los cristianos, para poder cumplir con las exigencias de la nueva vida en Cristo. Esta nueva vida requería que la enseñanza judía fuera transformada.

Claramente hay un énfasis significativo en la enseñanza sobre las relaciones personales y la estructura social en la primera y segunda Cartas a los Tesalonicenses, que probablemente fueron los primeros escritos del Nuevo Testamento. Muchos elementos de esta preocupación también aparecen en 1 Corintios, una carta que es, probablemente, casi contemporánea de Romanos y que, al igual que Romanos, exhibe una fuerte preocupación "doctrinal". La enseñanza sobre las relaciones personales y la estructura social no es marcadamente más prominente en documentos como la carta de Judas, que, por lo general, son aceptados como los más tardíos en el Nuevo Testamento. En otras palabras, hay muy poca evidencia de que la preocupación por la enseñanza sobre las relaciones personales y el orden social se desarrollara gradualmente por varias generaciones entre los antiguos cristianos. Más bien fue siempre una preocupación, y su elaboración fue una tarea constante de los primeros escritores cristianos. Esto fue así, en parte, para responder a necesidades locales (1 Corintios 11) y, en parte, debido a la importancia intrínseca del tema y de su relevancia para sus preocupaciones doctrinales (Colosenses 3–4 y Efesios 4–6). Aún más, estos temas fueron tratados no solo en documentos que parecen reflejar un Iglesia en paz (1 Timoteo), sino también en los que fueron escritos para gente que estaba sufriendo persecución (1 Pedro y Hebreos). Bien puede ser interesante e importante notar la conexión entre las situaciones específicas de vida de las primeras comunidades cristianas y las afirmaciones específicas sobre las relaciones personales y el orden social; pero esta conexión, generalmente, no es tal como para justificar que los mandatos bíblicos sean vistos meramente como respuestas a

circunstancias particulares y locales fuera de la comunidad, o a crisis individuales y temporales dentro de ella.

El argumento puede plantearse todavía con más fuerza. La enseñanza del Nuevo Testamento sobre las relaciones personales y la estructura social muestra una preocupación por la unidad, incluyendo el amor y la subordinación mutuos, que es más fuerte que lo que se puede encontrar en otras enseñanzas de la época, a excepción de la enseñanza esenia de Qumrán. Esto lo ilustran bien los códigos del hogar, que forman una unidad dentro de la enseñanza neotestamentaria sobre las relaciones personales. Se pueden encontrar, de la época, tipos similares de instrucción en los escritos estoicos y judíos de la Diáspora. Los escritos cristianos difieren de los estoicos por el énfasis que ponen en la reciprocidad de la obligación en las relaciones, especialmente entre el esposo y la esposa.[4] En los códigos cristianos del hogar, las responsabilidades son mutuas, y se exhorta a las dos partes de una relación (esposos… esposas, padres… hijos, amos… esclavos). Los escritores cristianos también se diferencian de los autores estoicos y judíos de la Diáspora por la manera tan prominente en que exhortan a las partes subordinadas, llamándolas a entrar en la relación con un espíritu dispuesto por causa del Señor. Los paralelos, helénicos y hasta judíos, ponían más el énfasis en el esposo-padre-amo, esperando que este, simplemente, mantuviera la relación funcionando bien. Por último, el foco principal en los códigos cristianos del hogar es la subordinación, la subordinación de las esposas, hijos y esclavos. Se les insta a la subordinación en razón del compromiso que tienen con el Señor.

En síntesis, la forma cristiana de la enseñanza está centrada en las relaciones, igual que la forma judía, en lugar de estar centrada en el individuo, como la forma estoica. Más allá de esto, la enseñanza cristiana concede aún mayor importancia a la unidad y a la subordinación, y llama a todos los cristianos a comprometerse con ese ideal: hombres y mujeres por igual, esclavos y libres por igual. De hecho, a lo largo del Nuevo Testamento hay una preocupación por la unidad, el amor mutuo y el orden de subordinación, lo cual tendría que ser visto como el ideal del Nuevo Testamento para las relaciones humanas, y como una característica especial de la enseñanza neotestamentaria.

La importancia de la enseñanza sobre los roles

La enseñanza neotestamentaria que se expresa en los textos clave sobre los roles de hombres y mujeres forma parte integral de la instrucción cristiana básica en el Nuevo Testamento. En primer lugar, tal como se analizó en los capítulos previos, la enseñanza neotestamentaria en esta área es coherente. Según se trató en el capítulo nueve, no hay rastro de incoherencia o desacuerdo en los puntos más centrales. En segundo lugar, como también se analizó ya, la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres está fundamentada coherentemente en un razonamiento teológico, siempre que se la presenta en cualquier medida. En su mayor parte, se fundamenta en cinco cosas: (1) la enseñanza sobre Adán y Eva; (2) el propósito de Dios en la creación y su restauración en Jesús; (3) la correspondencia entre la relación matrimonial y el cuerpo de Cristo; (4) el orden de las cabezas (Dios-Cristo-hombre-mujer), y (5) el ejemplo de los patriarcas. En 1 Corintios también hay se apela a la práctica universal de las iglesias. En todo el Nuevo Testamento, la adaptación cultural nunca se da como razón de los roles de hombres y mujeres. Es una grave equivocación pasar por alto el hecho de que el razonamiento dado

en el Nuevo Testamento es invariablemente "teológico", y de que esas razones son centrales en el propósito básico de Dios al crear una nueva humanidad en Jesús. Claro está, alguien puede decir que el razonamiento teológico es, sencillamente, un prejuicio cultural, una cortina de humo en un proceso de racionalización. Pero esto debería decirse solamente después de examinar la solidez del razonamiento teológico en los textos que presentan la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. También se debe tomar en cuenta la falta de evidencia que pudiera, razonablemente, verse como apoyo a la postura de que el Nuevo Testamento promueve los roles de hombres y mujeres como un medio de adaptación cultural.[5]

Algunas personas dirían que la única enseñanza neotestamentaria auténtica, en el área de los roles de hombres y mujeres es la de que debemos darnos a nuestro prójimo, dentro de los límites que el orden social existente pone a la relación.[6] Siempre que dicha visión es presentada de manera responsable, normalmente se la presenta como una observación sobre la enseñanza de los códigos del hogar, especialmente los que están en Colosenses y 1 Pedro. En su estructura básica, los códigos del hogar en Efesios, Colosenses y 1 Pedro son, simplemente, exhortaciones a preservar el orden correcto en las relaciones esposo-esposa, amo-esclavo y padres/madres-hijos. Desde el punto de vista del Nuevo Testamento, no hay nada específicamente cristiano acerca de esta lista de exhortaciones. El buen orden es lo apropiado en las relaciones entre no cristianos, lo mismo que entre cristianos. Sin embargo, es importante también dar el peso debido a algunas de las formas en que se desarrollan los códigos de hogar. Cuando se da un fundamento teológico exhaustivo a estas exhortaciones, cada una de las relaciones es fundamentada de manera muy diferente, lo cual muestra que las relaciones se consideraban de forma diferente. Lo más cercano a una fundamentación teológica de cómo conducirse en una relación de esclavitud es la enseñanza de que, en Cristo, el ser un amo o un esclavo no hace tanta diferencia. El Nuevo Testamento, en realidad, no fundamenta la institución misma de la esclavitud en la revelación. En cambio, sí provee un fundamento teológico para la institución del matrimonio. Este fundamento hace cierta aparición en los códigos de hogar, pero también en otras partes del Nuevo Testamento, e incluye fundamentación de la subordinación esposo-esposa dentro del matrimonio. De hecho, no es accidental que la exhortación básica al esposo y a la esposa, en Colosenses, se vea expandida en Efesios por una de las consideraciones más significativas del Nuevo Testamento acerca de la relación matrimonial. En Efesios, la relación matrimonial es vista según el modelo del matrimonio de Cristo y la Iglesia, por el cual es creada la nueva humanidad. En resumen, aunque los códigos de hogar pueden ir dirigidos primordialmente a enseñar sobre el buen orden en un conjunto específico de relaciones, de esto no se puede deducir que el Nuevo Testamento vea todas esas relaciones de la misma forma, y que, por lo tanto, su única preocupación sea por un buen comportamiento de acuerdo con la estructura social dentro de la que nos encontremos en un momento dado.

Aunque la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres se fundamenta en las verdades básicas del cristianismo, la relación entre las dos no es evidente por sí sola.[7] Sería imposible considerar una afirmación del mensaje cristiano (que se centre, por ejemplo, en torno a la muerte y resurrección de Jesús) y derivar directamente de ella el enfoque del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. No es posible proveer dicha fundamentación teológica, y quienes la busquen o

la requieran no la encontrarán. Y aun así, tal fundamentación teológica puede contribuir poco a la enseñanza del Nuevo Testamento sobre las relaciones personales. Los mandamientos contra el asesinato y el adulterio no pueden ser derivados ni siquiera un poco más fácilmente del mensaje cristiano central (o, para el caso, del mensaje judaico) que la subordinación de la mujer al marido, aunque dichos mandamientos, claramente, están entre los elementos esenciales de una postura ética cristiana. Más bien, el Nuevo Testamento presenta una clase distinta de fundamentación: basa su enseñanza de los roles de hombres y mujeres, relacionándola con los propósitos originales de Dios en la creación de la humanidad y con el orden general del plan de Dios. La fundamentación del Nuevo Testamento en esta área equivale a la afirmación de que la estructura social, presentada para sustentar las relaciones entre hombres y mujeres en el matrimonio y en la comunidad, fue algo que Dios quiso desde el principio, y que todavía sigue vigente en la restauración que Cristo realiza en la humanidad. Equivale a decir que se necesita cierta estructura social para un funcionamiento humano exitoso, y que esta es la estructura que Dios quería y creó para el género humano. De modo que se trata de una parte integral del designio de Dios para el cuerpo de Cristo.

El Nuevo Testamento enseña más que cuestiones de creencias (lo que algunos llamarían "doctrina") y principios éticos universales. Enseña, además, una estructura social para aquellos que han encontrado la fe en Cristo y están siendo edificados en él dentro de la nueva humanidad. Enseña una estructura social, que implica unirse y formar un solo cuerpo en Cristo, un cuerpo que esté ordenado bajo sus ancianos o gobernantes. Esta estructura social también incluye la formación de familias dentro de ese cuerpo, de tal modo que cada familia es una sola persona bajo la cabeza, que es el padre. En otras palabras, el Nuevo Testamento enseña la restauración y el fortalecimiento de las relaciones en Cristo: la relación comunitaria y la relación familiar.

El Nuevo Testamento en su entorno

El Nuevo Testamento y la enseñanza rabínica

El hecho de que el Nuevo Testamento enseñe conscientemente un enfoque de las relaciones personales que incluye ciertas enseñanzas sobre estructura social, y que fundamente muchas de esas enseñanzas en la obra creadora de Dios restaurada por Jesús, nos da una mejor perspectiva para examinar las afirmaciones de que la enseñanza paulina acerca de los roles de hombres y mujeres se obtuvo simplemente de la enseñanza rabínica.

Ni Jesús ni los primeros cristianos consideraron que rechazaban el judaísmo o la revelación judaica. Jesús se vio a sí mismo como un maestro, perteneciente a Israel, que enseñaba la forma verdadera de entender la justicia de Dios. Los primeros cristianos judíos se veían a sí mismos como judíos celosos de la ley, pero que creían que el Mesías había venido, que vendría de nuevo, y que ellos estaban viviendo ya en la era mesiánica en la que el Espíritu se había derramado. Pablo veía a los cristianos gentiles como injertados en el árbol de Israel. Todos los primeros cristianos consideraban que los judíos en su totalidad, al rechazar a Jesús, el enviado de Dios, habían rechazado la palabra que Dios les había dirigido. Los primeros cristianos sostenían que la mayor parte del pueblo

judío, una vez más, no estaba respondiendo correctamente a Dios. Pero ellos no por eso rechazaron completamente al judaísmo como un todo. Tampoco rechazaron el Antiguo Testamento. Jesús, Pablo y todos los primeros escritores cristianos veían el Antiguo Testamento como simplemente las Escrituras, es decir, los escritos autoritativos que contenían la revelación de Dios. Creían que era importante tener la interpretación correcta del Antiguo Testamento. También creían que los fariseos, saduceos y buena parte de la tradición de los escribas desconocían qué era la justicia de Dios. Sin embargo, no por eso dejaron ellos de creer en el Antiguo Testamento.

Los primeros cristianos tampoco rechazaron todo el pensamiento judaico de su tiempo por no encontrarlo estrictamente en el Antiguo Testamento. Por ejemplo, la doctrina del Nuevo Testamento sobre angelología y demonología no puede simplemente ser encontrada en el Antiguo Testamento,[10] y no hay evidencia de que los primeros cristianos pensaran que Jesús o los apóstoles habían inventado esta doctrina como una revelación nueva. Los cristianos la aceptaron como una doctrina de otros maestros de la época. Incluso, hay pasajes en el Nuevo Testamento que se refieren a escritos no canónicos tales como la Asunción de Moisés y el libro de Enoc, cual si fueran, en cierto modo, autoritativos (Judas 9, 14-15). Por otra parte, los primeros cristianos no aceptaron, sin más, todo lo contenido en el judaísmo de su tiempo. Jesús tuvo una postura clara contra la "tradición de los ancianos" y contra muchas enseñanzas e interpretaciones de la ley en asuntos como la pureza, la enseñanza sobre el sábado, la cercanía con los pecadores, y el divorcio. De igual manera, Pablo rechazó ciertas opiniones rabínicas fundamentales, aunque su enseñanza tenía muchos paralelismos rabínicos. Sus oponentes fueron descritos en cierto momento, a la vez como creyentes (en Cristo) y como miembros del partido fariseo, que estaban descontentos con sus puntos de vista (Hechos 15:5). Pablo era un converso que, probablemente, había sido rabino, y todavía estaba en condiciones de identificarse como fariseo, en ciertas ocasiones (Hechos 23:6). Sin embargo, también enseñó claramente, en varios puntos, la diferencia entre el cristianismo y gran parte del judaísmo rabínico.

Hay dos fundamentos posibles para sostener que Pablo, simplemente, transmitió su anterior enseñanza rabínica al enseñar acerca de los roles de hombres y mujeres. La versión menos elaborada mantendría que la enseñanza de Pablo es judaísmo y no cristianismo, porque se basa en la enseñanza del Antiguo Testamento. La otra visión, más común, es que la enseñanza de Pablo sobre los hombres y la mujeres es rabínica, porque hay paralelismos con ella en escritos rabínicos.[11] Sin embargo, es esperable encontrar tanto fundamentos del Antiguo Testamento como paralelos rabínicos, ya que los primeros cristianos se vieron a sí mismos como expositores de una variedad de judaísmo, entendido e interpretado correctamente, y basaron esta enseñanza en el Antiguo Testamento. Lo que es más, no rechazaron todos los desarrollos ulteriores de la enseñanza religiosa judía de sus contemporáneos, sino que seleccionaron los que consideraban correctos. Los primeros cristianos no estaban obligados a rechazar todo lo que algún rabino enseñara alguna vez.[12] De hecho, uno de los objetivos principales de los muchos escritos del Nuevo Testamento era aclarar cuáles pensamientos y enseñanzas rabínicas iban de acuerdo con la enseñanza cristiana y cuáles no. Si Pablo, el apóstol de los gentiles, el que luchó contra los judaizantes y contra la imposición de toda la ley mosaica a los gentiles conversos, no tenía autoridad en sus escritos bíblicos para decir cuáles enseñanzas judías estaban de acuerdo con el cristianismo y cuáles no, un escritor

actual, impresionado por encontrar en Pablo algunos paralelos con escritos rabínicos, no va a resultar ser un guía más seguro o una autoridad mayor.

En su enseñanza acerca de los roles de hombres y mujeres, los primeros cristianos eran más parecidos a los rabinos que diferentes de ellos, porque aceptaban todo el Antiguo Testamento, aunque, al mismo tiempo, tenían ciertos principios para decidir cómo aplicar varias partes del mismo en la nueva era (tal como Mt 19:3-9). Más aún, a pesar de lo que siglos de controversia de ambas partes pudieran hacernos creer, los cristianos y los rabinos eran fundamentalmente de la misma religión. Pero, al mismo tiempo, los primeros cristianos eran claramente diferentes de los rabinos (y no siempre en donde los escritores modernos quisieran que fueran diferentes). Allí donde los cristianos vieron la necesidad de un enfoque distintivo, allí lo tuvieron. Sus diferencias respecto de la enseñanza judaica y rabínica acerca de los hombres y las mujeres, pueden resumirse en los siguientes puntos principales:

1. *Estatus espiritual.* La principal diferencia fue la que se resumió anteriormente en el análisis de Ga 3:28. En Cristo, todos los creyentes, judíos o gentiles, hombres o mujeres, esclavos o libres, son uno solo y pertenecen plenamente a la nueva humanidad. Su estatus espiritual como hijos e hijas de Dios es idéntico.[13] En un contexto más amplio, esto significa que el Israel "según la carne" ya no podía verse, sin más, como el pueblo de Dios, excluyendo a los griegos y a otros. En cuanto a la estructura social que se basaba en la enseñanza diseñada para Israel "según la carne", esta tampoco podía, simplemente, ser conservada. De ahí que las distintas gradaciones de importancia espiritual que la ley hacía conforme al rol y a la descendencia quedaran obsoletas. Dejaba de ser cierto que solo un hombre, libre, de linaje israelita puro, podía tener privilegios plenos en la vida cívica y religiosa de "Israel" y mayor acceso a Dios. El nacimiento ya no determinaría el privilegio o estatus espiritual. A consecuencia de este giro fundamental, el Nuevo Testamento enseñó que las mujeres eran copartícipes con los hombres en la vida espiritual, que hombres y mujeres debían ser amados por igual, con todo cuidado, que las mujeres tenían que asumir una responsabilidad tan completa como los hombres de comportarse correctamente para con el orden familiar y comunitario. El Nuevo Testamento enseñó, además, que las mujeres podían orar, profetizar y trabajar como trabajadoras misioneras y pastorales, y tomar un papel activo en la obra del pueblo cristiano.

2. *Orden en las relaciones.* Hay una segunda diferencia que con frecuencia los autores cristianos contemporános tienen bastante dificultad en percibir, a saber, que los cristianos, en su enfoque de las relaciones personales, eran mucho más disciplinados como pueblo que la nación judía como un todo. Los cristianos no eran más disciplinados que la secta esenia de Qumrán, que tenía un enfoque bastante diferente respecto a la disciplina de la comunidad. Pero la enseñanza cristiana sobre la vida comunitaria hacía más énfasis en el orden y la subordinación que la mayor parte de la práctica judía de la época. Su enseñanza acerca de la subordinación no tenía paralelo entre los rabinos, ni se encontraba en el Antiguo Testamento en la misma forma. Al mismo tiempo, la enseñanza cristiana enfatizaba fuertemente el amor y el servicio mutuos y el amor sacrificial (relacionado con el ejemplo de Cristo y su cruz) de un modo que no era desconocido para el judaísmo, pero que era típicamente fuerte entre los cristianos. Estas dos enseñanzas — la subordinación y el amor y la lealtad mutuos— crean un énfasis mucho más fuerte en las relaciones que el Antiguo Testamento o el judaísmo. La enseñanza cristiana sobre las

relaciones personales y la estructura social puede ser vista como enseñanza acerca de la restauración y el fortalecimiento de las relaciones, especialmente las relaciones en la comunidad redimida y en la familia.

3. *El matrimonio.* La tercera diferencia, el cambio de postura ante el matrimonio, podría ser vista como un punto que forma parte de la segunda diferencia. Jesús tomó un enfoque más estricto hacia el matrimonio y la relación entre el esposo y la esposa. No favoreció ni la poligamia ni el divorcio y, por lo tanto, fortaleció el vínculo matrimonial. Además de seguir la enseñanza de Jesús en esta área, los primeros cristianos pusieron mayor énfasis en el amor mutuo y el servicio espiritual entre esposo y esposa, que el judaísmo de su tiempo. Si bien los maestros judíos no omitían enseñar a los maridos a amar y respetar a sus esposas, no les enseñaban a verlas como sus compañeras espirituales del modo en que lo hacían los primeros cristianos.[14] En otras palabras, aunque los judíos tenían un enfoque muy fuerte de la relación matrimonial en comparación con la mayoría de los paganos, el enfoque cristiano primitivo fortaleció aún más la relación matrimonial.

En comparación con el paganismo, el enfoque de los primeros cristianos era claramente judío. Pero en comparación con el enfoque rabínico del judaísmo, el enfoque cristiano era distintivo. Lo era de una manera que muchos autores contemporáneos, con su propia perspectiva individualista y no comunitaria de la vida, encuentran difícil de entender. Era incluso más fuerte respecto a las relaciones y al orden en comunidad que las corrientes dominantes en el judaísmo.

El punto que nos interesa aquí, sin embargo, es el hecho de que la perspectiva cristiana era distintiva con respecto al judaísmo *rabínico*. Lo de distintiva no quiere decir que en las páginas del Nuevo Testamento se evitara todo lo que correspondíera a la enseñanza rabínica, como tampoco quiere decir que todo lo que correspondiera a la enseñanza del Antiguo Testamento era evitado en el Nuevo Testamento. La existencia de enseñanza neotestamentaria que vaya de acuerdo con cierta enseñanza rabínica no excluye que el Nuevo Testamento tenga su propia perspectiva. Los escritores del Nuevo Testamento eran muy capaces de decidir abordar un área de forma diferente a los rabinos, y a menudo lo hicieron así. Lo de distintiva, más bien, significa que cuando la enseñanza neotestamentaria sobre un tema es puesta en conjunto, esta muestra un enfoque que, en ciertos puntos, es significativamente diferente del enfoque rabínico. Alguien que sostiene que una porción particular de enseñanza del Nuevo Testamento es solamente rabínica y no cristiana tiene que mostrar, no solo que hay paralelos rabínicos, sino también que, en las mentes de los escritores, la enseñanza en cuestión está en desacuerdo con la enseñanza cristiana del Nuevo Testamento. A falta de esto, sería mejor preguntarse por qué las mentes modernas tienen dificultad en aceptar cierta enseñanza que es a la vez cristiana y rabínica.

El Nuevo Testamento y la cultura helénica

Cuando se ve que la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres está basada, a su vez, en una enseñanza neotestamentaria fundamental sobre las relaciones personales y la estructura social, se alcanza también una perspectiva que ilumina la relación entre la enseñanza del Nuevo Testamento y la sociedad grecorromana.

Si los textos clave son pasajes que expresan el pensamiento de los escritores del Nuevo Testamento, entonces, la evidencia obtenida de un análisis de esos pasajes muestra que la motivación principal de la enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres no fue una adaptación a la cultura o al entorno. Más bien, la motivación fue la fidelidad a una tradición que expresaba la revelación del propósito de Dios para el género humano en su estructura social.

Hay, por supuesto, cierta evidencia de adaptación cultural en las enseñanzas sobre los roles de hombres y mujeres. Pablo puede haber aplicado el principio de adaptación misionera en esta área (véase 1 Co 10:32-33; 1 Co 9:17-23). Es probable que la enseñanza sobre el velo de las mujeres sea un ejemplo de dicha adaptación. Probablemente los primeros cristianos, y quizás los judíos de la Diáspora antes de ellos, estaban adaptando la costumbre judía del velo femenino en la vida diaria al ambiente grecorromano. A consecuencia de esto, como las mujeres no salían con velo diariamente en el mundo grecorromano, los cristianos limitaron la costumbre a las situaciones de culto, la única ocasión en que consideraron que eso era esencial, y, por lo tanto, a la privacidad de sus propias asambleas. Es posible que el papel de las mujeres en el servicio en la comunidad cristiana sea otra adaptación, porque la evidencia que tenemos del grado de su servicio activo viene de ambientes gentiles, no palestinenses ni judeocristianos. Muchos han sostenido que esto indica que los gentiles y los cristianos judíos abordaban esta área de formas diferentes, y que, por lo tanto, la práctica de los cristianos gentiles representa una adaptación a su ambiente.[15] Esta visión no se ha establecido de ningún modo, pues descansa en la falta de evidencia clara de cómo las comunidades judeocristianas enfocaban el servicio de las mujeres. Aún así, esto es posible y, si fuera cierto, sería otro ejemplo de adaptación cultural. Sin embargo, el núcleo de la enseñanza cristiana acerca de los roles de hombres y mujeres —la insistencia en que las autoridades gubernativas en la familia y en la comunidad cristiana deben ser hombres, la insistencia en expresiones de diferencias de roles para ciertas situaciones, y en los patrones básicos de vida familiar y comunitaria, en términos de roles de hombres y mujeres— no muestra evidencia de originarse en la adaptación cultural. Más bien, el Nuevo Testamento apoya este núcleo de enseñanza como parte de una visión de que el orden en la comunidad cristiana se basa en el propósito de Dios en la creación.

Conviene enfatizar aquí que el Nuevo Testamento pudo haber trazado el límite en un lugar diferente si la consideración principal hubiera sido la adaptación a las costumbres locales. En otras palabras, si eso hubiera parecido lo correcto, Pablo, y los demás cristianos de las primeras comunidades, podrían haber tomado un enfoque a su ambiente, distinto al que de hecho se promueve en el Nuevo Testamento. La regla sobre el velo, en la forma establecida por 1 Corintios 11, no era una costumbre griega, asiática o romana. Tampoco hay paralelos así, a la costumbre sobre el hablar de las mujeres en las asambleas, en la forma en que está establecida en 1 Corintios 14. Las reglamentaciones en 1 Corintios 11 se podrían haber omitido, sin causar ningún escándalo en la población gentil local. Además, los griegos y los asiáticos tenían sacerdotisas, y permitían una mayor participación de mujeres en el liderazgo de los servicios religiosos y aun de las asociaciones religiosas. En otras palabras, Pablo y los demás líderes cristianos de la Iglesia primitiva se encontraban en un ambiente en el que habrían tomado una posición diferente, si la adaptación a la costumbre local fuera el principio más importante que estaban siguiendo. En lugar de esto, se mantuvieron en una forma de proceder que hizo

que los cristianos fueran diferentes a sus vecinos en varios puntos, y lo hicieron con la convicción de que estaban siguiendo el camino de Dios.

La enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres puede entenderse con más certeza como una enseñanza que traza un límite de hasta dónde pueden llegar los cristianos en la adaptación, en lugar de ser algo motivado principalmente por la adaptación en sí. Algunos de los textos clave muestran rasgos de ser algo así como enseñanza típica, es decir, enseñanza dada en una variedad de ocasiones para ayudar a la gente en áreas de sus vidas, en lugar de ser diseñada especialmente para manejar problemas particulares. Los pasajes con los códigos del hogar, por ejemplo, probablemente pertenecen a esta categoría. Sin embargo, en otros pasajes, el escritor está tratando de lidiar con una situación específica u oponiéndose a una tendencia específica. Ambos pasajes en 1 Corintios parecen estar en esta categoría, igual que algunos elementos del pasaje en 1 Timoteo 2. El lenguaje empleado en los tres pasajes es del tipo utilizado cuando alguien está defendiendo un punto. Es más enfático, y emplea más autoridad personal de la que es normal en la enseñanza típica. El carácter correctivo de estos pasajes alcanza una expresión especialmente vigorosa en 1 Co 11:3, 1 Co 11:16, 1 Co 14:34, 1 Co 14:36, y 1 Tm 2:12. Más aún, como se indicó en los capítulos siete y ocho, la motivación en estos pasajes parece ser una preocupación por la subordinación, según la sustentaban en la práctica todas las Iglesias cristianas. En otras palabras, estos pasajes asumen una postura en contra de ciertas tendencias o amenazas dentro de las iglesias, en un ambiente gentil. La postura que asumen muestra evidencia de ser una afirmación de algo que se considera enseñanza básica respecto al orden social.

A estas alturas surgen muchas interrogantes. ¿A cuál enfoque se están oponiendo estos pasajes? ¿Estaba la gente en la iglesia de Corinto abogando por que las mujeres oraran y profetizaran en los servicios de culto sin cubrirse la cabeza, y participaran en situaciones de instrucción sin observar "buen orden"? ¿Andaban diciendo los cristianos en Asia Menor que las mujeres debían ejercer algunas de las funciones de liderazgo de los ancianos en la comunidad, especialmente dar enseñanza autoritativa, o diciendo que las mujeres deberían ser "ancianos"? Algunos han sugerido que los pasajes están oponiéndose a influencias culturales griegas y que aquí se puede ver el efecto que tuvieron las corrientes seculares de la "emancipación" de las mujeres sobre los primeros cristianos.[16] Otros han sugerido que los problemas con que tratan los pasajes surgieron de las conclusiones a las que llegaron algunos de los conversos de Pablo, por su proclamación de la libertad en Cristo. Otros han sostenido que la enseñanza se oponía a un movimiento que podría ser denominado protognóstico, un movimiento que conduce a la clase de énfasis en las mujeres característico del gnosticismo. Estas dos últimas posiciones podrían mezclarse, puesto que una enseñanza cristiana como la de Pablo bien puede haber sido un factor en el surgimiento del gnosticismo.

Toda esta cuestión es compleja, y excede lo que aquí se puede discutir adecuadamente. Para nuestros propósitos bastan dos observaciones. En primer lugar, uno está lidiando con problemas que se originan en un ambiente gentil, un ambiente abierto a enfocar los roles de hombres y mujeres de modo más laxo de lo que Pablo u otros cristianos de la Iglesia primitiva encontrarían aceptable. Hay evidencia fuerte de que la sociedad grecorromana estaba pasando por un debilitamiento de las costumbres tradicionales en el área de los roles de hombres y mujeres y de la vida familiar. Este aflojamiento bien puede haber sido parte de un debilitamiento general de la estructura

social en la sociedad grecorromana, especialmente en Asia Menor y Grecia, y bien podría ser el trasfondo tanto para 1 Corintios como para 1 Timoteo. En segundo lugar, cualesquiera pudieran haber sido estas influencias de la sociedad gentil, los pasajes en cuestión tomaron una postura en contra de ellas. Los primeros maestros cristianos estaban siendo forzados a una situación más allá de la cual creyeron que no estaba bien ir.[17]

Un enfoque cristiano distintivo

Al tratar de entender la enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres en el Nuevo Testamento en relación con el ambiente gentil que le sirvió de contexto, nos vemos confrontados por una cantidad impresionante de teorías acerca de las influencias y acerca de la adaptación cultural. La variedad misma de estas teorías y su incapacidad de armonizarse unas con otras, a veces, incluso en un mismo autor, da la impresión de que muchos académicos están diciendo: "pero los primeros cristianos *debieron* haberse estado adaptando a su cultura".[18] Muchas de las teorías son admisibles, por lo menos superficialmente. Sin embargo, en último análisis, no hay evidencia que las apoye. El Nuevo Testamento no da evidencia positiva a favor de ellas, mientras que lo que en realidad sí provee son indicaciones sólidas de que el factor decisivo en la formación del enfoque cristiano primitivo de los roles de hombres y mujeres fue la fidelidad a una tradición de enseñanza sobre los hombres, las mujeres y el orden social, que los cristianos recibieron del judaísmo y que transformaron de acuerdo con el mensaje del evangelio. El Nuevo Testamento muestra evidencia de que los cristianos fueron adoptando, conscientemente, un enfoque distintivo.

Ellos se fueron distinguiendo claramente de la sociedad circundante y de las influencias que pesaban sobre ellos. Los primeros cristianos mantuvieron, conscientemente, un enfoque distintivo y, ya sea que satisfaga o no a quienes pudiesen estar en desacuerdo con él, este enfoque no puede ser descartado tan solo como una cuestión de adaptación, reacción o influencias inconscientes. Claro está, siempre es posible decir que los primeros cristianos estaban "atados por su cultura" y que, por lo tanto, no podían haber inventado una alternativa ante algunos de los puntos básicos de su enseñanza sobre los hombres y las mujeres. Ciertamente, es probable que no se les hubiera ocurrido escoger el enfoque de eliminar todas las diferencias de roles en la familia y la sociedad, que es la alternativa propuesta por el ambiente contemporáneo. Sin embargo, no es difícil adivinar lo que los primeros maestros cristianos hubieran pensado de esta alternativa occidental moderna, si hubieran podido verla… siempre y cuando estuvieran comprometidos sinceramente con sus propios principios, y no los mantuvieran meramente por una racionalización consciente o semiconsciente. Es posible que no hubieran sabido de inmediato qué estrategia tomar en la sociedad contemporánea, pero los principios que emplearon para decidir cómo aproximarse a la sociedad gentil de su tiempo no les hubieran permitido, así no más, adoptar un enfoque de "no hay diferencias entre hombres y mujeres aparte de las indicadas por su capacidad", ni siquiera por razones de adaptación cultural. Habrían tenido que abandonar sus principios fundamentales en esa esfera antes de poder, siquiera, comenzar a considerar semejante enfoque.

En síntesis, la evidencia apunta a la noción de que los primeros cristianos asumieron, deliberadamente, un enfoque distintivo de los roles de hombres y mujeres, en relación tanto con el ambiente gentil como con la enseñanza rabínica. El enfoque cristiano fue distintivo en formas relativamente diferentes en relación con uno y otro. Los cristianos se basaron en la tradición judía, bajo la plena convicción de que esta venía principalmente de la revelación de Dios, pero desarrollaron una visión distintiva de esa tradición, apoyándose en su forma de entender cuál era el enfoque apropiado para interpretar el Antiguo Testamento, lo mismo que en su forma de entender la venida del Mesías y las exigencias de la nueva época del Espíritu. Como resultado de esto, su abordaje de los roles de hombres y mujeres fue diferente del de los rabinos. Sin embargo, su forma de enfocar el ambiente gentil la basaron en otro grupo de principios. Aunque hay algunos indicios de adaptación cultural, en el sentido de modificar prácticas heredadas del judaísmo, hay más evidencia de que los primeros cristianos tomaron una posición contraria a las prácticas gentiles. En la mayoría de los aspectos de la enseñanza sobre las relaciones personales, ellos siguieron un enfoque que veía a los paganos como sujetos a la impureza, a sus propios deseos y a influencias espirituales malignas. De ahí que los cristianos consideraran que los paganos eran incapaces de juzgar bien cuál era la verdadera rectitud (Ef 4:17-24; Lc 22:24-27; 1 Ts 4:1-8; Tt 3:3-8, etc.). La forma en que los primeros cristianos abordaron el área de los roles de hombres y mujeres no puede ser caracterizada simplemente como un rendirse a las influencias externas, ni solo como una reacción contra diferentes culturas. La enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles no es simplemente la suma total de las influencias que rodeaban a los primeros cristianos. Más bien, esta enseñanza es un enfoque distintivo por sí mismo. Combina un respeto por la autoridad de la revelación del Antiguo Testamento, una conciencia del cambio producido por la venida del Mesías y una sensibilidad a la necesidad de cierta adaptación a diferentes circunstancias. Es una enseñanza distintiva, conscientemente fiel a un abordaje básico.

La cuestión de la "cultura"

El Nuevo Testamento presenta un abordaje coherente, distintivo, de los roles de hombres y mujeres, que está fundamentado en las verdades básicas de los propósitos de Dios para la historia. Sin embargo, ese abordaje es descartado a menudo como algo que es "solo cultural" o "culturalmente condicionado". Con frecuencia esta visión se expresa en términos de las posturas que tratamos antes en este capítulo, posturas que, con demasiada facilidad, presumen que se trata de una simple influencia cultural. Como se ha visto, sería un error considerar a los escritores del Nuevo Testamento como individuos culturalmente ingenuos, que del todo no lidiaban con la cuestión cultural. Por el contrario, la enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres se desarrolló, precisamente, a medida que los escritores del Nuevo Testamento intentaban lidiar con la cuestión cultural, y lo hicieron a partir de varios principios de enseñanza. No obstante, debido a la forma en que la expresión "cultural" es utilizada en gran parte del pensamiento contemporáneo, la comprensión presentada hasta ahora no puede explicar toda la cuestión. El marco de referencia mismo, que sustenta frases como "solo cultural" o "culturalmente condicionado", debe ser considerado y relacionado, ahora, con las discusiones previas en este capítulo.

Estructura social y expresión social

El concepto de "cultura" puede utilizarse de dos modos significativamente diferentes. A veces se emplea en sentido universal, como cuando uno habla acerca del "mejoramiento de la cultura". [19] En este sentido, "cultura" se refiere a la vida humana en sociedad, en la medida en que es desarrollada por los seres humanos y no es, simplemente, dada por la "naturaleza" de manera instintiva o semiinstintiva. Sin embargo, la expresión "cultura" puede ser usada también en un sentido particular, para referirse al modo de vida de culturas individuales, por ejemplo, la cultura judía palestinense o la cultura norteamericana contemporánea.[20] En este sentido, la expresión "cultura" se refiere a menudo, principalmente, a aquellas características que son particulares o únicas de una cultura dada. Cuando la gente dice que algo es "solo cultural", normalmente quiere decir que algo es parte de una cultura, y no es considerado una parte necesaria de cualquier otra.

Se pueden distinguir dos categorías principales de elementos culturales: aquellos que pertenecen a la *estructura* social y aquellos que son cuestiones de *expresión* social.[21] La estructura social es más fundamental que la expresión social. Algo es cuestión de estructura social cuando se trata de los patrones básicos de la vida humana. Las instituciones, valores y principios de una sociedad concurren para edificar su estructura social. Algunos elementos de estructura social que han sido analizados en capítulos anteriores incluyen el matrimonio y la manera en que este se forma, el valor que se otorga al amor en el Nuevo Testamento, el orden de subordinación en el matrimonio y la comunidad cristiana. Por contraposición, algo es cuestión de expresión social cuando tiene que ver con la manera en que una acción es *llevada a cabo* en una cultura en particular. Los idiomas y los gestos, las formas de arte y las ceremonias menores que delimitan diferentes áreas de la vida humana entre sí son todas cuestiones de expresión social. Algunas de esas cuestiones, ya tratadas en capítulos previos, son los arreglos del cabello, el velo y el silencio en las asambleas.

Cuando no se logra distinguir entre estructura social y expresión social, a menudo hay confusión. Las discusiones ocurren con frecuencia en referencia a cuestiones de *expresión* social y, por error, las conclusiones de estas discusiones son aplicadas a cuestiones de *estructura* social. El resultado de esto es una distorsión. Por ejemplo, en una cultura, el respeto a los ancianos puede expresarse con una inclinación ante la persona; en otra cultura, el respeto puede ser expresado no hablándoles ni reconociendo su presencia hasta que los ancianos hablen primero. En el nivel de expresión social, estas dos culturas podrían ser consideradas completamente diferentes en esta área, pues lo que se hace en una cultura es lo contrario de la otra. Sin embargo, en el nivel de estructura social, estas dos culturas realmente podrían ser parecidas, pues bien puede ser el caso que, en ambas, el respeto se dé a los ancianos por las mismas razones básicas. Las diferentes expresiones de este respeto podrían indicar ciertas diferencias fundamentales en valor, pero podría ser que no. Entonces la variedad de expresiones culturales en el área de los roles de hombres y mujeres también puede ocultar, frecuentemente, una gran semejanza en las estructuras básicas. En otras palabras, la expresión social puede ser vista como el "lenguaje" de la estructura social. La misma estructura social, a menudo, puede ser traducida a muchas y diferentes formas de expresión.

En lo que concierne a cuestiones o costumbres culturales, hay que hacer otra distinción entre los asuntos de poca importancia fundamental y los de mayor importancia. Con frecuencia, cuando consideran los roles de hombres y mujeres, las personas dicen: "esa práctica solo era parte de la cultura de la época", o "esa era solo la costumbre de la época" o, incluso, "eso era solo algo tradicional". Este empleo es ilustrado por una frase como: "La justificación esencial del uso de velos fue simplemente la costumbre social". Aunque es equivocado, este enunciado expresa bien una actitud común. La palabra "simplemente" (también podría usarse la palabra "solo") da a entender que, como el uso del velo se puede poner bajo la categoría de costumbre, tradición o "cultura", entonces es justificado enfocarlo como algo de poca monta, algo que podemos dejar de lado mientras nos dedicamos a los asuntos de verdadera importancia. Ciertamente, algunas costumbres, tradiciones y prácticas culturales son menos importantes que otras. Sin embargo, algunas costumbres, tradiciones y cuestiones de distintividad cultural son parte de las prácticas fundamentales de un pueblo. Son tan importantes, como que sirven de fundamento al modo de vida de un pueblo y tienen profundas consecuencias para la calidad y el éxito de esa vida. Esto es cierto tanto para cuestiones de expresión social como de estructura social, aunque normalmene se aplica más a estas últimas.

Las cuestiones que tenemos ante nosotros en el área de los roles de hombres y mujeres son, realmente, cuestiones de costumbres sociales o de cultura; pero no es suficiente categorizarlas así, decir unas cuantas cosas sobre influencias y paralelos culturales y luego pasar la página hacia algo "más importante". El asunto de fondo tiene que ver con el lugar que ocupan esas costumbres, tradiciones y preocupaciones culturales en la vida del pueblo. La ética involucra costumbres, pero costumbres que definen un modo de vida sustentado o seguido con compromiso. La Constitución de los Estados Unidos y la Declaración (francesa) de los Derechos del Hombre son declaraciones de costumbres modernas de gobierno, pero no serían consideradas "solo costumbres" o "solo tradiciones" por la gente en los Estados Unidos o en Francia, ni siquiera por quienes se opusieran a ellas. Dar la mano al saludar podría ser considerado "solo cultural" en los Estados Unidos, pero la Constitución en ese país ciertamente está en un plano diferente. Lo mismo se aplica a ciertas expresiones culturales. Quemar incienso ante ídolos era "solo" una costumbre social en el mundo romano antiguo, pero muchos cristianos sufrieron el martirio porque se negaron a participar en eso. Un hombre moderno se sorprendería ante la importancia que se daba a un gesto que a él le parece de tan poca significación. Pero alguien que no puede entender cuán significativo era este "gesto" no puede decirse que haya captado nada de la fe cristiana, porque ha pasado por alto uno de los valores más centrales en todo el cristianismo y, junto a ello, el significado de una costumbre que expresa este valor.

Actitudes modernas hacia la "cultura"

Hoy en día, la actitud de mucha gente hacia las cuestiones culturales es moldeada por dos enfoques básicos que en apariencia son mutuamente incompatibles, pero que en realidad coexisten en armonía. Estos enfoques son (1) el relativismo cultural y (2) la idea de que la cultura occidental moderna es superior a culturas más antiguas, menos avanzadas.

Cuando se ha adoptado un enfoque de relativismo cultural, decir que algo es "cultural" significa que, por lo tanto, es relativo y que, en consecuencia, carece de autoridad intrínseca. Según esta visión, una cultura es tan buena como otra y, por lo tanto, las prácticas de una cultura son tan buenas como las de otra. El relativismo cultural ha penetrado en el pensamiento cristiano moderno de una forma influyente. No es poco común escuchar a cristianos descartar la subordinación de la esposa al marido como "una costumbre judía" o "una cuestión de la cultura del mundo antiguo".[22] La conclusión que queda a partir de estas etiquetas, inevitablemente, es que la "costumbre" no tiene autoridad alguna en nuestras vidas, porque está basada en algo relativo y, por lo tanto, solo válido para otra cultura. El mismo argumento se hace con frecuencia, también, sobre cuestiones de moral sexual. La prohibición bíblica de las relaciones homosexuales es vista como una restricción que viene de otra cultura y que, por lo tanto, no es válida universalmente. Incluso la fe en Dios y en Cristo son vistas, a menudo, como expresiones de conciencia religiosa de una cultura más primitiva o de una sociedad particular. Por ejemplo, una conocida feminista cristiana, que comenzó descartando la autoridad de la Escritura en el área de los roles de hombres y mujeres, ha hecho evidentes, recientemente, las implicaciones de sus principios en el área de la fe en Cristo:

> Una consecuencia lógica de la liberación de las mujeres será una pérdida de plausibilidad de las fórmulas cristológicas, que reflejan y promueven la idolatría en relación con la persona de Jesús… El énfasis permanente en la singularidad y supereminencia total de Jesús llegará a ser menos importante. Decir esto no es negar, en modo alguno, el poder carismático y revelador de la personalidad de Jesús (o de otras personas). El punto, más bien, es tratar de alcanzar una valoración realista de las formas tradicionales de mirar y usar su imagen.[23]

El otro enfoque de las cuestiones culturales se basa en la visión de que nuestra cultura es avanzada, o de que, a medida que las culturas evolucionan, mejoran, y, por lo tanto, que nuestra cultura es, de algún modo, "más elevada" que la cultura judía en los tiempos de Jesús o que la sociedad medieval. Esta perspectiva da cabida a que se atribuya al prejuicio cultural de un estado más primitivo de sociedad, prácticas tales como una distinción en los roles de hombres y mujeres. Esta actitud está bien expresada en la siguiente cita de una escritora feminista:

> No debe sorprender que Pablo no viera todas las implicaciones de esta trascendencia. Hay una tensión no resuelta entre el mensaje cristiano personalista y las restricciones y concesiones impuestas por la situación histórica. Sería ingenuo pensar que Pablo previera la evolución social. Para él, la trascendencia vendría bastante pronto: en la otra vida. La incoherencia y la ambivalencia de sus palabras respecto a las mujeres solo sería reconocida en una época posterior, como resultado de procesos históricos. Quienes se han beneficiado de los descubrimientos de una época posterior tienen la tarea de distinguir los elementos que son de origen sociológico, de los elementos personalistas, promotores de vida, que forman parte esencial del mensaje cristiano.[24]

En otras palabras, la sociedad está ahora en una etapa más avanzada de evolución, y la experiencia que hemos ganado de vivir en esta sociedad nos permite distinguir entre los

elementos más primitivos y sociológicamente determinados de la enseñanza cristiana y aquellos que son verdaderamente avanzados. Dicha creencia en la evolución social es lógicamente inconsistente con el relativismo cultural. De hecho, sin embargo, los dos enfoques muy a menudo coexisten en la misma persona: el relativismo cultural se utiliza para descartar algo del pasado, y la creencia en la "naturaleza avanzada de nuestra sociedad" se emplea para justificar prácticas modernas como superiores a prácticas del pasado.[25]

Para el cristiano, la idea de que las culturas están evolucionando y progresando es problemática. Una perspectiva evolucionista es más convincente cuando se aplica a la historia de la tecnología: ha habido un claro progreso en la capacidad del hombre para dominar el ambiente natural y producir cosas materiales. Que haya habido o no una evolución social o moral correspondiente con un nivel más elevado, es algo debatible. Un cristiano que mantenga estándares de juicio cristianos, independientemente de las opiniones actuales de la sociedad, en realidad tendría que plantear serias preguntas acerca del progreso de nuestra sociedad. Ni el relativismo cultural, ni una visión de progreso cultural que coloque a nuestra sociedad en el pináculo del éxito humano pueden ser aceptados automáticamente por un cristiano, sin importar lo persistentes que sean estas ideas en nuestra sociedad.

Una cultura cristiana

Si, como se dijo anteriormente, el cristianismo viene como un nuevo modo de vida, con su propia enseñanza acerca de la justicia y la bondad, y con una estructura social propia, entonces al cristianismo hay que verlo como una cultura en sí misma. La reivindicación del Nuevo Testamento, traducida a la terminología contemporánea, es que el cristianismo es la cultura de Dios, es decir, la revelación de los puntos de vista de Dios acerca de la manera en que los seres humanos deben vivir sus vidas. En otras palabras, el cristianismo enseña una cultura humana que va en armonía con los propósitos y la naturaleza de Dios. Aunque el Nuevo Testamento no usa la palabra "cultura", sí reconoce las implicaciones culturales de su mensaje. Reconoce que la conversión al cristianismo requiere un cambio radical en el modo de vida de una persona o una sociedad:

> Ahora bien, esto afirmo y testifico en el Señor, que ustedes no deben vivir más como viven los gentiles, en la vaciedad de su mente: tienen oscurecido el entendimiento, excluidos de la vida de Dios por la ignorancia que hay en ellos, debido a su dureza de corazón; han perdido el sentido moral y se han entregado al libertinaje, deseosos de practicar toda clase de impureza. ¡Así no fue como ustedes aprendieron a Cristo! …suponiendo que han oído acerca de él y han sido enseñados en él según la verdad que está en Jesús. Desháganse de su vieja naturaleza que pertenece a su anterior modo de vida y está corrompida por apetencias engañosas, y renuévense en el espíritu de sus mentes, revistiéndose de la nueva naturaleza, creada a semejanza de Dios en verdadera justicia y santidad. (Ef 4:17-24)

Más aún, el Nuevo Testamento tiene una expresión para referirse al sistema social y cultural en medio del cual viven los cristianos, que no está formado explícitamente en

Cristo, y esa expresión es "el mundo". A veces la palabra "mundo", en la Biblia, simplemente significa todas las cosas creadas. Pero más a menudo se utiliza para designar a la sociedad no cristiana, con todas sus formas culturales de proceder. La Escritura toma una postura firme contra esta sociedad:

> No amen al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama al mundo, el amor por el Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne y los deseos de los ojos y el orgullo de la vida, no viene del Padre sino que viene del mundo. Y el mundo pasa, y sus deseos; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre. (1 Jn 2:15-17)

> Pues todo lo que ha nacido de Dios vence al mundo; y esta es la victoria que vence al mundo, nuestra fe. ¿Quién es el que vence al mundo sino aquel que cree que Jesús es el Hijo de Dios? (1 Jn 5:4-5)

> ¡Criaturas adúlteras! ¿No saben que la amistad con el mundo es enemistad con Dios? Por lo tanto, quien quiera ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios. (Stg 4:4)

La oposición de la Escritura al mundo no es una oposición entre cosas espirituales y cosas materiales (o cosas divinas y cosas creadas), como llegó a significar, a menudo, la oposición al mundo para escritores cristianos posteriores. Más bien, la Escritura habla acerca de una oposición entre el pueblo de Dios, que vive en el orden social de Dios, de acuerdo con la manera de proceder de Dios, y la gente no cristiana, que vive conforme a sus propias costumbres. Es una oposición entre dos agrupaciones sociales y dos culturas (aunque no se puede decir que todos los no cristianos forman una sola agrupación social y una cultura unificada).[26] Posteriormente los cristianos perdieron, poco a poco, la conciencia del significado de la oposición al mundo en la Escritura, a medida que todos los miembros de la sociedad, gradualmente, se fueron haciendo miembros de la Iglesia cristiana. Primero el Imperio Romano, luego otras naciones, se convirtieron al cristianismo y comenzaron a transformar sus culturas conforme a valores y principios cristianos. Como resultado de esto, se desarrolló una "mentalidad de cristiandad" que veía a un grupo particular de naciones y a los cristianos como algo idéntico. Gran parte de los argumentos modernos sobre los roles de hombres y mujeres están basados todavía en el supuesto inconsciente de que lo que es aceptable para la sociedad debería ser aceptable entre el pueblo cristiano. Si la sociedad acepta un nuevo principio, tal como la eliminación de las diferencias de roles entre hombres y mujeres, el pueblo cristiano también debería aceptar ese principio.[27] Sin embargo, una perspectiva bíblica debería permitirle al cristiano ver más claramente que la cultura y las formas de proceder de la sociedad moderna no tienen que ser las suyas propias. De hecho, no *pueden* ser las suyas propias si es que va a tener amistad con Dios.

Desde el punto de vista de la enseñanza del Nuevo Testamento, aquí está en disputa un principio espiritual que tiene serias consecuencias. El principio es este: la forma que tome una cultura humana depende de su relación espiritual con Dios. Cuando una cultura humana no reconoce explícitamente al Dios uno y verdadero ni sigue sus caminos, terminará pervirtiendo la verdadera justicia. Esta perversión incluye la distorsión de la moral sexual y de la vida familiar. Pablo lo plantea de esta forma:

> Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que por su injusticia suprimen la verdad. Porque lo que puede conocerse acerca de Dios es evidente ante ellos, porque Dios se lo ha mostrado. Desde la creación del mundo, su naturaleza invisible, es decir, su eterno poder y divinidad, ha sido claramente percibido en las cosas que han sido hechas. Por lo que no tienen excusa; pues, aunque conocieron a Dios, no lo honraron como Dios ni le dieron gracias, sino que se hicieron vanos en su pensamiento y sus mentes insensatas se oscurecieron. Pretendiendo ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes semejantes al hombre mortal o a aves o animales o reptiles.
>
> Por lo tanto, Dios los entregó a la impureza en la lujuria de sus corazones, a la deshonra de sus cuerpos entre ellos, porque cambiaron la verdad sobre Dios por una mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura antes que al Creador, ¡que es bendito por siempre! Amén.
>
> Por esta razón, Dios los entregó a pasiones deshonrosas. Sus mujeres cambiaron las relaciones naturales por relaciones que van contra la naturaleza, y asimismo, los hombres dejaron las relaciones naturales con mujeres y se consumieron cn pasión unos por otros, hombres cometiendo actos vergonzosos con hombres, recibiendo en sus propias personas la pena debida por su error.
>
> Y como no vieron apropiado el reconocer a Dios, Dios los entregó a una mente depravada y a una conducta impropia. Se llenaron de toda clase de injusticia, maldad, codicia, malevolencia. Llenos de envidia, asesinatos, discordia, engaño, malignidad, son murmuradores, calumniadores, odian a Dios, son insolentes, orgullosos, engreídos, inventores de maldades, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin corazón, crueles. Aunque conocen el decreto de Dios de que quienes hacen tales cosas merecen morir, no solo las hacen sino que aprueban a aquellos que las practican. (Rm 1:18-32)

Entonces, hay peligro espiritual para los cristianos, si aceptan la cultura en la que se encuentran y aprueban las prácticas de las naciones en las que habitan. El Nuevo Testamento llamaba a las personas a abandonar su vieja cultura y a encontrar una nueva en Cristo, y ese llamado es todavía el mismo hoy en día. Esto no significa rechazar todo en la vieja cultura. Pero sí significa lograr la suficiente separación espiritual respecto a esa cultura, como para ser libre de su autoridad e influencia intelectual. Significa, también, lograr la capacidad de distinguir entre el bien y el mal en la cultura, conforme a la enseñanza de Dios, en lugar de seguir los estándares aceptados de la cultura misma.

El cristianismo, entonces, forma una cultura propia.[28] Sin embargo, esto no significa que solo tenga una expresión cultural o que no pueda encarnarse en una variedad de culturas y transformarlas. En diversas épocas, el cristianismo ha sido considerado nativo por los judíos, griegos, romanos, españoles, alemanes, filipinos, estadounidenses, chinos, bantúes y la mayoría de los principales pueblos del mundo. El cristianismo puede ser traducido a muchas culturas, expresándose mediante una variedad de idiomas, formas artísticas y modales sociales. El cristianismo no tiene que comportar una latinización u occidentalización. Pero, al mismo tiempo, a medida que el cristianismo es traducido a varias culturas, el modo de vida, la estructura social, los valores y principios cristianos

esenciales tienen que seguir siendo los mismos. De otro modo, el resultado no es una traducción sino un nuevo mensaje. La cultura de Dios puede ser expresada en ciertas formas muy diferentes, pero tiene que seguir siendo la cultura de Dios expresada de esas formas. Los cristianos no pueden contentarse, meramente, con mantener creencias acerca de ciertos hechos doctrinales y luego, en todos los demás aspectos, vivir como aquellos que los rodean. Aunque las culturas cristianas pueden expresarse en una variedad de formas, esto tiene sus límites.

El cristianismo no puede apropiarse, indiscriminadamente, de todas las expresiones de una cultura particular sin sufrir modificación. El quemar incienso a "los dioses" es una expresión cultural, pero es una expresión cultural muy vinculada a la idolatría. De la misma manera, el bautismo es una expresión cultural que no puede ser separada del cristianismo. El culto cristiano puede, de hecho, apropiarse de muchas cosas de la cultura circundante. Su lenguaje, su música, su expresión poética y, a menudo, su ritual, pueden ser inculturados, pero el cristianismo no puede apropiarse de toda forma cultural o abandonar totalmente sus raíces judaicas. Más aún, la necesidad de adaptación misionera no debe cegarnos al hecho de que una cultura puede ser superior a otra en diversas formas. Algunas culturas son más pobres en medios de expresión, o manejan las emociones humanas con menos éxito, o son menos capaces de sobrevivencia material que otras. De modo que hay más principios de adaptación cultural, que el principio de conformidad con la enseñanza de Dios. Muchas de las cuestiones que surgen al adaptar la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres a una variedad de expresiones culturales sobrepasan el alcance de este libro. Sin embargo, las dos últimas partes de este libro versarán, en alguna medida, sobre los problemas que se presentan en la adaptación a la clase de ambiente producido por el modo de vida moderno, que se desarrolló en la sociedad occidental a partir de la revolución tecnológica. La cuestión es doble: (1) cómo permanecer fieles al modo de vida y estructura social (la cultura) que se enseña en el Nuevo Testamento, mientras se vive en un ambiente social muy diferente, y (2) cómo encarnar esa cultura en expresiones adecuadas.

El análisis anterior sobre la cultura nos coloca en una mejor posición para evaluar la búsqueda moderna de elementos de enseñanza cristiana que no sean histórica o culturalmente condicionados. Tratar de determinar si una enseñanza es o no histórica o culturalmente condicionada no es de utilidad para ponderar su valor, ya que todo lo humano es histórica y culturalmente condicionado. La cuestión de fondo es: entre las enseñanzas histórica y culturalmente condicionadas con que nos encontramos, ¿cuáles se sustentan en la autoridad de Dios? ¿Cuáles son expresiones de sus caminos, su carácter y su propósito para la humanidad? Cuando se encuentra un conflicto, ¿qué tiene más autoridad: una cultura humana, o la cultura que Dios enseñó por medio de Jesús y sus apóstoles? El intento reciente por separar los elementos determinados culturalmente de las verdades atemporales, en el área de las relaciones personales cristianas y de los roles de hombres y mujeres, ha fracasado, lo mismo que el intento liberal en el siglo diecinueve por identificar los elementos progresivos y atemporales del cristianismo. Ambos intentos fallaron, básicamente, por la misma razón. La razón no es, como a veces se ha afirmado, que las verdades permanentes, simplemente, no pueden distinguirse de los elementos culturales no esenciales de la enseñanza cristiana. Más bien la razón es que, cuando a la Escritura se le permite hablar por sí misma, queda claro que los elementos que mucha gente actual quisiera borrar, por ser temporales y determinados culturalmente,

son precisamente los considerados más centrales y fundamentales por los escritores bíblicos. A consecuencia de esto, los escritores modernos que se dan a la tarea de separar la enseñanza cristiana de los elementos determinados culturalmente, terminan canonizando el enfoque de su cultura moderna y utilizándolo como un estándar con el cual juzgar la enseñanza de la Escritura. Esto lo hacen porque no pueden encontrar dentro de la Escritura ningún criterio que les permita aceptar los elementos que quieren aceptar, y rechazar los que quieren rechazar.

La cuestión cultural debe ser diferente para los cristianos de lo que es para las personas contemporáneas que no son cristianas. Los cristianos contemporáneos deben buscar preservar la cultura revelada por Dios, mientras viven entre personas cuyo modo de vida ya no es compatible en muchos puntos, incluyendo muchos de los más fundamentales, con lo que Dios ha enseñado. Esto implica comprender las tradiciones culturales heredadas a fin de que puedan ver más claramente qué es lo que ha venido de la revelación de Dios y qué se ha ido acumulando a partir de una cultura e historia particulares. Esto también implica entender cuál debería ser el enfoque cristiano distintivo y cómo traducirlo con acierto en la sociedad contemporánea, para que los cristianos puedan ser todo para todos los hombres; a fin de que, por todos los medios, puedan salvar a algunos (1 Co 9:22).

CAPÍTULO DOCE

La tradición cristiana: esposos y esposas

AL FINAL DE 1 Timoteo, a Timoteo se le exhorta a cuidar "lo que se te ha confiado" o, quizás, cuidar "lo que se te ha dejado en depósito". Esta exhortación trae a la mente la imagen de alguien que deposita una gran suma de dinero o alguna otra cosa de valor, para que otra persona la tenga a buen recaudo. Los escritores bíblicos y los escritores cristianos que los siguieron veían las verdades y el modo de vida cristianos como un gran tesoro, que había sido dejado a su cuidado y que debía ser transmitido intacto a la siguiente generación. Como se hizo notar antes (véase el capítulo siete), la mente moderna tiende a considerar el concepto de "tradición" de forma muy diferente: como un vestigio, algo no examinado, algo que probablemente necesita ser actualizado o, si no, ser descartado. Es "solo tradición". En contraste con esto, los primeros cristianos veían la tradición como la transmisión cuidadosa de su más grande tesoro, la vida en Cristo, y las enseñanzas que hacían que esa vida fuera posible. No podían ser verdaderamente fieles a Cristo a menos que pudieran entregar bien lo que habían recibido. No podían ser realmente fieles a Cristo, a menos que pudieran mantener y defender aquello que se les había encargado (véase 1 Tm 1:18; 6:14; 2 Tm 2:2; 4:1-5).

Hubo un tiempo en la historia del cristianismo en el que a las personas que querían estar seguras de que su propia lectura de la Escritura fuera correcta, se les habría indicado acudir a la tradición cristiana, especialmente a los Padres. Aquellos que tenían autoridad en el área de la interpretación bíblica se encontraban en la sucesión de los maestros cristianos, hombres dedicados a transmitir fielmente lo que habían recibido, conocidos como cristianos comprometidos y hombres santos, y que, en algunos casos, entregaron sus vidas por lo que creían. Era con los escritos de estos hombres que los cristianos comparaban sus propios pensamientos. Con todo y las diferencias en su lectura de la tradición, esto fue así para los protestantes —por lo menos para hombres como Lutero, Calvino y Wesley—, lo mismo que para los católicos y los ortodoxos. Sin embargo, en años más recientes ha habido una sustitución. Se supone que ahora la gente compara su interpretación de la Escritura con la de los especialistas bíblicos, sean cristianos o paganos, preferiblemente los más recientes. Tras esta sustitución en la autoridad interpretativa de la Escritura subyace un cambio adicional en la forma de entender la interpretación bíblica: un cambio en la mente cristiana, que es uno de los más significativos que han ocurrido en medio del pueblo cristiano en siglos recientes.

Los últimos capítulos presentaron la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres, que incluía un examen de las ideas y reflexiones de los especialistas bíblicos modernos. En este capítulo y el siguiente se compararán las perspectivas de los antiguos maestros de la tradición cristiana (los Padres) con los resultados de los capítulos previos. Si bien las perspectivas de los Padres de la Iglesia cristiana han estado presentes en los primeros capítulos, como se ve en las notas al pie y en las referencias ocasionales, estos dos capítulos las considerarán explícitamente, lo mismo que al resto de la tradición cristiana. Para un tema como el de los roles de hombres y mujeres, la tradición cristiana

puede ser tratada más fácilmente si es de una forma breve, pues la principal contribución que hace es subrayar y fortalecer los resultados del análisis de la Escritura. Es cierto que la tradición cristiana tiene más que decir sobre los roles de hombres y mujeres de lo que aparece explícitamente en la Escritura, pero no se desvía mucho de los esquemas principales de los roles tal como la Escritura los expone, ni les agrega mayor cosa.

Muchos han comentado que una de las principales ventajas de estudiar la tradición cristiana es la protección que da a los cristianos modernos contra las limitaciones de su propia época, cuando se ponen a leer la Escritura o a pensar sobre el cristianismo. El tema de los roles de hombres y mujeres es una de las áreas en que la tradición puede prestar ese servicio de manera óptima. Como señalamos en el último capítulo, nuestra época es muy rápida para juzgar que el condicionamiento cultural relativiza las contribuciones del pasado, pero, al mismo tiempo, no está tan dispuesta a aplicar la misma medida para juzgar los dogmas del presente. En contraste con eso, la tradición cristiana capta constantemente la distintividad del enfoque bíblico sobre los roles de hombres y mujeres, y transmite esa enseñanza bíblica de edad en edad y de una cultura a otra. El testimonio permanente de la tradición nos puede ayudar a ver más claramente de qué manera los puntos de vista de la actualidad influyen en una lectura del mensaje bíblico sobre los roles de hombres y mujeres.

¿Qué es la tradición?

"Tradición" (*parádosis*), tal como se explicó en el capítulo siete, significa el acto de "entregar", "transmitir" o, más literalmente, "confiar/depositar". En este capítulo y en el siguiente, la palabra se refiere a la transmisión de lo que Jesús y los apóstoles enseñaron. Hay tradición en la Escritura. La Escritura ve el mensaje básico del evangelio, propiamente dicho, como una cuestión de tradición (1 Co 15:1-5; 2 Ts 2:5; véase también Col 2:6-8; 1 Ts 2:13). También, ve la enseñanza básica sobre el modo de vida cristiano, incluyendo las costumbres sociales cristianas, como un asunto de tradición (1 Co 11:2, 23; 2 Ts 3:6; Rm 6:17; Flp 4:9). En un sentido muy real, todo el Nuevo Testamento podría ser considerado tradición. Los libros del Nuevo Testamento fueron transmitidos cuidadosamente, y su autoridad fue atestiguada por quienes los transmitieron.[2]

La tradición pasó de la Escritura a la Iglesia primitiva. La enseñanza de Jesús y los apóstoles fue transmitida de un maestro a otro.[3] En épocas posteriores, los grandes maestros de la tradición más temprana fueron llamados "Padres" de la Iglesia. Estos hombres eran pastores, más cómunmente obispos, pero también presbíteros o ancianos, algunos ordenados oficialmente y otros no ordenados. Eran hombres con un don reconocido de enseñanza, y de reconocida santidad de vida y doctrina probada. Por ser la clase de hombres que eran, y por la clase de enseñanza que impartían, los Padres eran vistos como hombres que enseñaban con gran autoridad, y cuyas opiniones, por lo tanto, eran de peso. Sin embargo, no todos tenían igual autoridad. Ignacio de Antioquía, Ireneo, Atanasio, Basilio, Ambrosio, Juan Crisóstomo y Agustín fueron claramente reconocidos por ser mayores autoridades que Atenágoras, Metodio, Lactancio y Dídimo. No obstante, todos los Padres fueron considerados como testigos de la verdadera tradición cristiana.

A veces, cuando la gente se refiere a la tradición cristiana, está aludiendo principalmente a los Padres, y solo de manera secundaria a la tradición cristiana posterior, si es que piensa en esta del todo. Sin embargo, hay un significado más amplio

de "tradición cristiana", que en el sentido bíblico de transmisión de la enseñanza. Lo que se transmitía en la tradición, en y mediante el kerygma y la enseñanza, era la presencia y la vida del Señor Jesús y la operación activa del Espíritu Santo. Los cristianos transmitían una relación viviente con Cristo. De modo que, en un sentido, la tradición se refiere a toda la historia cristiana: la historia del pueblo cristiano, que va siendo conducido por el Espíritu a través de muchas circunstancias, y que enseña su palabra en medio de muchos desafíos y nuevas situaciones.

Hay muchas perspectivas de cómo enfocar los escritos de la tradición cristiana. Los ortodoxos, los católicos y algunos protestantes reconocen una tradición cristiana confiable y autoritativa. La mayoría de los protestantes encuentran útil gran parte de la tradición cristiana, aunque no la vean como autoritativa. Sin embargo, hay una convergencia en torno a algunos de los aspectos más centrales de cómo entender la tradición. En primer lugar, los ortodoxos, los católicos y los protestantes concuerdan en que ningún escrito de la tradición iguala a la Escritura en autoridad.[4] Desde el punto de vista de algunos, la tradición podría ostentar la más alta autoridad, porque la ven como una transmisión de la revelación dada por los apóstoles, pero ningún individuo que escriba fuera del canon de la Escritura es igual en autoridad a la Escritura.[5]

En segundo lugar, ningún cristiano ortodoxo ve la tradición como sustituto de la Escritura. Más bien, los escritos de la tradición son vistos como una ayuda para entender la Escritura. Incluso, entre los teólogos católicos que mantienen que parte de la revelación cristiana fue preservada en la tradición pero que no está contenida en la Escritura,[6] hay un acuerdo claro de que el propósito primario de la tradición es ayudar en la interpretación de la misma.

Finalmente, para los ortodoxos, los católicos y los protestantes por igual, no todo lo que se encuentra en la historia cristiana o lo escrito por uno de los Padres es verdadera tradición, en el sentido de haber sido transmitido auténticamente por Jesús o los apóstoles. Primero, junto con la transmisión de la proclamación y la enseñanza cristianas básicas, está lo que podría llamarse una buena tradición cristiana humana. Los buenos cristianos en el pasado, como los buenos cristianos en la actualidad, han tenido que lidiar con nuevas circunstancias. Como resultado de esto, han encontrado nuevas visiones y nueva sabiduría, y han aprendido de los escritos y las experiencias de otros, incluso de no cristianos. Gran parte de esto se ha hecho con la ayuda, el discernimiento y aun la inspiración del Espíritu Santo. En segundo lugar, también hay error y corrupción en la tradición cristiana, en sentido general, y descuido para pasar fielmente la tradición cristiana en sentido estricto. Incluso los más grandes de los Padres cometieron errores e incurrieron en omisiones, y su enseñanza no está en el mismo nivel de autoridad que las Escrituras. De ahí que los escritos cristianos a lo largo de los siglos, y entre ellos los escritos patrísticos, tienen que ser discernidos y probados para encontrar los elementos confiables, y también para encontrar lo que en ellos hay de verdadera tradición, en el sentido pleno de una enseñanza fielmente transmitida a partir de Cristo y los apóstoles. Por la naturaleza de la tradición sobre los roles de hombres y mujeres, especialmente debido al consenso uniforme en cuestiones de rol social hasta los siglos más recientes, las diferencias teológicas entre grupos cristianos sobre cómo valorar la tradición no afectan los resultados del estudio. Estos capítulos pueden incursionar fácilmente dentro del campo definido por la convergencia de las principales posiciones teológicas cristianas.

Estos capítulos proveerán un breve examen de las fuentes de siglos más antiguos acerca de los roles de hombres y mujeres entre el pueblo cristiano, para luego considerar la historia adicional de esa tradición.[7] Cada capítulo cubrirá un área, en la enseñanza bíblica sobre estructura social básica, rastreando su origen hasta los Padres. El capítulo doce tratará de la relación del esposo y la esposa en la familia, en parte por su importancia intrínseca, y en parte porque constituye uno de los ejemplos más claros de una confirmación unánime de la Escritura dentro de la tradición. El capítulo trece tratará de la regla que establece que las autoridades gubernativas de la comunidad cristiana deben escogerse de entre los hombres de la comunidad. En el curso de estos dos capítulos se considerarán otros aspectos de la enseñanza de la tradición sobre los roles de hombres y mujeres, pero el énfasis estará sobre las dos áreas que se acaban de describir.

El orden familiar en la tradición

El Nuevo Testamento presenta una enseñanza clara y coherente sobrre la relación del esposo y la esposa. Esta relación puede resumirse como una relación de coparticipación mutua en la que la esposa está subordinada al esposo en aras de una mayor unidad. El esposo, como la principal autoridad gubernativa o cabeza de familia, tiene una responsabilidad de cuidar de su esposa, mientras que ella tiene una responsabilidad de subordinarse a él. Esta diferencia de roles se basa en una diferencia en sus áreas de responsabilidad. La responsabilidad primaria de la esposa se da dentro de la familia, mientras que la del esposo se orienta más a la vida más general del pueblo, tanto el pueblo cristiano como la sociedad secular. Toda esta enseñanza sobre la relación conyugal se coloca dentro del contexto de cómo dos cristianos, en este caso esposo y esposa, deben amarse el uno al otro como hermano y hermana en el Señor.

Esta enseñanza básica del Nuevo Testamento ha sido mantenida con evidente coherencia a lo largo de la mayor parte de la historia cristiana. Hoy en día muchos cristianos ya no aceptan el liderazgo del esposo en la familia, o siquiera la idea de que haya del todo diferencia alguna de roles. Pero en la tradición primitiva, la enseñanza del Nuevo Testamento fue puesta en práctica de un modo que indicaba un consenso unánime respecto a esta área. Se pueden leer exhortaciones a los maridos, que muestran que algunos, a menudo, no se estaban desempeñando como líderes en la familia de la manera en que teóricamente debían hacerlo. Sin embargo, no es posible encontrar ni siquiera la más mínima controversia en la tradición antigua respecto a quién debe ser el líder del hogar, ni mucho menos respecto a si debe *haber* un líder. Hay pocas áreas tan uniformes en la enseñanza cristiana primitiva, y menos áreas aún, mantenidas con la misma coherencia por tanto tiempo como esta; pues las primeras voces cristianas que abogaron por un enfoque diferente, solo se hicieron escuchar alrededor del siglo diecinueve. La siguiente serie de citas ilustra cuán consecuente era la enseñanza sobre la relación de marido y mujer entre los maestros cristianos antiguos.[8]

Los Padres Apostólicos

Los primeros testigos de la tradición, después del Nuevo Testamento, son los Padres Apostólicos, maestros ortodoxos que vivieron en un tiempo lo bastante cercano a los apóstoles como para haber sido enseñados por ellos personalmente. La manera en que los

Padres Apostólicos enseñan sobre los roles de hombres y mujeres es muy semejante a la de los escritores de las epístolas en el Nuevo Testamento. La tradición del "código del hogar" sigue viva en sus escritos, y aunque, en definitiva, la mayoría de estos no tratan de la vida familiar, con frecuencia sus exhortaciones generales sobre el modo de vida cristiano transmiten una enseñanza sobre las relaciones que es similar a la del Nuevo Testamento. Algunos ejemplos de dicha enseñanza se encuentran en la carta de Clemente Romano a los corintios (c. 95 d.C.). Al elogiar a los corintios por el buen orden que habían mostrado en el pasado, dice:

> …y mandabais a vuestras mujeres que cumplieran todos sus deberes en conciencia intachable, reverente y pura, amando del modo debido a sus maridos, y las enseñabais a trabajar religiosamente, fieles a la regla de la sumisión, en todo lo concerniente a su casa, guardando toda templanza. [o: ustedes les enseñaron a mantenerse en la regla de la obediencia, y a manejar los asuntos de su casa apropiadamente, con toda discreción]. (1 Clemente 1:3)[9]

Más adelante en su carta da Clemente la siguiente exhortación, instando a los corintios al buen orden:

> …enderecemos al bien a nuestras mujeres [o esposas]. [O: "Entrenemos a nuestras esposas en todo lo que es bueno".] Muestren estas la amable costumbre de su castidad; manifiesten la sincera voluntad de su mansedumbre; hagan patente, por medio del silencio, la moderación de su lengua. No practiquen la caridad llevadas de sus naturales inclinaciones, sino ofrézcanla santamente por igual a todos los que temen a Dios. (1 Clemente 21:7)[10]

Una de las epístolas que escribió Ignacio de Antioquía (107 d.C.), camino al martirio, iba dirigida a Policarpo de Esmirna, instruyéndolo en cómo ser el obispo de una comunidad cristiana. La carta evoca a las epístolas pastorales y contiene esta exhortación:

> Recomienda a mis hermanas que amen al Señor y que se contenten con sus maridos, en la carne y en el espíritu. Igualmente, predica a mis hermanos, en nombre de Jesucristo, *que amen a sus esposas como el Señor a la Iglesia.* …Respecto a los que se casan, esposos y esposas, conviene que celebren su enlace con conocimiento del obispo, a fin de que el casamiento sea conforme al Señor y no por solo deseo. Que todo se haga para honra de Dios. (Carta a Policarpo 5:1-2)[11]

Finalmente, Policarpo de Esmirna, discípulo del apóstol Juan y destinatario de la ya citada carta de Ignacio, hace una exhortación similar en una carta que escribió a los filipenses (probablemente al enviarles copias de las cartas de Ignacio [c. 107 d.C.]):

> Ahora bien, sabiendo como sabemos que, al modo que nada trajimos con nosotros al mundo, nada tampoco hemos de llevarnos, armémonos con las armas de la justicia y amaestrémonos los unos a los otros, ante todo a caminar en el mandamiento del Señor. Tratad luego de adoctrinar a vuestras mujeres en la fe que les ha sido dada, así como en la caridad y en la castidad: que muestren su cariño con toda verdad a sus

> propios maridos y, en cuanto a los demás, ámenlos a todos por igual en toda continencia; que eduquen a sus hijos en la disciplina del temor de Dios. (Carta a los Filipenses 4:1-2)[12]

Los escritos de Clemente, Ignacio y Policarpo proporcionan una visión de comunidades formadas en la clase de enseñanza dirigida a iglesias cristianas en tierras gentiles. Sus escritos expresan una preocupación tanto por la vida comunitaria como por las relaciones sólidas entre los cristianos. Sus exhortaciones a las diferentes categorías de personas muestran que estos escritores estaban interesados, no solo en las relaciones dentro del hogar (una impresión que a veces dejan los estudios de los códigos del hogar en el Nuevo Testamento), sino también en toda una gama de relaciones dentro y fuera de la comunidad cristiana. Su enseñanza sobre las relaciones es parte de la tradición de la enseñanza del Nuevo Testamento. La primera cita de Clemente es particularmente interesante, pues muestra que Clemente entendía que la esposa debía gobernar la casa. La segunda cita de Clemente y la cita de Policarpo son de interés, por su visión de que los maridos debían instruir a las esposas para que asumieran los roles que les correspondían. La cita de Ignacio, referente a obtener la aprobación del obispo para los matrimonios, indica que la comunidad cristiana proveía el tipo de apoyo que la familia o el clan proveían en el caso de Israel. Además, muestra la forma en que la primera comunidad cristiana veía el matrimonio como un elemento de la vida comunitaria, algo que era de interés para el pueblo cristiano como un todo.

Los Padres de los siglos segundo y tercero

Una segunda muestra de escritos cristianos antiguos puede proporcionar una descripción de la enseñanza cristiana sobre la vida familiar de alrededor del año 200 d.C., más o menos a la mitad del tiempo transcurrido entre los apóstoles y los grandes Padres del siglo cuarto. Dos maestros de la Escuela de Alejandría, Clemente de Alejandría y Orígenes, describen el hogar cristiano con todo detalle, por lo menos entre los cristianos de clase alta en Alejandría.[13] Al mismo tiempo, Tertuliano, el primer "teólogo" latino y presbítero en Cartago, en el norte de África, brinda una descripción del matrimonio cristiano en Occidente. Lo escrito por Clemente (m. hacia el 215 d.C.) es particularmente útil. El modo de vida cristiano es una preocupación central en su *Pedagogo* y sus *Strómata*, y el matrimonio y la vida familiar son objeto de un extenso tratamiento. Las siguientes citas contienen algunos de los pasajes más relevantes para este examen:

> …la virtud es la misma para el hombre que para la mujer. Porque si uno es el mismo Dios para los dos, también hay un único Pedagogo para ambos. Solo hay una Iglesia, una misma modestia, un mismo pudor: el alimento es común y común el vínculo matrimonial. La respiración, la vista, el oído, el conocimiento, la esperanza, la obediencia y el amor, todo es igual. Los que tienen en común la vida tienen también en común la gracia y la salvación; y, en común también, la virtud y la educación. (*El Pedagogo*, I, 4)[14]

> No decimos que la naturaleza de la mujer es la misma que la del hombre, pues ella es mujer. Porque, indudablemente, es razonable que alguna diferencia debiera existir entre ellos, en virtud de lo cual uno es hombre y la otra es mujer. Según esto, el embarazo y el dar a luz decimos que le pertenecen a la mujer en cuanto mujer y no en cuanto ser humano. Pero si no hubiera diferencia entre hombre y mujer, ambos harían y experimentarían las mismas cosas… Dado que entonces hay semejanza en lo tocante al alma, ella alcanzará la misma virtud; pero dado que hay diferencia en lo que respecta a la construcción peculiar del cuerpo, ella está destinada para la maternidad y el cuidado de la casa. (*Stromata*, IV, 8)[15]

> Las mujeres deben traer de la despensa, con sus propias manos, lo que necesitemos, y no es para ellas motivo de vergüenza ir al molino. Tampoco es deshonroso ocuparse de la comida para complacer al marido, ella que es esposa, guardiana y colaboradora. Y si sacude con brío el colchón,[*] ofrece bebida a su esposo cuando tiene sed y le sirve la comida, hará el ejercicio más decoroso en orden a una equilibrada salud. El Pedagogo acoge con agrado a la mujer que "extiende sus manos al huso, y sus manos tomaron la rueca. Alargó su mano al pobre, y extendió sus manos al menesteroso" (Pr. 31:19-20); imitando a Sara, no se avergüenza del más hermoso de los servicios: socorrer a los viajeros. A esta le dijo Abrahán: "Apresúrate y amasa tres medidas de harina candeal y haz el cocido al rescoldo, bajo las cenizas" (Gn. 18:6). Y Raquel, hija de Labán, dice la Escritura, "venía con el ganado de su padre" (Gn. 29:9). Y esto no es todo, sino que, mostrando su modestia, añade: "Porque apacentaba el ganado de su padre". (*El Pedagogo*, III, 10)[16]

> Pero es el mismo hombre y Señor quien hace nuevas la cosas antiguas, al no permitir ya varios matrimonios (porque en aquel tiempo Dios lo requirió cuando los hombres tenían que crecer y multiplicarse), y al enseñar un único matrimonio con el fin de procrear a los hijos y atender los asuntos domésticos, para cuyo propósito la mujer fue dada como "ayuda". (*Stromata*, III, 12)[17]

> "Que el marido dé a la esposa lo que le corresponde e igualmente también la esposa al marido". Cumpliendo con esta delegación ella es una ayudadora en la casa y en la fe cristiana. (*Stromata*, III, 15)[18]

En Orígenes (m. hacia el 255 d.C.), el estudio sobre hombres y mujeres en la vida familiar es más incidental. Con todo, sí adopta un enfoque muy similar al de Clemente, como lo muestra la siguiente cita:

> "Sara permanecía escuchando a la entrada de la tienda detrás de Abrahán". Que estos ejemplos de los patriarcas puedan instruir a las mujeres; que las mujeres puedan, digo yo, seguir a sus esposos. No fue escrito sin propósito que Sara permanecía detrás de Abrahán: esto es para mostrar que si el hombre está de primero para recibir al Señor, la mujer debe seguir. Deseo decir que la mujer debe seguirlo cuando ve que el esposo se adhiere al Señor. (*Hom. in Gen*. IV, 4)[19]

---

[*] O "si se levanta de la cama" (en la versión ofrecida por el autor). [Nota del Traductor].

La primera cita de Clemente de Alejandría es una de las manifestaciones más fuertes del principio de que el hombre y la mujer son iguales en los aspectos más importantes. Este enunciado tomado del *Pedagogo* es la explicación de Clemente acerca del "ni macho ni hembra" de Ga 3:28. Hombres y mujeres tienen un destino común, y su estatus y sus capacidades espirituales pueden ser iguales. Aunque Clemente concretamente explica la relación del hombre y la mujer desde un punto de vista del siglo segundo, es un testigo claro de que la enseñanza básica de Pablo sobre la unidad de ambos en Cristo siguió siendo importante un siglo después de la muerte del último apóstol. Con todo, Clemente también tomó en serio las diferencias de roles. La mujer debía subordinarse al hombre, especialmente en la familia, como ayuda de su marido. Su esfera era el hogar, y ahí ella era esencial para su esposo, tanto en la maternidad como en la administración de la casa. La visión de Orígenes es básicamente la misma. Para él, el hombre y la mujer son iguales, pero el esposo es la cabeza. Su responsabilidad es liderar a la familia en la oración, instruirla en la recta doctrina y dirigirla en la vida diaria. De este modo, el hogar cristiano de Alejandría de alrededor del año 200 d. C. se proyecta con los mismos contornos de las familias cristianas descritas por los Padres Apostólicos.

Tertuliano (m. *circa* 220 d.C.), presbítero y maestro en Cartago, ha sido llamado el primer teólogo latino, por ser el primer escritor cristiano importante que escribe en latín (la iglesia romana todavía estaba usando el griego en esos tiempos), y desempeñó un papel decisivo en el desarrollo del latín como lengua de la enseñanza cristiana. Hacia el final de su vida cayó bajo la influencia del montanismo, lo que, en su caso, implicó un creciente rigorismo en el abordaje de varias cuestiones de la vida cristiana. Por lo tanto no es fácil dar una interpretación equilibrada de Tertuliano, que permita proponerlo como un representante sólido de la enseñanza cristiana sobre la vida familiar.[20] Aun así, su obra ofrece, de hecho, una cierta cantidad de material descriptivo de cómo se vivía la vida en familia en la Iglesia del norte de África. La siguiente cita ilustra el enfoque de Tertuliano sobre el matrimonio en su período premontanista:

> ¿Cómo podemos estar a la altura de la tarea de cantar la felicidad de un matrimonio que la Iglesia une, la Eucaristía confirma, la bendición consagra, los ángeles proclaman, el Padre ratifica? Ni siquiera en el mundo se casan los hijos correcta y apropiadamente sin el consentimiento del padre. ¿Cuál es el vínculo de dos creyentes con una esperanza, una disciplina, un servicio? Son hermanos, son consiervos; no hay separación ni en espíritu ni en carne. Son verdaderamente dos en una sola carne; donde hay una sola carne hay también un solo espíritu. Juntos oran, trabajan, ayunan, enseñándose, exhortándose, apoyándose mutuamente. Juntos en la Iglesia de Dios, en el banquete de Dios, en ansiedades, en persecuciones, en alegrías; ninguno oculta nada al otro, ni le evita o le es desagradable; voluntariamente se visita al enfermo y se socorre al pobre; limosnas, sin pensarlo dos veces, sacrificios, sin vacilación, celo cotidiano, sin obstáculo; no hay saludo apresurado, no hay felicitación tibia, no se calla la bendición; entre ellos cantan salmos e himnos, y se instan mutuamente a cantar mejor para Dios. Cuando los ve y los escucha, Cristo se alegra y les envía su paz; donde están los dos, allí también está él, y no hay mal. (*Ad uxorem* II, 9)[21]

Esta es una descripción notable de amor y armonía en un hogar cristiano. A Tertuliano se lo ha calificado de misógino por razones que serán consideradas en el capítulo siguiente, pero parece haber estado felizmente casado y un esposo amoroso, respetuoso con su mujer. Para él la vida matrimonial es coparticipación, no solo en los aspectos materiales de la vida diaria, sino también en el servicio cristiano que se lleva a cabo en toda la casa. Al mismo tiempo, Tertuliano ve al hombre como la cabeza del hogar y, además, como el que se preocupa principalmente por todo lo que ocurre fuera de este.[22]

Los Padres del siglo cuarto

El siglo cuarto es la gran época de la enseñanza cristiana patrística. En su gran mayoría, los reformadores protestantes, lo mismo que las autoridades católicas y ortodoxas, han considerado a los principales escritores de ese siglo como los maestros cristianos más importantes después de los apóstoles. Del extenso material de este siglo, Ambrosio, Juan Crisóstomo y Agustín proveen una buena descripción de la enseñanza sobre la casa familiar cristiana del siglo cuarto, tanto de Oriente como de Occidente.[23]

Ambrosio (m. 397), obispo de Milán, fue el gran líder del cristianismo occidental en su época, y uno de los maestros de mayor autoridad en la Iglesia de Occidente. Las citas que siguen ilustran su visión de las relaciones del esposo y la esposa:

> La gracia no es solo para los hombres, como si la mujer estuviera ajena a la santificación; y la naturaleza de los dos sexos es distinta, para que los cuerpos no se confundan en la procreación. Los hombres tienen sus tareas, y las mujeres tienen las funciones precisas de su sexo. La generación de la sucesión humana pertenece a las mujeres; es imposible para el hombre. (*De Cain et Abel* I, 10, 46)[24]

> La mujer debe respetar a su marido, no ser su esclava; ella consiente ser gobernada, no ser forzada. Aquella a quien le sienta bien un yugo no es apta para el yugo del matrimonio. En cuanto al hombre, debe guiar a su esposa como un piloto, honrarla como a su compañera en la vida, compartir con ella como su coheredera en la gracia. (*Ep.* LXIII, 79)[25]

> Qué grande es el poder del matrimonio, que el más fuerte también está al servicio del otro. (*De viduis* 13, 79)[26]

La mayor parte de la enseñanza de Ambrosio sobre el papel de las mujeres surge en el contexto de su enseñanza acerca de la virginidad; pero, como lo indican las citas anteriores, sus escritos también contienen instrucciones básicas sobre el matrimonio. Muestran que los hogares cristianos del siglo cuarto estaban formados según los mismos principios que los del año 200 d.C. y del período del Nuevo Testamento. Claramente, el esposo es la cabeza de la familia pero, al mismo tiempo, la esposa es su compañera en la vida diaria y en las cuestiones espirituales. La mujer se subordina libremente a su marido. El hombre y la mujer, por igual, tienen sus diferentes responsabilidades dentro de la familia y, por lo tanto, también en otras áreas.

Juan Crisóstomo (m. 407), presbítero de Antioquía que luego fue obispo de Constantinopla, era contemporáneo cercano de Ambrosio. Sus escritos contienen una descripción correspondiente de la vida familiar en la Iglesia de Oriente. Crisóstomo predicó más a menudo que Ambrosio sobre la vida en la familia; por eso hay en sus escritos una descripción un tanto más completa de su pensamiento en esta área. Las citas siguientes son típicas de su enfoque:

> Y para que no solo en las ciudades, sino también en cada familia pudiera haber mayor unanimidad, Él honró al hombre con gobierno y superioridad; a la mujer, por otra parte, la armó con deseo, y, además, el don de la procreación de los hijos se lo encomendó en común a ambos. Y, junto con esto, les proveyó también otras cosas aptas para ponerse de acuerdo en amor: ni encargándole todo al hombre ni todo a la mujer sino "asignando también estas cosas a cada uno por separado"; a ella, encomendándole el hogar, y a él, el mercado; a él, el trabajo del alimento, porque él cultiva la tierra; a ella, el del vestido, porque el telar y la rueca son de la mujer. (*Homilía XXXIV sobre 1 Corintios*)[27]

> Puesto que nuestras vidas se componen de dos clases de asuntos, públicos y privados, el Señor ha dividido la tarea entre el hombre y la mujer: a ella le ha asignado la responsabilidad del hogar, mientras que al hombre se le han asignado los asuntos de estado, todos los asuntos que se llevan a cabo en público: juicios, consultas, órdenes del ejército y todo el resto. (*Quales ducendae sint uxores*)[28]

> Más aún, a fin de que una pudiera someterse y el otro gobernar (porque idéntico honor a menudo tiende a provocar peleas), no permitió que fuera una democracia, sino una monarquía; y, al igual que en un ejército, este orden se puede ver en cada familia. En el rango de monarca, por ejemplo, está el marido; pero en el rango de teniente y general, la esposa; y a los hijos también se les asigna una tercera posición en el mando. Luego, después de estos, un cuarto orden, el de los siervos. Porque estos también ejercen gobierno sobre sus inferiores, y entre ellos con frecuencia alguno es puesto sobre todo, manteniendo por siempre el puesto del amo pero todavía como siervo. Y junto con esto, nuevamente, otro mandato, y entre los hijos mismos, nuevamente otro, según sus edades y según su sexo; ya que entre los hijos, la mujer no posee igual influencia. Y en todas partes ha hecho Dios gobiernos a poca distancia entre sí y bien juntos, a fin de que todos pudieran mantenerse en concordia y muy buen orden. Por lo tanto, incluso antes de que la humanidad llegara a ser una multitud, cuando solo existían los dos primeros, Él le ordenó a él gobernar y a ella obedecer. Y con el fin, de nuevo, de que él no la despreciara como inferior y se separara de ella, vean cómo la honró, y los hizo uno solo, e incluso antes de crearla a ella. (*Homilía XXXIV sobre 1 Corintios*)[29]

> La esposa es una segunda autoridad; entonces, que no exija igual honor, porque está bajo la cabeza; que tampoco él la desprecie por estar en sujeción, pues ella es el cuerpo, y si la cabeza misma desprecia al cuerpo también perecerá. Entonces, que él introduzca el amor como contrapeso a la obediencia, como ocurre con la cabeza y el cuerpo, de modo que el cuerpo cede las manos, los pies y todo el resto de los

> miembros para el servicio, mientras la cabeza provee para el cuerpo, conteniendo todo sentimiento en sí misma. Nada puede ser mejor que esta unión… De ese modo él pone a una en sujeción y al otro en autoridad, a fin de que haya paz; pues donde hay igualdad de rango nunca puede haber paz; ni donde una casa es una democracia, ni donde todos son gobernantes; sino que el poder de gobierno debe por necesidad ser uno. (*Homilía XX sobre Efesios*)[30]

> Ustedes han visto la medida de la obediencia; escuchen también el mensaje del amor. ¿Quisieras que tu esposa fuera obediente a ti como la Iglesia es a Cristo? Toma entonces el mismo cuidado providente por ella, como Cristo lo hace por la Iglesia. Sí, incluso si llegara a ser necesario que dieras tu vida por ella, sí, y ser cortado en diez mil pedazos, sí, y soportar y experimentar cualquier sufrimiento: no te rehúses. Aunque tuvieras que pasar por todo esto, incluso así no habrás hecho, no, ni siquiera entonces, nada como Cristo… Porque no hay nada más absoluto que estas cadenas, y especialmente para marido y mujer. A un siervo, ciertamente, se le podrá, quizás, obligar por miedo; pero no, ni siquiera a él, pues pronto huirá y se habrá ido. Pero a la que ha compartido tu vida, a la madre de tus hijos, al fundamento de toda tu alegría nunca debes atarla con miedo ni amenazas, sino con amor y buena disposición. Pues, ¿qué clase de unión es aquella en la que la esposa tiembla ante el marido? (*Homilía XX sobre Efesios*)[31]

Juan Crisóstomo ofrece una descripción clara de la relación del esposo y la esposa en la familia. Hombres y mujeres fueron creados por Dios para diferentes tareas y áreas de responsabilidad. De no ser este el caso, habría una competencia malsana entre ellos, y una tendencia en los hombres a despreciar a las mujeres. Fueron hechos para necesitarse el uno al otro. La esposa sirve como la administradora de la casa y como la segunda en el liderazgo. Como lo enseñó Pablo en sus espístolas, el esposo es el líder principal, y su esposa debe subordinarse a él. La esposa debe estar subordinada, sin embargo, no de manera servil, sino voluntariamente, como igual. El esposo honra a su esposa y la cuida, apoyándose en ella como parte de sí mismo. Con su ayuda, él puede cuidar de su propia responsabilidad: la esfera pública. Juntos forman una pequeña célula de la comunidad cristiana, pues "una casa es una pequeña iglesia" en la que Dios es adorado y servido.[32]

Agustín (m. 431) completa la visión de la vida familiar cristiana en la Iglesia del siglo cuarto. Fue obispo de Hipona, en el norte de África, y la figura de mayor influencia en la enseñanza cristiana occidental en épocas siguientes. Aunque su exposición de la vida familiar no es tan extensa como la del Crisóstomo, hay suficiente material para tener una visión adecuada:

> Porque están unidos mutuamente, lado a lado, los que caminan juntos y se ven juntos al caminar. Luego viene la conexión de la convivencia en los hijos, que es la única digna de fruto, no la de la unión de lo masculino y lo femenino, sino la de la relación sexual. Pues sería posible que existiera en cada sexo, incluso sin relación sexual, una cierta unión amigable y verdadera de uno que gobierna, y del otro que obedece. (*De bono conjugale* I, 1)[33]

> Tú, oh Madre Iglesia, instruyes puerilmente a los niños. Enseñas a los más jóvenes con fortaleza y a los ancianos con serenidad, y a cada uno lo enseñas no solo según la madurez de sus años sino también la madurez de su entendimiento. Sometes la esposa a su marido en casta y fiel obediencia, no para la satisfacción de la lujuria, sino para la propagación de los hijos y que el vínculo de la familia pueda ser preservado. Haces al esposo cabeza de la esposa, no para el abuso del sexo más pacífico, sino porque esta es la ley del amor sincero. Sometes los hijos a los padres para que estos puedan servir a aquellos libremente, y das a los padres un dominio amoroso sobre sus hijos. (*De moribus ecclesiae catholicae* I, XXX, 63)[34]

Agustín es un maestro controversial en esta área, por sus opiniones sobre el sexo y por los varios debates posteriores acerca del efecto de esas opiniones en la enseñanza cristiana occidental. Sin embargo, su visión de la vida familiar no es particularmente controvertida, al menos no de una manera que difiera significativamente de otros Padres, y agrega poca novedad a la descripción surgida hasta ahora. Más que la mayoría de los Padres, Agustín hace énfasis en la idea de que la mujer fue presentada al hombre como una ayuda para la reproducción. Aún así, no sostiene que la mujer, por lo tanto, no tenga un propósito fuera del matrimonio, pues creía que la virginidad consagrada provee una mejor oportunidad para ella. La característica más importante de la vida de la mujer viene de lo que ella es como ser humano y como cristiana. Como mujer, sin embargo, fue creada para la maternidad, y su esfera de operación está dentro de la familia. Debe subordinarse al marido, y él debe gobernar sobre ella y cuidar de ella. Cada uno tiene su propia esfera de responsabilidad en sus respectivas tareas.

La enseñanza de los Padres de la Iglesia antigua sobre la vida familiar es notablemente uniforme. Podría ser vista como una extensión y un comentario de los textos bíblicos del Nuevo Testamento. Algunos Padres son mucho más claros respecto a las diferentes esferas de responsabilidad que suyacen en las diferencias de roles, pero esas diferentes esferas también son evidentes en la Escritura. Los Padres nos muestran que los primeros cristianos tenían un modo de vida particular, que era notorio, especialmente, en su vida familiar. Estos cristianos no eran como sus vecinos paganos, y no pretendían serlo.

En ciertas formas, la enseñanza patrística no es particularmente interesante en su examen de la vida familiar. Cobra mayor interés cuando los Padres procuran exponer las diferencias entre hombres y mujeres y tratan de proveer una explicación de la importancia de esas diferencias. También se torna más interesante cuando los Padres tratan de formular el significado de la relación sexual en la vida cristiana. Pero la enseñanza patrística sobre los roles de hombres y mujeres en la vida familiar no tiene la misma variedad o la misma tendencia a desarrollar más lo que está en la Escritura. La razón de esto no es difícil de encontrar. Muchos Padres fueron hombres educados, que pensaban seriamente en las razones del enfoque cristiano en diversas áreas, y que sentían una necesidad de defender al cristianismo contra sus críticos. Por lo tanto desarrollaron "teologías" de las diferencias entre hombres y mujeres, así como del sexo. Sin embargo, en sus instrucciones sobre la vida familiar y los roles de hombres y mujeres, los Padres se veían más como pastores, dedicados a transmitir una tradición recibida de las Escrituras. Esta tradición no era controvertida entre los cristianos, aun cuando era significativamente diferente de la práctica de sus vecinos paganos. Tampoco difería entre cristianos de un

país a otro, o de cultura a cultura. En síntesis, la enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres en la familia y en la casa es uno de los mejores ejemplos disponibles de una transmisión coherente y fiel de la tradición cristiana.

La tradición pospatrística

Adentrarse más en la historia para seguir reconstruyendo e ilustrando la enseñanza cristiana sobre los roles del esposo y la esposa excedería el alcance de este libro y agregaría poco al punto básico. Hasta el siglo diecinueve hubo una enseñanza continua sobre la igualdad de estatus espiritual del hombre y la mujer en Cristo, el liderazgo del hombre en la familia y las diferentes esferas de responsabilidad del esposo y la esposa. Los católicos, los ortodoxos, los principales reformadores, el movimiento evangélico… todos estaban de acuerdo en este punto.[35] Todos los cristianos veían una enseñanza clara en la Escritura, apoyada sin ambigüedad en los Padres, aun cuando pudieran no vivir bien ese compromiso.

En años recientes, el enfoque cristiano de la vida familiar no es tanto que se ha derrumbado como que se ha desvanecido. En las etapas tempranas de este proceso a menudo hubo protestas vigorosas de parte de líderes cristianos. La siguiente cita de un líder de Iglesia en la época moderna, en este caso Pío XI, ilustra la clase de intentos que algunos líderes cristianos han hecho por reafirmar el enfoque cristiano de la vida familiar, en medio de las corrientes sociales del mundo moderno:

> Finalmente, robustecida la sociedad doméstica con el vínculo de esta caridad, es necesario que en ella florezca lo que San Agustín llamaba jerarquía del amor, la cual abraza tanto la primacía del varón sobre la mujer y los hijos como la diligente sumisión de la mujer y su rendida obediencia, recomendada por el Apóstol con estas palabras: "Las casadas estén sujetas a sus maridos, como al Señor; porque el hombre es cabeza de la mujer, así como Cristo es cabeza de la Iglesia" (Efesios 5:23).
>
> Tal sumisión no niega ni quita la libertad que en pleno derecho compete a la mujer, así por su dignidad de persona humana como por sus nobilísimas funciones de esposa, madre y compañera, ni la obliga a dar satisfacción a cualesquiera gustos del marido, no muy conformes quizá con la razón o la dignidad de esposa, ni, finalmente, enseña que se haya de equiparar la esposa con aquellas personas que en derecho se llaman menores y a las que por falta de madurez de juicio o por desconocimiento de los asuntos humanos no se les suele conceder el ejercicio de sus derechos, sino que, por lo contrario, prohíbe aquella exagerada licencia, que no se cuida del bien de la familia, prohíbe que en este cuerpo de la familia se separe el corazón de la cabeza, con grandísimo detrimento del conjunto y con próximo peligro de ruina, pues si el varón es la cabeza, la mujer es el corazón, y como aquél tiene el principado del gobierno, esta puede y debe reclamar para sí, como cosa que le pertenece, el principado del amor.
>
> El grado y modo de tal sumisión de la mujer al marido puede variar según las varias condiciones de las personas, de los lugares y de los tiempos; más aún, si el

> marido faltase a sus deberes, debe la mujer hacer sus veces en la dirección de la familia. Pero tocar o destruir la misma estructura familiar y su ley fundamental, establecida y confirmada por Dios, no es lícito en tiempo alguno ni en ninguna parte.
>
> Sobre el orden que debe guardarse entre el marido y la mujer, sabiamente enseña nuestro predecesor León XIII, de f. m., en su ya citada Encíclica acerca del matrimonio cristiano: "El varón es el jefe de la familia y cabeza de la mujer, la cual, sin embargo, puesto que es carne de su carne y hueso de sus huesos, debe someterse y obedecer al marido, no a modo de esclava, sino de compañera, es decir, de tal modo que a su obediencia no le falte ni honestidad ni dignidad. En el que preside y en la que obedece, puesto que el uno representa a Cristo y la otra a la Iglesia, sea siempre la caridad divina la reguladora de sus deberes".[36]

Esta cita va en paralelo a declaraciones similares de líderes de otras tradiciones cristianas.

Más adelante en este libro vamos a considerar las razones por las que las corrientes sociales del mundo moderno actúan en contra del enfoque de la vida familiar que se enseña en las Escrituras y que es transmitido por los Padres. Por ahora es suficiente advertir que hay pocos casos en que sea más claro que un cambio en este enfoque implica un abandono de la tradición cristiana, y no solo de la tradición sino también de cualquier fuente de enseñanza autoritativa que pueda exigir algo de un cristiano.

CAPÍTULO TRECE

La tradición cristiana: el gobierno de la comunidad

EL CAPÍTULO ANTERIOR consistió en una presentación sencilla de la enseñanza patrística sobre los roles de hombres y mujeres en la vida familiar. Se demostró que la tradición cristiana confirma la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el tema. La presentacion fue sencilla, sobre todo porque la cuestión de ningún modo era controversial en la enseñanza de los primeros cristianos. Sin embargo, el tema en este capítulo —el gobierno de la comunidad— es un asunto algo diferente. El gobierno de la comunidad fue una cuestión de cierta controversia en el tiempo de los Padres. Ningún Padre dentro de la ortodoxia abogó nunca por que las mujeres estuvieran entre los gobernantes de la comunidad cristiana (ancianos u obispos), pero algunas sectas heterodoxas sí mantenían esa posición. Además, hubo cierta falta de claridad con respecto al lugar de las diaconisas en el liderazgo general de la comunidad cristiana. Sin embargo, la actual controversia en torno a esta cuestión es todavía más significativa. Hoy en día, la ordenación de la mujer se ha convertido en una preocupación central en varias Iglesias, y en la controversia, que en ocasiones es furiosa, se hace un uso frecuente y extenso de los materiales patrísticos y de otros materiales tradicionales. Por lo tanto esta es un área importante, en la que hay que considerar muchas cuestiones relacionadas con la tradición y con lo que podría considerarse un argumento basado en esta.

El interés en este capítulo es específico. No se pretende hacer una presentación general de cómo la época patrística concebía el servicio y el liderazgo femenino en la comunidad cristiana. Puesto que el capítulo cinco se apoyó fuertemente en fuentes patrísticas para describir el enfoque cristiano de los primeros siglos en esta área, dicho material no se repetirá aquí. Nos limitaremos únicamente a investigar la convicción de los primeros maestros cristianos de que escoger de entre los hombres a los gobernantes de la comunidad cristiana (ancianos-presbíteros, sacerdotes, obispos) era una práctica basada en la enseñanza y la tradición cristiana, cuyo origen era la enseñanza de Cristo y los apóstoles. En esta presentación se corre el riesgo de que los Padres parezcan negativos respecto al servicio y al liderazgo de las mujeres en la comunidad cristiana. Sin embargo, realmente es al contrario. La época patrística fue un período muy importante de servicio activo de las mujeres en la comunidad cristiana. Las viudas y las diaconisas, y, más adelante, un gran número de mujeres en el movimiento monástico, tomaron parte activa en el servicio comunitario así como en el servicio de cuidar de las personas; esto se dio bastante más en este período que en muchos otros que siguieron. No obstante, las mujeres no asumieron ningún papel en el gobierno general del pueblo cristiano, debido a una comprensión consciente, teológica, de lo que era apropiado para las mujeres y apropiado para los hombres.

La evidencia de puestos de gobierno

La principal evidencia a favor del punto de vista de que las mujeres no ocupaban un puesto de "ancianos" o gobernantes en la comunidad cristiana es la presentación positiva en las fuentes históricas de los roles que realmente asumían los hombres y las mujeres. Los ancianos eran hombres, y toda la literatura patrística acerca de los ancianos da a entender, cuando no lo declara explícitamente, que este puesto lo ocupaban solo hombres. Hay descripciones de liderazgo de las mujeres, pero cuando ese liderazgo se expresa en puestos reconocidos en la comunidad, los puestos son de diaconisas, o de viudas con responsabilidades especiales. Ese es su "rango eclesiástico", y no ejercen un papel de gobierno sobre la comunidad entera, ni siquiera sobre subgrupos de la comunidad (a menos que sea, como en el caso de las superioras monásticas, sobre subgrupos solo de mujeres). La literatura patrística contiene suficiente material respecto al papel de los ancianos, las diaconisas y las viudas, y en ese material se establecen claramente diferentes roles para hombres y mujeres en el liderazgo de la comunidad cristiana. Esto fue presentado en forma completa en el capítulo cinco.

La segunda clase más importante de evidencia de que no había mujeres gobernantes en ninguna comunidad cristiana es que hasta el siglo diecinueve no se dio ningún caso comprobado de una mujer que ocupara ese puesto en una comunidad cristiana ortodoxa. Las descripciones indican, no solo que los puestos de liderazgo en la comunidad se estructuraban según diferencias de sexo (siendo escogidos entre los hombres los que ejercían las funciones de gobierno), sino también que no hay en el registro histórico ningún caso establecido de una mujer que ejerciera un cargo gubernativo. Rara vez se dan algunos casos en los que la evidencia literaria podría ser interpretada como si admitiera la posibilidad de mujeres "ancianos", pero la posibilidad es siempre dudosa, y los casos son tan poco comunes que no bastan juntos para argumentar seriamente a favor de un posible fenómeno de este tipo. Se trata, sencillamente, del tipo de casos de ambigüedad que son de esperar en las fuentes literarias. La ausencia de un único caso, claramente constatado, es importante de considerar, pues no sería del todo irrazonable encontrar una excepción a la regla; pero no hay ninguna excepción que pueda ser claramente demostrada. Evidentemente, hubo mujeres presbíteros y obispos en algunas sectas consideradas cismáticas o heréticas. También hubo problemas para entender las responsabilidades y funciones de las diaconisas, y más tarde, de ciertas abadesas. La diversidad entre las sectas, y las cuestiones concernientes a las funciones de diaconisas y abadesas, hacen que esta área sea más compleja que el estudio de los roles de hombres y mujeres en la familia. No obstante, no hay ningún caso de una mujer cristiana, ortodoxa en la fe, que fuera gobernante u obispo.

Hay todavía una tercera categoría de evidencia que confirma las dos primeras, y que resalta el hecho de que la ausencia de mujeres gobernantes u obispos no fue algo accidental. Hay registros de un número significativo de enunciados que enseñan que las mujeres no tenían permitido ser gobernantes en la comunidad cristiana. Los Padres, con cierta constancia, enseñaron esta postura con razones fundamentadas en la enseñanza cristiana. La literatura que contiene legislación canónica tiene también una cantidad de regulaciones explícitas, contrarias a permitir que las mujeres sirvan como gobernantes. Este tercer tipo de evidencia será el foco de interés de este capítulo. Estos escritos le dan mayor autoridad al punto de vista de que la presentación positiva sobre los roles de

anciano y diaconisa que se dio en el capítulo cinco no fue meramente un accidente, sino algo fundamentado en la visión de los roles de hombres y mujeres, mantenida por la Iglesia antigua y por aquellos que enseñaban en la Iglesia con autoridad.

El interés en este capítulo se centra en el gobierno de la comunidad cristiana. El análisis puede complicarse, sin embargo, debido al cambio significativo en la terminología usada para describir a los ancianos, que ocurrió entre el período del Nuevo Testamento y el fin de la época patrística. A fines del siglo segundo los obispos comenzaron a ser llamados "sacerdotes", y con el paso del tiempo este término se amplió hasta incluir a los ancianos y presbíteros.[1] El cambio parece haber correspondido a un mayor interés en los asuntos rituales y ceremoniales, aunque las razones de la variación no son relevantes para este análisis. Sin embargo, debido en parte al cambio de terminología, muchos cristianos hoy en día entienden el liderazgo de su Iglesia como un asunto principalmente ritual. A consecuencia de esto, no igualan "el sacerdocio" con una función de gobierno entre los cristianos. De hecho, en algunas Iglesias hay sacerdotes que solo desempeñan funciones rituales, y es común que no tomen una parte activa en el gobierno de aquellos a quienes sirven ritual o sacramentalmente. Sin embargo, para nuestros propósitos, es importante entender que en el período patrístico, aunque la terminología comenzaba a cambiar, no existía la misma distinción que se encuentra con frecuencia hoy en dia entre el ministerio sacramental y el ministerio pastoral o gubernativo. La Iglesia del período patrístico consideraba que la cabeza o cabezas (el obispo o los presbíteros) de la comunidad cristiana eran las personas apropiadas para presidir en los actos y funciones oficiales de la comunidad, tal como la asamblea comunitaria en la que se celebraba la Eucaristía, el recibimiento a los nuevos miembros y la disciplina penitencial. En otras palabras, el sacerdote era o el presbítero o el obispo, y los cánones y la enseñanza sobre el sacerdocio se refieren a los que son ancianos o líderes de la comunidad cristiana.

Los escritos de los Padres

La primera categoría de materiales que enseñan claramente que las mujeres no deben ejercer funciones gubernativas en la comunidad cristiana se encuentra en los escritos de los Padres. Los primeros escritores en lidiar con este tema son Tertuliano y Orígenes. Tertuliano, tanto en su período católico como en el semimontanista, excluye a las mujeres de las funciones gubernativas en la comunidad cristiana:

> Deseamos considerar si los preceptos acerca de la disciplina eclesiástica para la mujer también obligan a las vírgenes. No le es permitido a la mujer hablar en la iglesia, tampoco enseñar, bautizar, presentar la ofrenda, ni pretender tener ninguna clase de función reservada al hombre, por no decir nada del oficio sacerdotal (*sacerdotalis officii sortem sibi vindicare*). Queremos indagar, sin embargo, si algo de lo anterior puede permitírseles a las vírgenes. La respuesta es clara: ¡Por supuesto que no! (*De virginibus velandis*, 9, 1)[2]

Igualmente Orígenes, también, habla en contra de permitir que las mujeres enseñen en la Iglesia:

> Las viudas han merecido honor eclesiástico, porque lavan los pies de los santos mediante la palabra de la enseñanza espiritual; no lavan, sin embargo, los pies de hombres santos, sino de mujeres santas. Porque no está permitido a las mujeres que enseñen o gobiernen sobre el hombre. Él desea que la mujer enseñe el bien, entrenando a las jóvenes en la pureza, pero no a los hombres jóvenes; porque es impropio que una mujer sea la maestra de un hombre. (*Homilías sobre Isaías* 6, 3)[3]

Firmiliano (m. 268), obispo de Cesarea de Capadocia, quien fuera famoso y de autoridad reconocida en su siglo, objeta, de igual manera, que la mujer presida la Eucaristía y el bautismo.[4]

La literatura más importante es del siglo cuarto, que fue la época de los grandes Padres y también el período después de las persecuciones, cuando los escritos cristianos son más abundantes que lo que habían sido anteriormente. El *Panarion*, una obra de Epifanio, obispo de Salamina (m. 403), es una clasificación de todas las herejías conocidas por el autor y sus argumentos contra ellas.[5] Contiene material acerca de las primeras sectas cristianas, sin el cual serían desconocidas. Hay dos categorías de estas herejías relevantes para este estudio. La primera es la herejía cuadragésimo novena, que abarca a un conjunto de sectas que parecen haber tenido ascendencia montanista (quintilianistas, priscilianistas, catafrigios). Según Epifanio, tenían mujeres obispos y sacerdotisas, y como justificación, apelaban a Ga 3:28 (¡!). Para Epifanio, esto era inaceptable, igual que tiempo después lo fue para Agustín y Juan Damasceno, quienes al parecer obtuvieron de él su información sobre estas sectas. Su examen sobre los coliridianos (herejía septuagésimo novena) es aún más interesante. Los coliridianos, según parece, eran una secta que daba honor divino a María y en la que las mujeres eran importantes en el liderazgo general. Formaban una secta que, de diversas maneras, parece haber distorsionado los roles de hombres y mujeres, distorsión que se reflejaba tanto en la forma de ver a María como en la forma de ver el liderazgo comunitario. Al argumentar contra esta secta, Epifanio afirma lo siguiente con respecto al liderazgo femenino de la comunidad cristiana:

> Pero cuando llegamos al Nuevo Testamento, si se dice que el sacerdocio es un encargo para mujeres, o si hubiera un canon en particular que permitiera a las mujeres presidir en la Iglesia, a nadie más que a María se le debería haber otorgado el oficio de sacerdote. Pero un honor tan grande le fue retenido, aunque de su vientre y su seno sacó ella al Rey de todos los hombres, al Dios Celestial, al Hijo de Dios. Su vientre había sido preparado, por la singular bondad de Dios, para el gran misterio, como templo o morada de la Encarnación del Verbo Divino. (*Panarion* 79, 3, 14)[6]

En otro pasaje, Epifanio trata sobre las diaconisas. Vio necesario hacer la aclaración de que la diaconisa no debía ser comparada con el presbítero. La posición de ella en la comunidad era diferente; su papel era el cuidado de las mujeres:

> …en la Iglesia hay un orden de diaconisas. Sin embargo, ellas no fueron instituidas para la función del sacerdocio ni para ninguna administración de esta clase. Sino que,

> para poder cuidar la respetabilidad del sexo femenino, ya fuese en el momento del bautismo o cuando una mujer estaba enferma, ella [la diaconisa] se encargaría de cuidarla. (*Panarion*, 79, 3, 6-4, 1)[7]

Hubo otros dos Padres, contemporáneos de Epifanio, que apoyan el punto de vista de que las mujeres no deben enseñar públicamente en la comunidad cristiana (una función de gobierno): Dídimo (m. 395)[8] y Jerónimo (m. 420).[9]

Aún de mayor interés es la obra de Juan Crisóstomo, quien trató con cierta profundidad del papel de las mujeres en la comunidad cristiana, de manera bastante parecida a como trató del papel de las mujeres en la familia cristiana. Algunos de los pasajes más fuertes están en su obra *Sobre el sacerdocio*, en la que afirma:

> Las cosas que acabo de mencionar [el ayuno, el dormir en el suelo, las vigilias, la defensa de los oprimidos, los huérfanos y las viudas] pueden ser realizadas por muchos fieles; no solo hombres sino también mujeres. Pero cuando se trata del gobierno de la Iglesia y de la dirección de tantas almas, entonces, que el sexo femenino por entero se abstenga de esa tarea; y, asimismo, la mayoría de los hombres. (*Sobre el sacerdocio*, 2, 2).[10]

En otro pasaje, que parece ir dirigido contra la emperatriz Eudoxia, con quien Crisóstomo (que era el arzobispo de Constantinopla) había tenido varios conflictos, argumenta que las mujeres no deben gobernar sobre los hombres ni enseñar.[11]

En otros tres lugares, Crisóstomo aborda la cuestión de lo que Pablo quiere decir cuando prohíbe a las mujeres enseñar (1 Tm 2:12):

> Pero, entonces, ¿cómo es que cuando le escribe a Timoteo le dice: "No permito que la mujer enseñe o ejerza autoridad sobre el hombre"? Esto se refiere al caso en que el hombre es piadoso, profesa la misma fe, practica la misma sabiduría. Pero cuando se trata de un hombre que no es creyente, que se encuentra a merced del error, Pablo no prohíbe la superioridad de la mujer aquí, aunque incluya enseñanza. Al escribir a los corintios, dice: "¿Hay alguna mujer que tenga un marido no creyente? Entonces, que no se separe de él. Pues ella puede ser la causa de la salvación de su marido". Ahora bien, ¿cómo puede la mujer creyente salvar a su marido no creyente? Instruyéndolo, obviamente, enseñándolo y tratando de llevarlo a la fe, como Priscila lo hizo con Apolo. Es algo totalmente diferente cuando dice: "No permito que la mujer enseñe". Esto atañe a enseñanzas dadas desde el tribunal, a las intervenciones hechas en público, lo cual es una función sacerdotal. Pero no prohíbe particularmente exhortar o aconsejar. De hecho, si esto fuera prohibido, él no habría hablado, elogiando a esta mujer que se comportó de esa manera. (*Homilía I sobre Priscila y Áquila*, 3).[12]

> "[En relación con María, la de Romanos 16:6]. Porque él dice: "la cual ha trabajado mucho entre nosotros", es decir, no solo para sí misma ni para su propio crecimiento, (porque esto, muchas mujeres de hoy en día lo hacen, ayunando y durmiendo en el piso), sino también para el crecimiento de ellos, prosiguiendo así la carrera que los apóstoles y evangelistas corrieron. ¿En qué sentido, entonces, dice él: "No admito que una mujer enseñe"? Lo que está prohibiendo es que ella ocupe los asientos de la

> presidencia en una asamblea y el elevado asiento del tribunal, pero no le está impidiendo la palabra de enseñanza. Pues, si este fuera el caso, ¿cómo le habría dicho él a la mujer que tenía un esposo no creyente: "¿Cómo sabes tú mujer, oh mujer, si has de salvar a tu marido?", o cómo llegó a permitirle que amonestara a los hijos, cuando dice que "ella se salvará por la maternidad, si continúan *[sic]* en fe y caridad y santidad, con sobriedad"? (*Homilía XXXI sobre Romanos*)[13]

> [Sobre Tito 2:3-4]. "Maestras de lo bueno, y sin embargo, tú [Pablo] le prohíbes a una mujer que enseñe. ¿Cómo es que lo ordenas aquí, cuando en otro lugar dices: "No admito que una mujer enseñe"? Pero, toma nota de lo que él ha agregado: "Ni que usurpe la autoridad del hombre". Porque en el comienzo se le permitía al hombre enseñar tanto a hombres como a mujeres. A las mujeres, en cambio, se les permite instruir por medio de la conversación en el hogar. Pero no se les permite presidir en ningún lado, ni extenderse hablando por mucho tiempo; por eso es que él agrega: "Ni que usurpe la autoridad del hombre". (*Homilía IV sobre Tito*).[14]

Así es como el Crisóstomo entiende que Pablo, en 1 Tm 2:12, no le prohíbe a la mujer toda enseñanza. Pablo solo está prohibiendo que las mujeres presidan en la comunidad cristiana. Juan Crisóstomo, con todo y el respeto que tiene por las mujeres y su amistad con un número de mujeres santas, entendió que el papel cristiano de una mujer era diferente del de un hombre. Enseñó claramente que el presbiterado no era para la mujer.[15]

Hay dos Padres más, ambos asociados con Juan Crisóstomo en Antioquía, que proporcionan material útil. En su comentario sobre 1 Timoteo, Teodoro de Mopsuestia (m. 428) explica la prohibición de que una mujer enseñe, de una manera parecida a la del Crisóstomo:

> Es claro que el texto "No permito que las mujeres enseñen" se refiere a situaciones públicas; las mujeres no deben enseñar en la asamblea. Porque lo cierto es que Pablo no se abstuvo de legislar el modo de vida de las mujeres en el hogar, y no les prohibió que educaran en la piedad a sus maridos no creyentes ni que guiaran a los que evaden sus responsabilidades, a fin de que realicen obras virtuosas. (*Comentario* sobre 1 Tm 2).[16]

Teodoreto de Ciro (m. 458), discípulo del Crisóstomo y de Teodoro, propone el mismo argumento. Ciertos hombres tienen la responsabilidad de la enseñanza en la comunidad cristiana; que una mujer asuma ese papel es una usurpación:

> "Pero quiero que sepan que Cristo es la cabeza de todo hombre, y la cabeza de la mujer es su marido". Esto está dicho para subordinar a las mujeres a sus esposos y para enseñar que no es apropiado que las mujeres asuman el servicio de la enseñanza, cuyo ejercicio el Dios del cielo dispuso como derecho del hombre. (*Comentario* sobre 1 Co 14).[17]

> "Asimismo, también las mujeres". Porque la gracia tiene solo una naturaleza. Pero él también dice las cosas que son convenientes para ellas, "con vestiduras decorosas" [o "con conducta honorable"]. Y, con esta frase intrincada, instruye sobre la actitud

> reverente de sus vidas: "que se adornen [o se ordenen] con decoro y dominio propio". Porque este es un verdadero adorno [orden]. "No con peinado ostentoso, o con oro o perlas, o con una exhibición de piedad extravagante con sus obras". La piedad, dice, la han desplegado ustedes en sus obras, con virtud. Por lo tanto, que todo lo demás esté bien afianzado para alcanzar esta meta.
>
> "Que la mujer tenga un espíritu sereno, en toda subordinación. Y no permito que la mujer enseñe o que domine sobre el hombre, sino que mantenga un espíritu sereno". Como las mujeres también ejercen el don de profecía, él debe legislar al respecto. No envía a las mujeres como maestras de hombres que necesitan enseñanza, según lo enseñan claramente los escritos a los corintios: "Pues, ¿qué sabes tú, mujer, si no podrías salvar a tu marido?" Entonces, lo que está enseñando es buen orden, que también procede de la naturaleza misma. (*Comentario* sobre 1 Tm 2)[18]

En resumen,[19] Epifanio de Salamina y Juan Crisóstomo son los dos Padres que tratan más explícitamente sobre la cuestión de las mujeres gobernantes. Ambos rechazan esto, claramente, como algo imposible para el pueblo cristiano. Otros Padres estipularon que el ejercicio de funciones gubernativas públicas, especialmente el de la enseñanza, no estaba permitido a las mujeres. Estas cuestiones no se encuentran entre las tratadas con más frecuencia en la literatura patrística, pero están presentes, y el punto de vista dado acerca de ellas es coherente.

Los ordenamientos eclesiásticos

La segunda categoría de documentos a considerar son los ordenamientos eclesiasiásticos y las fuentes canónicas, es decir, las fuentes que surgen de decisiones autoritativas sobre el orden en la Iglesia, promulgadas por concilios, sínodos y, ocasionalmente, por obispos individuales. Los ordenamientos eclesiásticos —tratados que fueron escritos para ayudar a los líderes de la Iglesia, especialmente obispos, a ordenar la vida de una comunidad cristiana— contienen material considerable sobre la posición de liderazgo de las mujeres en la comunidad. Los ordenamientos eclesiásticos parecen haber sido utilizados de forma más amplia en las Iglesias sirias y egipcias. Muchas Iglesias cristianas, al parecer, los han considerado autoritativos, aunque su autoridad no era tan clara como la de los concilios reconocidos. La mayor parte del material en el ordenamiento referente al liderazgo de las mujeres tiene que ver con el papel de las viudas y las diaconisas. Los ordenamientos eclesiásticos, de hecho, contienen gran parte del material más concreto y útil acerca de lo que las diaconisas efectivamente hacían.

El ordenamiento más antiguo, referente explícitamente a que las mujeres no ejerzan una función reservada al obispo (o a los ancianos), es la *Didascalia Apostolorum*, que probablemente se originó en Siria alrededor del año 245. El siguiente pasaje aparece en una sección acerca de las viudas y su autorización para enseñar:

> No es ni apropiado ni necesario que las mujeres enseñen, especialmente respecto al nombre de Cristo y a la Redención por medio de su Pasión. Porque ustedes, mujeres, y especialmente ustedes, viudas, no han sido establecidas para enseñar sino para orar

> y rogar al Señor Dios. De hecho, el Señor Jesucristo, nuestro Maestro, nos ha enviado a los Doce para instruir a la gente y a las naciones; hubo mujeres discípulas con nosotros —María Magadalena, María la hija de Santiago y la otra María—, pero no las envió con nosotros para enseñar a la gente. Si fuera necesario que las mujeres enseñaran, nuestro Señor les hubiera ordenado que enseñaran con nosotros. (*Didascalia* 3, 6, 1-2)[20]

Este pasaje va dirigido especialmente a las viudas, y no menciona el cargo de diaconisa. Sin embargo, también trata, en general, sobre la cuestión de la mujer en puestos de enseñanza. Aunque la *Didascalia* presenta ciertas razones prácticas de por qué no permitirles a las mujeres enseñar, razones que tenían que ver o con su posición social o su educación, este pasaje fundamenta su enfoque en el ejemplo de la Escritura, especialmente el ejemplo de Cristo.

El siguiente ordenamiento en existencia es la *Constitución eclesiástica de los Apóstoles* (alrededor del 325), que también prohíbe a las mujeres presidir en la asamblea cristiana.[21] Otro ordenamiento que contiene material útil son las *Constituciones Apostólicas*, escritas alrededor del año 380. En la siguiente cita, las *Constituciones Apostólicas*, de modo claro y completo, reservan la enseñanza pública, la presidencia y las funciones de autoridad de la Iglesia a los hombres:

> De hecho, si "la cabeza de una mujer es el hombre", y si es el hombre el que fue designado para el sacerdocio, no es justo alterar el orden creado y abandonar a la cabeza con el fin de ir a una de las extremidades del cuerpo. Porque la mujer es el cuerpo del hombre, sacada de su costado y sometida a él, separada de él con el propósito de producir hijos. Es él, se nos dice, quien será *su* amo. Es el hombre quien gobierna sobre la mujer, puesto que él es su "cabeza". Si en lo precedente no permitimos que las mujeres enseñen, ¿como podríamos, despreciando a la naturaleza, asignar a la mujer el derecho de ejercer el sacerdocio? Es la ignorancia impía de los griegos la que los lleva a ordenar sacerdotisas para sus dioses femeninos; pero esto es incuestionable conforme al decreto de Cristo. Si fuera necesario ser bautizado por mujeres, nuestro Señor mismo, indudablemente, habría sido bautizado por su propia madre y no por Juan. Y cuando nos envió a bautizar, habría enviado a mujeres con nosotros para ese propósito. Pero el hecho es que él nunca mandó tal cosa, como tampoco ordenó que se escribiera tal mandato; sabía muy bien lo que es conforme a la naturaleza y lo que es apropiado en cuanto a esto, pues él es a la vez el creador de la naturaleza y el autor de esta legislación. (*Constituciones Apostólicas* 3, 9, 1-4)[22]

En síntesis, los ordenamientos eclesiásticos proveen una visión coherente de la diferencia en los roles de liderazgo entre hombres y mujeres en la vida del pueblo cristiano. Gran parte de lo que contienen se fundamenta en los preceptos de los pasajes bíblicos estudiados en capítulos anteriores.

La literatura canónica

Lo siguiente a considerar es el material contenido en la literatura canónica, es decir, las colecciones de cánones de sínodos y concilios que han sido recibidos como ortodoxos

y autoritativos. Una cantidad de cánones tienen que ver con las diaconisas, pero hay tres sínodos que tratan más explícitamente de la cuestión de las mujeres como sacerdotes o presbíteros. El primero es el Concilio de Laodicea en Asia Menor (a finales del siglo cuarto), cuyos cánones undécimo y cuadragésimo quinto rezan:

> Canon 11: Que las mujeres no deben ser establecidas como "ancianos" o "jueces presidentes" en la Iglesia.[23]
> Canon 45: Que las mujeres no deben entrar en el santuario. [24]

El segundo es el Concilio de Zaragoza (379-381), en España, que lidió con los priscilianistas, una secta mística originada en España a fines del siglo cuarto. Si bien el principal interés del concilio era prohibir la asistencia a enseñanzas priscilianistas, algunas de las cuales eran impartidas por mujeres, un canon basa la prohibición, en parte, en 1 Tm 2:12:

> Se ordena a las mujeres fieles a la Iglesia, que no tomen parte en reuniones con hombres extraños; ni tampoco que se reúnan con mujeres que dan lecciones, con la intención de instruirse o a fin de enseñar, pues tal es el mandato dado por el Apóstol.[25]

Por último, el primer Concilio de Toledo, en España (año 400), le prohíbe a las viudas, y posiblemente, a las diaconisas —es decir, a las mujeres líderes reconocidas— que funjan en el lugar de un sacerdote o un obispo:

> Una virgen consagrada a Dios o una viuda no tiene permitido, en ausencia del obispo, cantar las Antífonas en el hogar, en compañía de sus siervos o de un confesor. [26]

Una fuente autoritativa adicional, especialmente para los católicos, es el Decreto del Papa Gelasio I, en el año 494, enviado a los obispos de Lucania, Brucios y Sicilia. En este decreto, el obispo de Roma establece de esta manera la postura del pueblo cristiano:

> No obstante, escuchamos con impaciencia que una cantidad tan grande de cosas divinas habían sido despreciadas, que a las mujeres se las lleva a ministrar en altares sagrados, y que el sexo al que esto no le atañe exhibe todas las cosas que son delegadas solamente a la sociedad de los hombres. [Hemos] visto que el daño de cada una de las ofensas que notamos, y el delito, provienen de los sacerdotes que cometen esas cosas o que se muestran favorables a excesos depravados, sin que denuncien en modo alguno a quienes [los] cometen; sin embargo, si todavía han de ser llamados con la palabra "sacerdotes", son tan perversos para prostituir el oficio de la religión delegada a ellos que, inclinados a todo lo perverso y profano, sin respeto alguno por la regla cristiana, corren tras la ruina mortal. Puesto que está escrito: "el que menosprecia las cosas pequeñas, poco a poco se marchitará" (Eccli XIX, 1), ¿qué se puede pensar de los que, arrebatados por inmensa multitud de cosas graves, provocaron con muchos movimientos una gran ruina que, evidentemente, no solo los sepulta a ellos sino que también inflige desastre en las iglesias? Que quienes se

> atrevieron a hacer estas cosas no tengan por incierto —pero también los que guardaron silencio acerca de esas cosas ya sabidas— que permanecen bajo la pérdida de su propio honor si no se apresuran, tan rápidamente como puedan, a curar las heridas letales con la medicación apropiada. Pues, ¿con qué derecho pueden conservar los derechos de obispos quienes, evadiendo esas cosas obligadas por los deberes pontificios, proceden de manera contraria a la casa de Dios sobre la cual presiden? (*Cartas*, 14)[27]

Un decreto comparable, algo más tardío que el período en consideración, pero de autoridad similar para la Iglesia oriental, es el de Focio de Constantinopla, en *Nomocanon* 1.37:

> Acerca de las diaconisas, y de que una mujer no puede ser gobernante (*presbytera*): Canon 19 del Concilio de Nicea, Canon 11 del Concilio de Laodicea, Canon 15 del Concilio de Calcedonia, Canon 14 del Sexto Concilio.[28]

El movimiento ascético

Otro volumen de literatura relevante para este estudio proviene del movimiento ascético primitivo y de su enfoque sobre los roles de hombres y mujeres. El celibato produce un cambio muy importante en los patrones básicos de vida de hombres y mujeres. En particular, no hay ninguna estructura familiar en la que una mujer quede vinculada a un varón que cuide de ella y tenga autoridad sobre ella. Por lo tanto, parecería bastante posible que el celibato pudiera llevar a la abolición de las diferencias de roles sociales entre hombres y mujeres. De hecho, es entre los célibes que se encuentran las posibles excepciones al enfoque de la Escritura y la tradición (véase la sección siguiente sobre las abadesas). Sin embargo, durante el período patrístico y casi sin excepción hasta el siglo diecinueve, el patrón básico para los célibes fue uno en que las diferencias de roles entre hombres y mujeres fueron cuidadosamente respetadas.

Los dos patrones básicos de vida célibe para las mujeres, durante el período patrístico fueron el orden de las vírgenes y el monasterio. El orden de las vírgenes probablemente se desarrolló en una época temprana. Al parecer, fue establecido para las mujeres sin un orden correspondiente para los hombres, principalmente por lo requerido en el ordenamiento social de que toda mujer debía tener a un hombre como cabeza, ya fuera su esposo, su padre o su pariente próximo. El orden de las vírgenes facilitaba a la mujer una manera de apartarse de la autoridad de un miembro de la familia. Pero la virgen no llegaba a ser completamente independiente. Más bien, en una fecha temprana de la historia de la Iglesia vino a quedar bajo la autoridad del obispo (o de los ancianos).[29] La comunidad como un todo, por medio de sus líderes, asumía responsabilidad por ella.

Con el crecimiento del movimiento ascético hubo mujeres que se agruparon dentro de sus propias comunidades monásticas. El gobierno lo ejercían mujeres. Sin embargo, las mujeres célibes en dichas comunidades estaban bajo la jurisdicción de un anciano, ya fuese un hombre de un monasterio de hombres célibes, vinculado con el monasterio de mujeres, o alguien designado por el obispo.[30] La mujer gobernante estaba limitada en lo que se le permitía hacer en cuanto a gobernar a las hermanas, y un hombre siempre

tomaba la responsabilidad por el monasterio como anciano de la comunidad cristiana. En síntesis, con el celibato se introdujo un elemento especial, pero esto de ningún modo condujo a un colapso de los roles de hombres y mujeres. Más bien, el gobierno de una mujer sobre otras funcionaba en subordinacion al gobierno masculino, que provenía ya fuera de una comunidad de hombres relacionada o de la comunidad cristiana como un todo.

Algunos otros materiales del período patrístico también podrían ser puestos en examen. La cuestión de la ordenación de diaconisas, por ejemplo, se relaciona con el estatus de liderazgo de las mujeres en la comunidad cristiana. Sin embargo, ni los Padres que parecen haber aceptado la ordenación de diaconisas, ni aquellos que parecen no haberla aceptado, muestran diferencia alguna en el punto básico que interesa en este capítulo. Si de hecho existió la ordenación de diaconisas, tal cosa no les daba una función gubernativa o presidencial en la comunidad como un todo.

Para resumir, hay gran cantidad de escritos de Padres reconocidos, así como de literatura canónica de la Iglesia antigua, que demuestran que la tradición de la Iglesia antigua solo reconocía a hombres como gobernantes del pueblo cristiano. La Iglesia mantuvo esta posición como cuestión de principio, porque los primeros cristianos comprendían que este principio había sido ordenado con autoridad por los apóstoles. Ninguna voz ortodoxa de los primeros siglos sostuvo una posición contraria. Si se acepta un argumento, o tan siquiera una voz para confirmar la tradición, el consenso de la Iglesia primitiva sobre esta cuestión es claro.

Las abadesas

Si bien la tradición de los primeros siglos es coherente y clara, algunas personas ven que hay un desarrollo particular durante la Edad Media que debilita la fuerza del argumento basado en la tradición: a saber, el puesto que ocupaban ciertas abadesas medievales. Puesto que en años recientes la importancia del puesto de estas abadesas ha sido mal entendida y mal representada, será útil hacer un breve examen sobre ellas y sobre su rol.[31]

Ciertas abadesas ejercieron considerable autoridad sobre hombres comenzando en la alta Edad Media con la Iglesia de las Islas Británicas y, en ciertos casos aislados, continuando incluso tan tardíamente como hasta el siglo dieciocho. Esta autoridad ha sido descrita como “cuasi-episcopal”, en el sentido de que las abadesas desempeñaban ciertas funciones que normalmente eran propias de los obispos (como participar en concilios eclesiásticos, asignar a sacerdotes en parroquias y recibir diezmos), y en ciertos casos poco frecuentes tenían permitido usar insignias episcopales (al igual que ciertos abades). El hecho de que esto fue así está claro, aunque la extensión del fenómeno es algo limitada. Y si bien el fenómeno ha sido conocido por mucho tiempo, solo hasta hace poco ciertos libros feministas lo han considerado como evidencia de que la tradición no es coherente o clara en su enseñanza de que las mujeres no deben ejercer autoridad gubernativa sobre la comunidad cristiana como un todo.

Es importante ver a estas abadesas en su propio contexto medieval para poder entender el conjunto particular de privilegios y responsabilidades que mantenían.

Algunas observaciones ayudarán a explicar el origen y el significado de su posición. La primera observación atañe a la estructura de autoridad en la Iglesia.

Existía una verdadera analogía entre el cargo de una abadesa en un monasterio y el cargo de un obispo en la comunidad cristiana. Las abadesas gobernaban comunidades monásticas de mujeres, comunidades que no participaban de forma diaria, continua, en la vida de una agrupación más grande de cristianos. La abadesa era, por lo tanto, la cuidadora o supervisora de sus monjas y, en este sentido, la líder de una comunidad cristiana. La fuerza de esta analogía podría permitir ciertas funciones y expresiones "cuasi-episcopales" sin violentar el patrón básico de los roles de hombres y mujeres.[32]

Sin embargo, los dos puestos solo eran análogos, ya que el cargo de abadesa no era en modo alguno el mismo que el de un obispo. Lo que hacía que una abadesa fuera una abadesa —es decir, lo que le daba derecho a un cargo cristiano— era su puesto como cabeza de una comunidad de mujeres, y nada más. Ella no ocupaba un puesto de gobierno sobre la comunidad cristiana mayor porque dichas posiciones generales estaban reservadas a los presbíteros (sacerdotes). La abadesa era responsable solo de una comunidad monástica de mujeres cristianas que estaba subordinada a la comunidad mayor del pueblo cristiano. Ciertas abadesas ejercían poderes religiosos y seculares especiales, pero no se les otorgaban dichos poderes porque fueran gobernantes de la comunidad cristiana entera.

¿Por qué, entonces, estas abadesas ejercían poderes especiales? Esta pregunta lleva a una segunda observación importante que, en este caso, trata del sistema feudal. Aunque la analogía arriba presentada entre una abadesa y un obispo es válida y significativa, el papel de estas abadesas se explica principalmente por la estructura social de la Europa feudal más que por la estructura de la Iglesia cristiana. Durante la Edad Media había comunidades de monjas que, como las de los monjes, llegaban a ser propietarias feudales. Poseían dominios, y en esos dominios tenían amplia autoridad. La posición de una abadesa era a la vez secular y religiosa, y, al igual que los señores laicos seculares, ella ejercía autoridad en cuestiones eclesiásticas dentro de sus dominios. Dentro de su esfera de poder apoyaba y al mismo tiempo regía la vida de la Iglesia. Er entonces en su calidad de gobernadora de una comunidad de mujeres, que poseía poder secular —y junto con este, poder en la vida eclesiástica— que una abadesa ejercía sus privilegios especiales. Todos estos privilegios desaparecieron con la desaparición del sistema feudal.

Una última observación puede ayudar a mostrar cómo se entendía la posición de estas abadesas dentro del contexto del sistema social medieval. Dentro de ese sistema se entendía que las abadesas poseían una autoridad limitada que no les permitía asumir el papel o realizar funciones de gobierno sobre toda la comunidad cristiana. Siempre que surgía una cuestión referente a si la abadesa podría ejercer un poder espiritual más amplio, o algún poder sacramental, los obispos o papas dejaban en claro rápidamente que dicho ejercicio estaba totalmente fuera de lugar. Tal vez el ejemplo más notorio y autoritativo fue la prohibición de Inocencio III a las abadesas cistercienses de Burgos y Palencia. Estas abadesas bendecían a sus monjas, escuchaban la confesión de sus pecados y se atrevían a enseñar públicamente cuando leían el evangelio. El papa juzgó que era un error el que una abadesa desempeñara cualquiera de esas actividades.[33]

En cierto modo, esas abadesas pueden ser consideradas una excepción en el área de las mujeres que ejercen funciones de gobierno en la comunidad cristiana. Aun así, la excepción no se dio en el ejercicio de una autoridad gubernativa cristiana (espiritual,

religiosa), sobre la comunidad entera. Cuando las abadesas pretendieron ejercer esa clase de autoridad, se les impidió. Entonces, la evaluación de su gobierno excepcional no tiene que ver con la tradición cristiana acerca de las mujeres en el presbiterado (sacerdocio). La cuestión del sacerdocio siempre fue clara: las mujeres no debían ser sacerdotes/ancianos, ni tampoco ejercer funciones de gobierno sobre la comunidad cristiana. La evaluación del papel de la abadesa medieval descansa más en una valoración del feudalismo y sus ramificaciones en la vida eclesiástica, puesto que fue principalmente el sistema feudal el que sustentó la posición especial de privilegio y autoridad de la abadesa. Alguien podría querer que se restableciera la jurisdicción cuasi-episcopal de las abadesas; pero, para poder darle sentido a esto, habría que restablecer también el sistema feudal y otorgar a los conventos de mujeres poder secular sobre los dominios vecinos (y sobre la vida religiosa de esos dominios). Si se pudiera persuadir al Estado, o a las legislaturas nacionales, de tomar dicho curso de acción, quizás no sería demasiado difícil persuadir a los obispos de restablecer abadesas mitradas en dichos monasterios.

El puesto de abadesa con jurisdicción cuasi-episcopal es el único dato significativo de la tradición cristiana, antes del siglo diecinueve, que debería ser examinado como algo que quizás debilite la fuerza del argumento, pero, más que eso, es una ilustración de cómo las estructuras sociales en una sociedad particular (en este caso, la sociedad feudal) pueden afectar la vida de los cristianos, sin por eso (al menos en este caso) provocar que abandonen los principios bíblicos básicos.

Objeciones a la tradición

A pesar de la ausencia de otros datos significativos que puedan contradecir el argumento basado en la tradición, ciertos autores traen más puntos a colación en un intento por debilitar la fuerza de dicho argumento. La mayoría de estos puntos son "argumentos basados en la cultura", idénticos a los que se hacen con respecto a la Escritura: a saber, que con la tradición estamos tratando de una enseñanza fuertemente influida por la cultura circundante (la sociedad grecorromana), o determinada por una reacción contra el entorno social, la cual, por lo tanto, era un intento de proteger a los cristianos contra la aceptación de las costumbres paganas. El examen de estas opiniones en relación con la Escritura (especialmente en el capítulo once) es aplicable también al área de la tradición más temprana. Hay poca evidencia a favor de estos puntos de vista. Cuando los Padres enseñan por qué los gobernantes de la comunidad cristiana deben ser escogidos entre los hombres, rara vez dan "razones culturales".

En este examen de posibles objeciones a la tradición surge una nueva característica: la opinión de que los escritores patrísticos estaban reaccionando contra sectas heréticas, y que prohibían las prácticas asociadas con esas sectas con el fin de impedir que los cristianos ortodoxos aceptaran sus doctrinas. Una vez más, no hay evidencia a favor de este punto de vista. Cuando los Padres argumentan en contra de las sectas heréticas que tienen mujeres presbíteros, no están diciendo que los cristianos deben evitar las prácticas de esas sectas para evitar contaminarse con su doctrina. En realidad, su argumento va precisamente en la otra dirección. Argumentan que las prácticas de esas sectas, tan opuestas a las Escrituras, son una prueba más de lo erróneas que son.

De nuevo, la existencia de sectas que seguían un patrón diferente respecto a la posición de las mujeres en el gobierno de la Iglesia apunta en una dirección distinta a la que indicaría la objeción presentada. Apunta al hecho de que, culturalmente hablando, había una verdadera alternativa abierta a los Padres cristianos. El mundo de la época sabía de mujeres en puestos de poder y liderazgo. De hecho, incluso existe cierta evidencia que apoya la opinión de que el aumento en la cantidad de textos sobre la cuestión del papel de las mujeres en los siglos cuarto y quinto está relacionado con una desorganización social en el Imperio Romano y con una tendencia de las mujeres a asumir papeles de gobierno en la sociedad. Los obispos cristianos tuvieron que lidiar con mujeres como Eudoxia, la opositora de Juan Crisóstomo, que pretendía dirigir asuntos de la Iglesia. Los Padres fueron firmes y claros en sostener una postura basada en la posición bíblica. Al igual que los escritores del Nuevo Testamento, podían haber hecho las cosas de forma diferente si hubieran juzgado que eso era lo correcto.

La tradición y el Nuevo Testamento

Aunque está profundamente arraigada en el Nuevo Testamento, la enseñanza de los Padres y de la tradición de la Iglesia antigua agrega poco a la enseñanza bíblica de que quienes gobiernan al pueblo cristiano como un todo deben ser escogidos entre los hombres. Más bien, subraya los puntos principales que se encuentran en la Escritura. Sin embargo, hay algunos puntos significativos de desarrollo en los escritos de los Padres. De hecho, la característica más importante de la enseñanza de los Padres en el área de los roles de hombres y mujeres, que los distingue de los escritores del Nuevo Testamento, es sencillamente el hecho de recurrir al Nuevo Testamento mismo como su gran justificación. Son personas cuyo modo de proceder en esta área está basado en una norma claramente canónica, autoritativa, que procuran observar.

El principal punto de desarrollo adicional es, indudablemente, el esquema del papel de diaconisa que proporciona la tradición primitiva, y la posibilidad de una posición de liderazgo de las mujeres en la Iglesia, reconocida y honrada públicamente, complementaria a la de los hombres. Este esquema provee una comprensión de algo a lo cual la Escritura probablemente alude, pero que no describe. Además, la tradición agrega mayor autoridad a la comprensión de 1 Tm 2:12, en cuanto reglamentación apostólica de gran peso, que representa un impedimento al funcionamiento de mujeres como presbíteros (ancianos) u obispos. Aunque en menor medida, 1 Co 14:33-36 se entiende de manera similar. En los escritos de los Padres y en la literatura canónica que contiene los primeros cánones se recurre constantemente a estos dos pasajes, especialmente al primero, como fundamentos de la enseñanza sobre las diferencias de roles en la designación de los gobernantes de la comunidad.[34] Hacer a un lado estos pasajes como si no tuvieran relevancia en torno a la cuestión, y junto a ellos, hacer a un lado la autoridad de la Escritura, implicaría también pasar por alto toda la autoridad patrística en el campo de la interpretación bíblica.

Un último punto de desarrollo en la tradición de la Iglesia primitiva es el mayor uso de la idea de la "debilidad" de las mujeres, para establecer por qué no tendría sentido que fungieran como gobernantes en la comunidad cristiana. Los escritores patrísticos afirman que las mujeres son más débiles que los hombres como si esto fuera un hecho

comúnmente aceptado que no requería discusión.[35] Por lo general, no presentan esto como una observación de lo que enseña la Escritura sino como su propia observación de las mujeres. Probablemente tienen en mente su comparativa debilidad física y ciertas cualidades de los hombres, como mayor agresividad y "rudeza" (véase el capítulo dieciséis). Algunos escritores, también, parecen pensar que los hombres son más virtuosos que las mujeres, aunque esto no está claramente incluido en la idea de debilidad, y muchos autores patrísticos declaran expresamente que hombres y mujeres son iguales en virtud. Quizás lo más que se puede decir a modo de resumen del consenso patrístico en esta área es que ellos creen que los hombres poseen más la fuerza necesaria para el liderazgo firme, que incluye la disciplina y el gobierno de la gente.

Esta visión patrística de la debilidad de las mujeres debe mantenerse en su contexto. En primer lugar, normalmente no es la razón principal dada por los escritores antiguos al sustentar su postura de que los ancianos deben ser solo hombres. La principal razón casi siempre es la enseñanza de la Escritura. En segundo lugar, la idea de la debilidad de las mujeres puede, en cierto modo, ser encontrada en la Biblia (véase el capítulo ocho). Por último, la aceptación de la "debilidad de las mujeres" en los escritos patrísticos no significa que los Padres consideraran que las mujeres fuesen lo que podríamos llamar "gente débil". La Iglesia primitiva reconocía y celebraba muy claramente la completa participación asumida por sus mujeres en soportar la persecución y el martirio como cristianas. Los Padres por lo general destacan cómo las mujeres cristianas, aunque no fueran tan fuertes físicamente como los hombres, sufrieron la tortura y la muerte con igual celo, fe y perseverancia. Basilio de Cesarea (m. 379), en su homilía sobre la mártir Julita, dijo:

> Aun así, les dijo a las mujeres que la rodeaban que no temblaran de debilidad frente al sufrimiento por la fe, que no se escondieran tras la fragilidad de su naturaleza. "Nosotras somos", dijo ella, "de la misma materia que los hombres. Al igual que ellos, somos creadas según la imagen de Dios. El sexo femenino ha sido hecho receptivo a la virtud por el Creador, al igual que el masculino. ¿Cómo, entonces, no vamos a estar relacionadas con los hombres en todas las cosas? No fue simplemente carne la que fue sacada del hombre para la creación de la mujer, sino también hueso de su hueso. Por esta razón le debemos al Señor tanta constancia, robusta valentía y paciencia, como los hombres."[36]

Semejantes ejemplos atestiguan la gran fortaleza de carácter de las mujeres en la Iglesia primitiva. Lejos de ser el tipo de gente débil, dependiente, "insensata", que muchos predicen que debe de resultar de dicha estructura social familiar y comunitaria, las mujeres cristianas de los primeros siglos demostraron tremenda fuerza personal, fe y resistencia heroica, y gran santidad. Es importante reconocer esta percepción de la fortaleza de las mujeres, que se expresa a todo lo largo de los escritos patrísticos, para poder alcanzar una comprensión equilibrada de la noción de los Padres sobre la "debilidad de las mujeres".

No obstante, aun cuando esta noción haya sido puesta en su contexto, en algunos escritores patrísticos se notan ciertas ideas culturalmente formadas sobre las capacidades de las mujeres que simplemente no son ciertas. Si bien dichas concepciones equivocadas hacen aparición en ocasiones (por razones que serán consideradas más adelante en el

capítulo), no son de importancia primordial en la formación de la comprensión patrística sobre el papel de las mujeres o la "debilidad de las mujeres". Para nuestro propósito, a estas alturas, basta observar que los Padres a veces fundamentaron su posición no solo en la autoridad bíblica y apostólica, sino también en una observación de la naturaleza de la mujer que (probablemente) también se encuentra en la Escritura, pero no con el mismo desarrollo.

Para resumir este análisis, la tradición, en efecto, desarrolla de varias formas significativas la enseñanza bíblica de que las mujeres no deben ser gobernantes en la comunidad cristiana, pero primordialmente sirve para aportar una confirmación muy fuerte de dicha enseñanza. El testimonio de la tradición es constante en enseñar no solo que las mujeres no deben ser gobernantes sino también que las razones de esto son cristianas y no culturales. Los escritores patrísticos enfocan la cuestión como algo que implica obediencia a las directrices de Dios para su pueblo. La tradición es muy constante por 1.700 años. Y lo cierto es que son muy pocas las áreas en toda la enseñanza cristiana que cuentan con un consenso tan claro. Si se puede hacer caso omiso de esta enseñanza, aun considerando el respaldo que le dan la Escritura y la tradición, entonces no hay ningún precepto de gobierno del pueblo cristiano que no pueda ser igualmente dejado de lado. Si una enseñanza así puede ser descartada en el área del orden y el gobierno, a pesar del hecho de que la tradición la considera tan obligatoria, entonces solo una delimitación arbitraria de la autoridad de la Tradición (o de la Escritura) a la creencia doctrinal y a las normas morales puede evitar que el resto de la enseñanza cristiana sea descartada de la misma manera. Si esta enseñanza puede ser cambiada por los cristianos, queda muy poco que no pueda ser cambiado.

La fuerza de la tradición

La evidencia que hay en la tradición sobre los roles de hombres y mujeres es clara y fuerte, pero se han introducido ciertos argumentos contrarios a que se la acepte como autoritativa. Es importante considerar aquí dos de esos argumentos. El primero afirma que, como la tradición de la Iglesia primitiva contiene tantas nociones malas o inaceptables sobre las mujeres, nada de lo que diga se puede admitir como autoritativo. El segundo argumento sugiere que, como hay falta de unanimidad en la tradición de la Iglesia primitiva con respecto a muchos puntos sobre el papel de la mujer, la tradición como un todo carece de autoridad; un texto puede oponerse a otro texto.[37] Vale la pena considerar ambos puntos de vista, más por lo que revelan acerca de la tradición, en el área que estamos tratando, que debido a su propia fuerza intrínseca.

Sin embargo, a fin de evaluar apropiadamente estas dos objeciones, hay que entender en qué consiste un argumento basado en la tradición. Hay dos formas de apoyarse en la tradición en el área de los roles de hombres y mujeres. La primera podría considerarse como una evaluación general de la transmisión de la enseñanza sobre el tema. Por ejemplo, una forma de enfocar a los Padres podría ser verlos como grandes maestros, en la línea sucesoria de los maestros cristianos, y procurar aprender de su instrucción. De ese modo, sería posible determinar si su enseñanza tiene la continuidad, profundidad de sentido y fidelidad a la revelación cristiana que le den la necesaria autoridad, y si entre los maestros cristianos hay algún consenso sobre el tema.

Por otra parte, hay un segundo enfoque: el que se ha asumido en este capítulo. En este enfoque, simplemente estamos buscando un testimonio de los primeros maestros cristianos en torno a lo que había sido transmitido a la Iglesia antigua desde Cristo y los apóstoles. El énfasis no está en la grandeza personal de un Padre como maestro cristiano, sino en la confiabilidad de sus escritos como testimonios de la tradición. Por lo tanto, se procura distinguir entre aquellas ocasiones en que un Padre parece estar dando evidencia de la tradición cristiana que ha recibido, y aquellas en que está añadiendo su propio pensamiento como teólogo o apologeta. Si en el proceso se descubre una discrepancia entre lo discernido en la Escritura y lo que se encuentra en la tradición, hay dos opciones: o reconsiderar la propia interpretación de los pasajes bíblicos en cuestión, o concluir que la Iglesia antigua perdió de vista la enseñanza de la Escritura. El método de este capítulo ha sido, sencillamente, preguntar si los primeros escritos cristianos confirman el punto de vista de que los apóstoles enseñaron que solo hombres podían ser escogidos como ancianos. El interés, por lo tanto, no es principalmente evaluar la enseñanza de los Padres, sino más bien descubrir si hay evidencia de que los primeros cristianos mantenían una tradición que venía desde los apóstoles, y ver en qué punto hay un consenso suficiente que indique la existencia de una tradición universal.

Hay escritos de los primeros Padres que contienen bastante enseñanza sobre hombres y mujeres, y no toda consiste en la transmisión clara de una tradición que se remonte a Cristo y los apóstoles. Mucha enseñanza de los Padres sobre los hombres y las mujeres tiene que ver con su naturaleza, y con la naturaleza y papel del sexo en la vida cristiana, puntos que han generado mucho interés en años recientes. Estos también son los puntos que se vieron más influenciados por el pensamiento griego, precisamente porque las preguntas planteadas no eran tan fáciles de responder con base en la Escritura y la tradición universal por sí solas. El interés de este libro, sin embargo, se centra en los roles sociales, y el interés de este capítulo es determinar si existió entre los primeros cristianos una tradición sobre enseñanza cristiana en un área particular de los roles sociales, a saber: si las mujeres podían o no ser escogidas como gobernantes. Las cuestiones más generales de la enseñanza patrística sobre hombres y mujeres van a ser atendidas en la medida en que incidan sobre este asunto.

El propósito del análisis anterior ha sido esclarecer la naturaleza del argumento basado en la tradición sobre este tema, y reconocer que la fuerza del argumento se fundamenta principalmente en el papel de los Padres como testigos de una tradición recibida de Cristo y los apóstoles. Esta aclaración puede ayudar a entender y a evaluar las dos objeciones a la autoridad de la tradición que se mencionaron arriba.

Puntos de vista inaceptables sobre las mujeres

La primera de estas objeciones sostiene que la tradición cristiana contiene mucho que es malo o inaceptable concerniente a las mujeres, y que simplemente debe ser desestimado. Hay que comenzar de nuevo, ya sea usando solo la Escritura, o más frecuentemente, usando solo porciones seleccionadas de la Escritura que sean consideradas aceptables. Se pueden citar libros que ponen de relieve citas de la tradición cristiana que las personas contemporáneas encontrarían ofensivas.[38] Esas citas, normalmente, reflejan puntos de vista como que la mujer es inferior o defectuosa con

respecto al hombre, u opiniones que parecen expresar misoginia (odio o aversión hacia la mujer). Entonces, se argumenta, si la tradición cristiana está compenetrada de un material tan malo e inaceptable, ¿cómo podría ser aceptable en cualquier forma, aunque fuera en esta área?

No puede negarse que ciertos elementos de la tradición cristiana relativos a las mujeres son desafortunados, y esto debe ser entendido y enfocado de la forma correcta. Hay que hacer notar, sin embargo, que el alegato desarrollado por muchos autores es seriamente exagerado. Gran parte del argumento se fundamenta en citas que declaran que las mujeres son inferiores a los hombres.[39] Sin embargo, como se vio antes, al final de la última sección del capítulo dos (Comunidad y subordinación), esas declaraciones pueden significar muchas cosas. Para la mente contemporánea, normalmente significan alguna clase de inferioridad en valor, mérito o dignidad. No obstante, en la mayor parte de la tradición cristiana, al igual que en la Escritura, no tenían dicho significado sino que se referían a la posición dentro de una estructura social. Decir que las mujeres eran "inferiores" en algunas situaciones, o en la sociedad en general, significaba que estaban en una posición subordinada. La mayoría de los enunciados (o quizás todos) sobre la inferioridad de las mujeres simplemente se refieren a la posición social y no al valor.

Muchas de las citas ofensivas se refieren a algún defecto en las mujeres, pero también suelen ser malentendidas. Por ejemplo, una frase de esta clase comúnmente citada es la de Tomás de Aquino (que tomó prestada de Aristóteles) en la que dice que una mujer es un varón mal concebido.[40] Algunos escritores han ido tan lejos como para fundamentar en esta declaración su análisis de la visión total de Tomás de Aquino sobre los roles de hombres y mujeres. Para una mente moderna, la cita suena atroz y misógina. Sin embargo, esta se refiere simplemente a una visión de la reproducción humana que sostenía que las niñas nacen por causa de una intervención en el proceso normal de la generación, que de otro modo produce varones. Decir que una mujer es un varón mal concebido es simplemente decir que se engendra una hembra en lugar de un macho, en el proceso de generación, cuando algo está ausente en el proceso normal. En realidad, la teoría es relativamente cercana a la comprension moderna de la generación de los varones. Las características masculinas se producen en un feto cuando la secuencia normal de producir un feto femenino se ve interrumpida por la secreción de hormonas masculinas. Para usar la terminología aristotélica, según la ciencia moderna, el macho es una hembra mal concebida. El Aquinate, aunque admitió una teoría científica generalmente aceptada de su época (las actuales teorías científicas a menudo producen dificultades para los teólogos ortodoxos), estuvo presto a indicar la naturaleza engañosa de la frase "varón mal concebido". Su propia conclusión sobre el tema fue que sería un gran error entender la frase en el sentido de que la mujer no fue creada conforme al propósito expreso de Dios.

Con esto no pretendemos sugerir que no existen afirmaciones en los Padres que indiquen que hay defectos en las mujeres en comparación con los hombres. Tales afirmaciones existen. Algunas de ellas son explicables únicamente con base en la comparativa falta de educación que las mujeres recibían. Algunas son interesantes en el sentido de que revierten lo que nuestra cultura contemporánea parece manifestar (por ejemplo, la visión patrística de que las mujeres se inclinan a la actividad sexual más que los hombres).[41] Algunas declaraciones indudablemente revelan un prejuicio. Con todo, el prejuicio, aunque presente, no es tan común como ciertos escritores modernos quisieran

hacernos creer. En síntesis, podría ser que ciertos defectos notados en las mujeres tuvieran una base empírica en esa época (tal como menos educación para las mujeres), y las afirmaciones que claramente exhiben un prejuicio real contra las mujeres no son comunes.

Sin embargo, aun después de las aclaraciones anteriores, algunas frases de los Padres se podrían calificar como misóginas en un cierto sentido del término. Pero pasar de encontrar algunas declaraciones misóginas en un Padre en particular a la conclusión de que tal Padre es misógino, no es algo que deba hacerse a la ligera. Los siguientes dos pasajes de Tertuliano ilustran algo de la dificultad de esta transición:

> Tú das a luz, oh mujer, en aflicciones y ansiedades; y tu atracción es hacia tu esposo, y él te gobernará. ¿Y es que no sabes que eres Eva? El juicio de Dios hacia este sexo continúa en esta generación; su culpa también debe continuar. Tú eres la puerta del diablo, la traidora del árbol, la primera en abandonar la ley divina; eres también la que sedujo a aquel a quien el diablo no se acercaría; tan fácilmente despedazaste la imagen de Dios, el hombre; debido a la muerte que mereciste, aun el Hijo de Dios tuvo que morir; y ¿está en tu mente el adornarte sobre tus seductoras túnicas? (*De cultu feminarum* I, 1)[42]

> Siervas del Dios viviente, mis compañeras en la esclavitud y hermanas mías, cualquiera sea el derecho por el que soy enviado a ustedes —a fin de cuentas, por mi derecho de compañero en esclavitud y hermandad— verdaderamente me atrevo a hablarles con afecto, pero actuando con afecto como su abogado en cuanto a su salvación. Esta salvación —no solo para la mujer sino también para el hombre— se ha decretado que consista, a saber, en la caridad. (*De cultu feminarum* II, 1)[43]

Se podría calificar la primera declaración como "claramente misógina". Serviría como una excelente cita para un panfleto intitulado "¿Se puede confiar en hombres así?". Sin embargo, el autor de la segunda cita difícilmente podría ser calificado de misógino. Aquí se debe distinguir entre un "misógino" (que, en realidad, ve a las mujeres con desprecio o aversión) y un escritor que hace afirmaciones desafortunadas e incluso "misóginas" por otras razones. Los orígenes de la mayoría de esas afirmaciones en los Padres no deben buscarse en sus actitudes fundamentales hacia las mujeres sino en varias otras fuentes. Por ejemplo, la primera cita de Tertuliano se explica, en cierta medida, por su contexto literario, que era un alegato ante una falla en las mujeres de su congregación —una tendencia al exceso de adorno— que él estaba tratando de corregir vigorosamente. La cita puede, incluso, explicarse mejor por su contexto cultural. Los Padres en general, y Tertuliano en particular, con frecuencia no eran tan comedidos o equilibrados en sus exhortaciones según sería aceptable para la gente de hoy. Sus denuncias, en otras palabras, no necesariamente deben ser tomadas a menudo como si fueran una declaración mesurada sobre un asunto. Más aún, el discurso de Tertuliano sobre las mujeres (y el de la mayoría de los Padres) es simplemente incidental, pues en su mayor parte ha sido diseñado principalmente para tratar otro tema. Tales pasajes de los Padres no consideran la cuestión de la mujer de manera completa, ni tampoco presentan una visión equilibrada.

Hay otras dos fuentes de "pasajes misóginos" en los Padres. Una es la tendencia a trabajar dentro de una modalidad de pensamiento tipológica y simbólica que, a veces, los

lleva a presentar a una mujer como un símbolo de debilidad o, a veces, como un símbolo del cuerpo en relación con el alma.[44] La segunda fuente es una tendencia ocasional en los Padres a pensar o hablar sobre las mujeres predominantemente en términos de tentación sexual (para los hombres, que los Padres, obviamente, eran). En ciertas circunstancias, es legítimo que los hombres enfoquen la relación con las mujeres como una cuestión que implica primariamente relacionarse con aquello que es la fuente de tentación sexual. En resumen, hay afirmaciones en los Padres que son misóginas según nuestros criterios, pero es un error interpretar la mayoría de estas declaraciones como tales, según los criterios apropiados al contexto propio de los Padres. Es todavía un error mayor concluir, a partir de ciertas declaraciones en apariencia misóginas, que algunos de los Padres, o todos ellos, fueron misóginos. Hasta el momento, no ha aparecido ningún estudio equilibrado, no polémico, que indique que algún Padre era un misógino.

El análisis anterior no pretende negar el hecho de que en estos maestros cristianos hay material desafortunado sobre hombres y mujeres. El estudio, sin embargo, procura poner ese material en un contexto apropiado. La mayor parte del mismo se puede atribuir a un enfoque cultural muy diferente, más que a una visión genuinamente mala. Aun así, cuando todo esto queda aclarado y se da el contexto apropiado a los aspectos culturales, quedan todavía algunas enseñanzas y puntos de vista que pocos autores, hoy en día, desearían explicar o defender. Es especialmente en este momento en que surge la primera objeción al argumento basado en la tradición: ¿Cómo se puede aceptar la autoridad de un Padre de la Iglesia sobre la cuestión, por ejemplo, de la ordenación de mujeres al presbiterado, si (dos páginas más adelante, o incluso en la misma frase) pasa a decir algo que no solo no representa enseñanza cristiana autoritativa sino que, en realidad, es erróneo y malo?

La respuesta correcta a esta objeción requiere que recordemos la importante distinción que se hizo arriba en la sección sobre la tradición y el Nuevo Testamento, entre reconocer a un Padre como testigo de la tradición, y reconocerlo como teólogo y apologista por derecho propio.

Afirmar que un Padre es un testigo de la tradición es declarar que en sus escritos hay evidencia demostrativa de la creencia de los primeros cristianos de que una práctica mantenida por ellos procedía de Cristo y los apóstoles, es decir, de las más altas autoridades. Por otra parte, afirmar que un Padre es un teólogo o apologista es afirmar que reflexionó sobre lo que había recibido, y que su enseñanza incluía su propia comprensión y sus propios argumentos para defender las tradiciones que estaba transmitiendo. Esta diferenciación es sumamente importante porque las razones y reflexiones que un Padre ofrece no llevan tanta autoridad como la práctica concreta de la cual es testigo.

Cualquier evaluación que se haga de los Padres como maestros cristianos y testigos de la tradición se complica, sin embargo, por el hecho de que hay muy pocos escritos patrísticos (si es que los hay del todo) redactados con la simple intención de ser exposiciones de la tradición de la Iglesia primitiva como fue recibida de Cristo y los apóstoles. Prácticamente todos los escritos que se han preservado fueron redactados con un propósito particular, y contienen tradición cristiana auténtica inextricablemente mezclada con el propio pensamiento de los Padres. Solo ocasionalmente un Padre indica de manera explícita que le haya sido transmitido un determinado punto en vez de ser su propia idea. Por fortuna, en cuanto a este tema no es necesario intentar un análisis

completo de cada escrito de los Padres para determinar con certeza cuáles prácticas habían sido recibidas por la Iglesia de la edad patrística como tradición genuina y autoritativa. Al descubrir que ningún escritor o canon patrístico niega alguna vez o se opone en modo alguno a la visión de que el padre debe ser el cabeza de la familia, y que los ancianos de la comunidad cristiana deben ser escogidos entre los hombres, y al encontrar que muchos Padres mantienen estos puntos explícitamente, usando el ejemplo de Cristo y la enseñanza de los apóstoles como base para mantenerlos, se tiene un argumento sustentado en los Padres como testigos de la tradición. Aunque se encontrara un enunciado de que las mujeres no deben ser ordenadas como presbíteros en la misma frase en que hay una enseñanza errónea sobre las mujeres, dicho enunciado seguiría siendo válido como testimonio de la tradición, porque sería otro ejemplo positivo de que los primeros cristianos consideraban como enseñanza autoritativa la visión que les fuera transmitida de que el presbiterado era solo para hombres.

Más allá de su autoridad como testigo de la tradición, un Padre puede ostentar cierta autoridad como maestro cristiano; esta es, de hecho, una de las razones por las que se le llama un "Padre". Por lo tanto, en su enseñanza, en la que se mezclan la auténtica tradición que está transmitiendo y sus propias reflexiones y justificaciones teológicas, se pueden encontrar diversas declaraciones erróneas y diversos puntos de vista inaceptables. Con todo, a un gran maestro cristiano se le pueden señalar ciertos puntos de vista inaceptables sin negar o poner en duda su valor fundamental como maestro. Más allá de esto, a pesar de algunos comentarios y razonamientos desafortunados, pocos Padres recurren tanto a nociones culturales no provenientes de la Escritura, como para que se quisiera rechazar su enseñanza sobre hombres y mujeres en su contenido principal.

Si se toman en cuenta todas las consideraciones anteriores se puede decir, en resumen, que la primera objeción mencionada arriba al argumento basado en la tradición se responde distinguiendo entre la autoridad de los Padres como maestros por derecho propio, y su autoridad como testigos de la tradición. Si bien pueden surgir ciertas preguntas y problemas al evaluar sus esfuerzos de reflexión teológica sobre los hombres y las mujeres, su testimonio de la tradición es claro, coherente e incuestionable. Es en la autoridad de este testimonio que se fundamenta el argumento basado en la tradición.

Falta de unanimidad en la tradición

La segunda objeción al argumento sustentado en la tradición afirma que, entre los Padres y dentro de la tradición canónica, hay una falta de unanimidad sobre varios puntos referentes a las mujeres y a su papel en la Iglesia; por lo tanto, no se puede aceptar su autoridad como algo establecido sobre ningún aspecto en esta área. Este punto de vista lo presenta por van der Meer, quien, en la siguiente cita, argumenta en contra de la autoridad de la tradición como base de la posición católica sobre la ordenación de las mujeres:

> Comoquiera que sea, una cosa es clara: no hubo mucho acuerdo ni en el período patrístico ni más adelante. Los Padres, por ejemplo, en su batalla contra los montanistas, rechazaron varias nociones que hoy en día consideramos justificadas y que, incluso en su propia época, habían existido legítimamente por largo tiempo en

> otras partes en la Iglesia. Y eso se refiere no solo a ciertas costumbres relativas a la mujer sino también a ideas acerca de la mujer. De modo que incluso sobre eso no hay unanimidad.
>
> Debemos enfrentar entre sí las diversas opiniones, de modo relativamente explícito, para mostrar entonces que difícilmente se puede hablar de "unanimidad" moral entre los Padres en torno a las cuestiones de lo que es una mujer, de lo que la mujer puede hacer en la Iglesia y de cuál es su esencia. Y en algunos puntos sobre los que parecía haber unanimidad moral entre los Padres, sus conceptos fueron abandonados en épocas posteriores.
>
> Por supuesto, hubo un punto sobre el que ha habido unanimidad en todas las épocas y en todos los lugares: una mujer no debe ser sacerdote.[45]

Procede hacer varias observaciones acerca de esta postura. En primer lugar, no es necesario que haya unanimidad moral entre los Padres en todas las cuestiones acerca de lo que es una mujer, y de cuál es su esencia, para poder establecer una tradición válida y autoritativa sobre los roles de hombres y mujeres. Los teólogos pueden preferir basar su enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres en la naturaleza del hombre y la mujer, pero esta fundamentación teórica completa no ha sido parte del testimonio de la tradición. Esta cuestión no es la única en que la tradición cristiana (y la Escritura) no aportan la totalidad teórica que muchos desean. La ausencia de tal teoría, sin embargo, no invalida ni disminuye la autoridad del testimonio que ofrece la tradición. En segundo lugar, si los cristianos buscaran un consenso teológico sobre la esencia de los seres humanos, como condición necesaria para aceptar cualquier enseñanza de cómo la humanidad ha de vivir, tendrían que abandonar la mayor parte de la enseñanza cristiana, lo mismo en la Escritura que en la tradición, como algo sin fundamento. Es revelador observar con exactitud dónde está la falta de unanimidad tocante a lo que una mujer puede hacer en la Iglesia. La falta de unanimidad es evidente en asuntos referentes a si una mujer podría bautizar alguna vez, a si puede acercarse al altar, cantar en el coro y, en siglos más recientes, qué tipo de enseñanzas puede dar. No existe falta de unanimidad (al menos no existió antes de hace uno o dos siglos) respecto a la postura de que los hombres deben ser las cabezas de la familia, o respecto a la postura de que los ancianos de la comunidad cristiana deben ser asignados entre los hombres. En otras palabras, para hacer una distinción que se usó antes en este libro, las diferencias entre los Padres pueden encontrarse en sus puntos de vista sobre la expresión de los roles sociales, pero no hay diferencias en su enseñanza sobre las condiciones básicas de la estructura social.

Esta distincion es una clave para entender muchas discusiones actuales sobre el ministerio y la ordenación de la mujer. Se pueden notar ciertas diferencias a lo largo de la tradición cristiana con respecto a cuáles funciones deben reservarse al líder de una comunidad cristiana. Un ejemplo anterior en este libro es aplicable aquí. Ciertas formas de enseñanza son del tipo que solo un líder debe impartir, mientras que otras formas de enseñanza pueden ser dadas por otros sin usurpar el papel del liderazgo. Ciertos tipos de enseñanza —por ejemplo, enseñar el catecismo— pueden ser considerados de forma diferente según la época. De nuevo, las cuestiones acerca de quién debe presidir la Eucaristía, la disciplina penitencial y los ritos de iniciación (el bautismo, etc.) son de importancia en muchos contextos, principalmente porque se entiende que estas funciones están relacionadas con el papel de autoridad sobre la gente en la comunidad cristiana.

Para formular el punto en términos de la diferencia arriba mencionada entre la expresión de los roles sociales y las condiciones básicas de la estructura social, estas prácticas funcionan como expresiones del rol social básico del gobierno en la comunidad. La comprensión de que los hombres deben ser los líderes en la familia y la comunidad es una cuestión de estructura social básica, y esta comprensión no cambió ni varió en el tiempo ni en el lugar. Por otra parte, las preguntas sobre quiénes deben desempeñar diversas funciones de enseñanza y liturgia en la comunidad se dan en el campo de la expresión de los roles sociales, y las respuestas a estas preguntas variaron con el tiempo y el lugar, dependiendo de cómo se consideraba cada práctica en su relación con la posición de liderazgo en la comunidad. Si se entendía que una práctica era una expresión de gobierno sobre la comunidad, las mujeres no tenían permitido realizarla. Si en otra localidad la misma práctica no se consideraba una expresión de gobierno, otros hombres y mujeres aparte de los ancianos podían desempeñarla. La razón principal por la que las mujeres en la Iglesia antigua no impartían cierta clase de enseñanza, ni presidían la Eucaristía ni bautizaban, no era una incapacidad para desempeñar estas funciones, sino el hecho de que dichas tareas estaban reservadas para el gobernante de la comunidad cristiana (el presbítero u obispo), y a las mujeres no se les escogía para ser gobernantes de la comunidad. En muchas Iglesias recientemente, a medida que se ha debilitado el vínculo que unía las actividades sacramentales y de enseñanza con el gobierno de la comunidad, se ha suscitado la pregunta de si las mujeres podrían desempeñar estas funciones sin también gobernar la vida de las personas.[46] Por lo general, la solución a dicha pregunta depende de un juicio sobre la actividad en particular y su relación con las funciones gubernativas (una cuestión de expresión), más que de un juicio sobre la estructura básica de los roles de hombres y mujeres.

Entonces, para entender lo que una práctica significa respecto a los roles de hombres y mujeres, hay algo más que simplemente observar si esa práctica está reservada para hombres o para mujeres. El simple hecho de que algo esté prohibido a las mujeres en un período, y permitido en otro, no necesariamente indica que la comprensión de los roles de hombres y mujeres haya cambiado. Más bien, suele indicar que lo que ha cambiado es la comprensión de la actividad particular. Por ejemplo, la siguiente es una lista de cánones medievales que ya no se aplican en ninguna Iglesia occidental contemporánea:[47]

> Tocar los vasos sagrados y los lienzos benditos para el culto, entrar en el santuario durante el servicio sagrado, sacar los lienzos del altar para lavarlos fuera del oficio, exhibir las vestimentas sacerdotales: todo esto ahora es permitido sin objeción. [48]

Algo ha cambiado. Algunas personas verían que ha cambiado la forma de entender el rol de las mujeres. Sin embargo, no es tanto el rol de hombres y mujeres lo que ha cambiado sino la forma de entender cómo los cristianos deben enfocar las situaciones rituales. Hubo una época en la Iglesia de Occidente en que había reglas muy estrictas respecto a tocar objetos litúrgicos, y una persona tenía que estar especialmente consagrada para acercarse a ellos. Ese conjunto de reglas ha cambiado. Los anteriores cánones sobre las mujeres reflejan una visión de los objetos litúrgicos de un período que era estricto en hacer cumplir la separación ritual, y tales prácticas eran, con frecuencia, prohibidas también a los laicos varones. Los cánones han sido cambiados, sin embargo, no por un cambio en la

comprensión del papel de las mujeres, sino por un cambio en la comprensión de la liturgia.

La objeción de "falta de unanimidad" no resiste un escrutinio más minucioso. Cualquier argumento basado en la tradición será más o menos dispar. Aunque en los Padres ortodoxos se pueden encontrar algunas líneas claras de unanimidad, hay también un grado relativo de divergencia. Por ejemplo Newman, en la introducción de *An Essay on the Development of Christian Doctrine* ["Tratado sobre el desarrollo de la doctrina cristiana"], presenta un excelente resumen de la dificultad que se encuentra cuando se argumenta, con base en la enseñanza de los Padres, sobre una doctrina tan central como la de la Trinidad.[49] La existencia de desacuerdos entre los Padres, entonces, no es una indicación de que no se pueda hacer un argumento sobre algún punto en particular basándose en los primeros maestros de la Iglesia. Aun si hubiera falta de unanimidad en alguna área, esto no indicaría automáticamente que no hay un testimonio proveniente de la tradición. Aún más, la falta de unanimidad sobre ciertos puntos de tradición canónica y enseñanza patrística no es un argumento en contra de valorar aquellos en los que sí hay unanimidad. De hecho, se trata precisamente de lo contrario. Entre más se encuentra una falta de unanimidad entre los Padres en cuestiones particulares relacionadas con los hombres y las mujeres, más impresionante es su firme comprensión básica de los roles para cada sexo. Su unanimidad en este punto demuestra el papel que han desempeñado como testigos de una clara tradición que les llegara de los apóstoles. Según se ha señalado previamente, pocas enseñanzas están tan sólidamente establecidas en la Escritura y la tradición como la del liderazgo del esposo en la familia, y la de que los ancianos de la comunidad cristiana sean escogidos entre los hombres.

La "tradición" no es popular hoy en día. Se la ve como enemiga del progreso, y ciertamente, puede serlo. Además, la "tradición" puede ser la tradición de los hombres, que invalida los mandamientos de Dios. Pero también la tradición puede ser a la vez un testimonio de la fidelidad de Dios con su pueblo, conservando su Palabra en medio de ellos, y un testimonio de la fidelidad de su pueblo, que protege la Palabra recibida de Dios. Al leer los documentos de la Iglesia antigua sobre los roles de hombres y mujeres se pueden percibir, ciertamente, muchas corrientes mundanas y culturales funcionando entre los primeros cristianos. Pero también se puede percibir una fidelidad a un patrón de relaciones que fue delineado en la Escritura. La tradición agrega pocas cosas nuevas a lo que la Escritura enseña en esta área. Sin embargo, ofrece una fuerte confirmación de esa enseñanza por cuanto revela la firme convicción de las primeras generaciones de cristianos de que lo que enseña la Escritura es, verdaderamente, la directiva apostólica para la vida del pueblo cristiano.

CAPÍTULO CATORCE

La autoridad de la Escritura

LOS CRISTIANOS, A lo largo de los siglos, han visto la Escritura como un libro o una colección de libros que es especial. Han creído que esta viene de Dios como ninguna otra obra. Para ellos Dios es el autor de la Escritura, y esta es su palabra pronunciada por medio de seres humanos. Si estas declaraciones son ciertas o si, de hecho, contienen cierta verdad, entonces la postura de una persona ante la Biblia no puede ser algo meramente objetivo o académico. Aquí la persona se está acercando a un libro cuya intención es tratar con cada quien de modo personal; de hecho, se trata de un libro en el que Dios personalmente trata con cada uno.[1] La Escritura no tiene simplemente datos o pensamientos interesantes. Por su misma naturaleza exige una respuesta. Por lo tanto, la forma en que alguien habla y piensa acerca de la Escritura es, en sí misma, una respuesta religiosa. La forma en que los individuos se posicionan ante ella es una parte importante de la manera en que se presentan ante Dios. Este hecho puede estar oculto detrás de frases como "Teorías contemporáneas sobre la inspiración", "La nueva hermenéutica", "Una interpretación realista de la Escritura" o "Literalismo bíblico y fundamentalismo". Pero, no obstante, lo cierto es que el modo en que la gente lee la Escritura lleva implícita su respuesta a Dios. Desde el punto de vista cristiano, entonces, la cuestión de la autoridad de la Escritura tiene que ver con la manera en que nos acercamos a Dios mismo.

Son pocos los que negarían que las Escrituras enseñan sobre los roles de hombres y mujeres. Queda la pregunta, sin embargo, de cómo responderá cada quien a esa enseñanza. Mucha gente en la sociedad secular catalogará los puntos de vista bíblicos al respecto bajo encabezados como "Pensamiento del siglo primero", o "Enfoques de culturas pre-industriales" o "Ideas de grandes religiones". En otras palabras, lo que harán será archivarlos como muestras interesantes de pensamiento humano o, incluso, posibles ejemplos de una sabiduría humana importante; productos, quizá, del genio religioso.[2] Sin embargo, esas personas no van a decidir que algo es verdad basándose en el hecho de que se enseña en el Nuevo Testamento.

Otros, que se consideran cristianos, toman un enfoque parecido. Catalogan los puntos de vista de la Escritura bajo encabezados como "La opinión de Pablo" o "Pensamiento cristiano primitivo". Estas personas, en otras palabras, tendrán respeto por la Biblia como algo que merece gran atención, una fuente importante de datos a partir de los cuales irán formando sus opiniones, puntos de vista que no quieren contradecir de manera irrespetuosa; aun así, tampoco ellos van a mantener una opinión ni van a adoptar un enfoque determinado basándose en que es algo que el Nuevo Testamento enseña. Todas estas personas podrán reconocer que la Escritura tiene peso, autoridad, en el sentido de que hay que prestarle atención y dejarse influir por ella, pero no le darán autoridad en el sentido de ser la norma más alta para sus mentes y sus vidas. La posición de la Escritura, una vez que ha sido clarificada, no va a ser automáticamente decisiva para ellos.

La cuestión de la autoridad tiene que ver con la Escritura como norma o criterio de las creencias y el modo de vida de los cristianos. La enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres tiene un aspecto normativo. Implica cuestiones de hecho, pero es primordialmente la presentación de instrucciones de cómo los cristianos deben vivir. Incluso en la enseñanza sobre hombres y mujeres, donde entran hechos posibles como que Dios creó a la humanidad como macho y hembra para sus propios propósitos, la aceptación misma de estos hechos descansa en la autoridad que tiene la Escritura para determinar las creencias de los cristianos. La cuestión, entonces, es si la Escritura *debe* determinar la forma de pensar y actuar de la gente en el área de los roles de hombres y mujeres.

La cuestión de la autoridad no solo es diferente de la del contenido —es decir, lo que la Biblia enseña— sino que también difiere de la cuestión de la aplicabilidad. Por ejemplo, la Escritura podría enseñar con toda autoridad un enfoque coherente de los roles de hombres y mujeres, y aun así, es posible que su enseñanza no sea aplicable a todos los pueblos a partir de la revolución industrial. Es posible que ni siquiera corresponda con la situación de las personas en la actualidad. La Parte Tercera de este libro tratará de los problemas de aplicabilidad. La cuestión de la autoridad, sin embargo, es distinta de la de la aplicación y tiene que ver con la respuesta personal.[3]

Naturaleza de la autoridad de la Escritura

La visión cristiana tradicional ha sido que la Escritura (tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento) tiene la autoridad principal en las creencias y la vida de los cristianos.[4] Esto significa que los cristianos deben hacer cambios si descubren que sus creencias contradicen las que presenta la Escritura para ser aceptadas, o si descubren que su modo de vida no se conforma con lo que esta ordena.[5] La palabra "autoridad" no es un término tradicional para describir a la Escritura.[6] Sin embargo, por lo general se usa en las conversaciones teológicas modernas que tratan de la naturaleza del texto bíblico.[7] Decir que la Escritura tiene la "autoridad" principal no necesariamente significa en este caso que no haya otras autoridades o que no haya algo más que también tenga la autoridad principal. Algunos mantendrían, por ejemplo, que la tradición, la razón, o una revelación personal tienen también la autoridad principal. En el sentido usado aquí, autoridad principal significa que no hay nada que deba hacer que los cristianos contradigan el texto bíblico o de alguna otra manera se pongan en contra de él.[8]

Una palabra más tradicional para describir la exigencia que la Escritura pone al cristiano es "canónico". La palabra "canon" significa "regla", en el sentido de una "vara de medir" o una "regla de medición".[9] Lo canónico es una norma para medir o juzgar algo más. En este sentido, la Escritura canónica es la norma con respecto a la cual todas las otras opiniones pueden ser medidas. Si algo contradice a la Escritura no es cristiano, y por lo tanto no es verdadero para un cristiano.

En la perspectiva tradicional, la autoridad de la Escritura está arraigada en su origen. La Biblia se compone de escritos que provienen de Dios.[10] Estos contienen la más alta revelación de Dios y de sus intenciones para con la humanidad. Las Escrituras no son meramente libros humanos o colecciones de opiniones humanas, aunque también son esto. Se trata de libros que contienen la revelación que Dios hace de sí mismo. Cuando

las personas tratan con las Escrituras, están tratando con Dios mismo: el creador del universo, aquel que tiene todo el poder en el cielo y en la tierra y que conoce todas las cosas. Están tratando con aquel cuyas opiniones cuentan, cuya palabra es verdad automáticamente, porque conoce todo y porque no miente. Dios mismo es una roca y sus palabras son fieles y verdaderas. Por lo tanto, cualquier persona que no se acerque a la Escritura con temor del Señor, o no sabe lo que son las Escrituras o no sabe quién es el Señor.

Hay dos palabras que se han usado generalmente para describir el origen de la Escritura como algo que viene de Dios: inspirada y apostólica. Los libros del Nuevo Testamento —la parte de las Escrituras que nos interesa primordialmente en este libro— fueron escritos por inspiración, con autoridad apostólica, y por lo tanto son aceptados como canónicos dentro de la fe cristiana.

"Inspirados" significa que los escritos del Nuevo Testamento son dados por Dios.[11] Son producto del Espíritu Santo, que inspira a los autores humanos para escribirlos. Para sustentar este argumento básico no es necesario examinar los diversos enfoques sobre la inspiración de la Escritura.[12] Aquí basta decir que la colección de libros llamados la Sagrada Escritura (o la Biblia) se compone de textos que han sido descritos como inspirados por Dios (cf. 2 Tm 3:16), lo cual quiere decir que fueron dados mediante la obra del Espíritu Santo y se puede contar con que comunican verdades procedentes de Dios. Las Escrituras fueron, de hecho, escritas por seres humanos y llevan muchas marcas de las personalidades humanas de sus autores; pero, no obstante, fueron escritas bajo la inspiración del Espíritu Santo, y esta inspiración garantiza su veracidad.

"Apostólicos" es la otra palabra importante para entender el origen divino del Nuevo Testamento. En este caso, indica la forma en que la inspiración de Dios es mediada por seres humanos con autoridad. El Nuevo Testamento ha sido transmitido como una colección de escritos apostólicos. Ya sea que esto signifique que los textos del Nuevo Testamento fueron de hecho escritos a mano o bien dictados por alguno de los apóstoles, esta cuestión no es crucial para nuestros propósitos. Basta decir aquí que el término "apostólico" indica, como mínimo, que la obra en cuestión nos viene bajo autoridad apostólica; esto es, que nos viene como enseñanza de uno de los apóstoles. Los apóstoles son las autoridades fundacionales de la Iglesia cristiana (Ap 21:14), y las autoridades fundacionales de la enseñanza cristiana.[13] Tienen una autoridad especial, la autoridad más alta después de Cristo. Fueron delegados por Cristo para hacer lo que fuera necesario para establecer al pueblo cristiano después de su resurrección y ascensión, y ese papel incluía la enseñanza (Mt 28:19-20). Ellos, por lo tanto, ejercieron la autoridad de Cristo y no dudaron en hablar con su autoridad (2 Tm 3:6-15; 1 Ts 4:1-2). Clemente Romano, contemporáneo de los apóstoles y un hombre al que ellos enseñaron, resumió de esta manera la posición que ostentaban: "El evangelio fue dado a los apóstoles para nosotros por parte del Señor Jesucristo, y Jesús el Cristo fue enviado de parte de Dios. Es decir, Cristo recibió de Dios su misión, y los apóstoles la propia, de parte de Cristo".[14]

La lectura de ciertos estudios contemporáneos sobre la Biblia induce a considerar a los apóstoles meramente como antiguos pensadores cristianos, hombres limitados como todos los demás hombres. La mayoría de los académicos analizan a Pablo como un pensador teológico, o evalúan las opiniones de Juan, o reflexionan sobre el origen de los puntos de vista de Mateo y así por el estilo. Esto es inevitable, no solo porque la erudición bíblica académica es una disciplina secular sino también porque los autores

humanos de las Escrituras realmente existieron en la historia humana y fueron influidos por ella, y fueron hombres limitados en una época histórica particular. A veces es útil que un cristiano los vea desde esta óptica. Pero si esta es la visión dominante, se pierde la perspectiva cristiana acerca de los apóstoles: a saber, que a ellos les fue dada la autoridad fundacional de establecer al pueblo cristiano y les fue delegada la autoridad de Cristo para enseñar, siendo equipados a menudo para hacer todo esto con la inspiración del Espíritu Santo. Por lo tanto, una colección de los libros que representan la enseñanza apostólica ha llegado a ser el canon para los cristianos.

Las expresiones "inspirados" y "apostólicos" se han escogido aquí para referirse al hecho de que la Escritura se origina en Dios. Fueron escogidas porque son dos de las expresiones más comunes usadas en la tradición cristiana para referirse a este aspecto del texto bíblico. De entre las dos, "inspirados por Dios" es la más importante. Sin embargo, debe observarse que probablemente los libros de la Escritura no fueron recibidos como canónicos por el simple hecho de haberse discernido su inspiración, o porque su apostolicidad fuera bien establecida. Muy comúnmente se eliminaban libros porque no enseñaban una ortodoxia incontrovertida. Se les discernía, en otras palabras, con base en su contenido. También eso era visto como un signo de que venían de Dios. El punto fundamental, sin embargo, es simplemente que a la Escritura le ha sido dada la autoridad que tiene, porque se ha entendido que es de Dios y es confiable como expresión de su mente.

En ocasiones, esta forma de entender la naturaleza de la Escritura es atribuida al protestantismo, mientras a menudo se dice que el catolicismo sustituye a las Escrituras por la Iglesia. Sin embargo, la enseñanza católica en este punto no es diferente a la mayor parte de la enseñanza protestante que descansa en la autoridad de la Escritura.[15] Tanto católicos como protestantes se mueven en el mismo terreno en cuanto a su forma de enfocar la Escritura como verdad autoritativa de Dios. El Concilio Vaticano II, en su *Constitución sobre la Divina Revelación* (sec. 11), deja este punto muy en claro:

> Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia. Pero en la redacción de los libros sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que obrando Él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y solo lo que Él quería.
>
> Pues, como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación. Así, pues, "toda la Escritura es divinamente inspirada y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y equipado para toda obra buena" (*2 Tim*., 3,16-17).[16]

Según la enseñanza católica, lo mismo que la enseñanza protestante, nada puede anteponerse a la Escritura o contradecirla: ningún papa, concilio, profeta inspirado o gran teólogo.

Hay muchas preguntas relativas a la autoridad o estatus canónico de la Escritura, y no la menos importante es por qué estos y solo estos veintisiete libros forman parte de nuestro canon y deben ser considerados como portadores de la más alta autoridad.[17] Los teólogos cristianos, tradicionalmente, han respondido a estas preguntas de varias formas. El punto fundamental es, sin embargo, que de hecho tenemos un canon y los libros en ese canon tienen la más alta autoridad para un cristiano porque han sido dados por Dios mediante el Espíritu Santo. Esta es una postura de fe (como toda fe en Cristo o en su palabra). El cristianismo se basa en el reconocimiento de que Dios habla en palabras de hombres. La aceptación del canon es también un primer principio. Determina en gran medida lo que alguien podrá afirmar que es el cristianismo. Si alguien no acepta que el Nuevo Testamento es canónico, o solo acepta una parte en el Nuevo Testamento como canónica, esa persona saldrá con una religión diferente. Esa religión puede que preserve cierta fe en Cristo, y que sea calificada propiamente como "cristiana" por historiadores o sociólogos, pero será diferente del cristianismo tradicional. El Nuevo Testamento completo es fundacional para la fe en Cristo.

Sumisión a la Escritura

Si el Nuevo Testamento es una colección de escritos apostólicos inspirados que componen el canon, entonces tiene la autoridad principal para la vida del cristiano. Las palabras que presenta vienen de Dios, el Señor de todos, y deben ser creídas y obedecidas. Conforme lo advierte 2 Co 11:4, los cristianos deben "someterse" al Nuevo Testamento.[18] Deben someterle sus mentes; de hecho, su vida entera. Esa sumisión incluye tanto creerle, ahí donde la Escritura proclama una verdad de la fe cristiana, como obedecerlo, cuando esta indica los deseos del Señor. Los cristianos deben responder a la Escritura como a algo con autoridad en sus vidas, de tal manera que les basta saber que ha enseñado algo para aceptarlo y seguirlo. La enseñanza bíblica no es meramente una entre muchas opiniones, puntos de vista o teologías. Es la norma con respecto a la cual todas las otras opiniones deben ser medidas. Si otros puntos de vista no corresponden con ella, hay que rechazarlos.

Aquí no interesa primordialmente una posición intelectual sino la manera en que las personas deben orientar sus vidas. Se puede fácilmente comenzar enfocando la Escritura como una fuente de opinión o para justificar diferentes proposiciones, asumiendo frente a ella la postura de un pensador que hace uso del texto bíblico con sus propios objetivos en mente. Aunque los cristianos deben pensar sobre la Escritura, no pueden anteponerse a ella, usándola para sus propósitos. Acercarse a la Escritura es acercarse al Señor mismo, por lo que hay que recibirla como un mensaje suyo. La actitud apropiada es de sumisión, la sumisión que debe marcar cualquier relación con Dios. La rectitud exige sumisión al Señor.

Sin embargo, la sociedad contemporánea no valora la sumisión personal. Más bien enseña que el ideal, la posición más alta que un ser humano puede alcanzar, es la autonomía personal. El ser humano que decide por sí mismo, que es creativo, es decir,

que inventa opiniones o puntos de vista novedosos, el ser humano que es "adulto", que se responsabiliza de tomar sus propias decisiones: ese es el ser humano que es valorado.[19] En contraste, el ideal para un cristiano es someterse totalmente a Dios, ser moldeado y formado por él, desear ante todo ser lo que Dios quiere. El cristiano es el siervo (*doûlos,* esclavo) de Jesucristo; quizás un siervo por voluntad propia, pero no por eso menos siervo (Rm 6:16-23).[20] Es la persona cuya vida no le pertenece, sino que se la ha dado por completo, incluyendo su mente, a otro, a su Señor.

Muchos cristianos modernos han perdido no solo el sentido de la dignidad de la sumisión al Señor, sino también una comprensión de cómo someterse a él. Ya no tienen una comprensión instintiva de la importancia de la obediencia como un aspecto de lealtad personal a Dios, ni de cómo la obediencia crece a partir de una devoción personal a él. Jesús dijo: "Si me aman, guarden mis mandamientos". La obediencia y el amor van juntos. Pero la obediencia que ama no se contenta meramente con guardar los mandamientos explícitos que son prescritos solemnemente. La obediencia amorosa también implica por igual el deseo de seguir las preferencias de Dios, lo mismo que ser formado conforme a todos sus deseos. Los cristianos que demuestran obediencia amorosa quieren que sus vidas sean formadas por el deseo del Señor, de modo que su vida sea agradable a él hasta en los aspectos más pequeños. Sobre todo, la obediencia amorosa es una obediencia activa. No espera a que el Señor dé a conocer su voluntad sino que toma la iniciativa para buscarla. Está deseosa de descubrir dónde Dios tiene una preferencia y de seguirla. Concretamente, la obediencia implica comparar la propia mente y el propio pensamiento con la mente y el pensamiento del Señor en la Escritura. La obediencia implica cambiar de opinión cuando no está en armonía con la verdad revelada y cambiar la propia vida cuando no está moldeada por los deseos de Dios que se encuentran en el texto revelado. Esta actitud no niega que Dios puede revelar su voluntad de otras maneras, pero sí enfatiza que él *ya ha revelado* su voluntad en la Escritura, y que uno debe, por lo menos, estar deseoso de seguir lo que está dicho allí.

Los cristianos con frecuencia se ven tentados a ser selectivos respecto a la sumisión. Se sienten muy atraídos por cierta enseñanza bíblica y encuentran que tienen una admiración y una disposición de someterse a ella. Los cristianos modernos a menudo encuentran más fácil sentirse entusiasmados con la enseñanza cristiana sobre la paternidad de Dios o el amor a los demás. Cierta enseñanza bíblica, sin embargo, contradice sus deseos. Incluso, alguna puede repelerlos. Es cierto que a menudo la dificultad es una verdadera incertidumbre sobre cómo responder a alguna parte de la Escritura. Con frecuencia alguien puede saber lo que la Biblia está diciendo sobre determinado tema, pero puede no estar seguro de cómo entender o aplicar lo que se ha dicho. A pesar de algunas incertidumbres, para la mayoría de los cristianos existe mucha enseñanza bíblica que es suficientemente clara, o que al parecer podría aclararse lo suficiente con más investigación, pero a la que ellos no están dispuestos a someterse. La autenticidad de la sumisión se demuestra precisamente en esas ocasiones. Los cristianos prueban que su sumisión es genuina y no una mera apariencia cuando se someten al Señor en algo que es personalmente difícil y que puede provocar que el mundo que los rodea les pierda el respeto. Un cristiano puede no estar seguro de cómo someterse, pero no debe ser selectivo respecto a la sumisión.

Libertad y derechos

Algunas personas hoy en día disputarían la noción de que la sumisión es el ideal para el cristiano. Mantienen que un ideal así se opone a la libertad cristiana que se proclama en las Escrituras. Con todo, la sumisión que se describe aquí está relacionada estrechamente con la verdadera libertad cristiana. Pablo es el gran apóstol de la libertad cristiana, pero la libertad que él enseña no es la misma libertad que a los seres humanos modernos les gusta celebrar. Para la mentalidad moderna, la libertad es la capacidad de establecer las propias normas personales, de no estar sometido a nadie, de trazarse el propio rumbo. La libertad sobre la que enseña Pablo viene *en* Cristo y mediante la fe en él.[21] Es una libertad definida principalmente en relación con la ley mosaica. El interés de las dos grandes epístolas de la libertad cristiana, Gálatas y Romanos, son las cuestiones acerca de la necesidad de que los cristianos gentiles se conformen a la ley mosaica, especialmente en sus preceptos rituales. La libertad cristiana como la enseña Pablo es entonces, primero que todo, una libertad respecto a los preceptos rituales de la ley mosaica, al menos para los gentiles. Pero es también una libertad respecto a la ley (mosaica) en su totalidad, entendida como el modo de entrar en una relación plena con Dios y en el estatus pleno de pueblo de Dios. Detrás de este cambio hay una comprensión de que el propósito de la ley no es impartir vida sino revelar el pecado (Rm 7:7-12). La vida, la relación con Dios, el poder de vivir la vocación cristiana, vienen mediante la fe en Cristo y por el Espíritu de Dios que se nos ha dado.

La libertad que enseña Pablo no es, sin embargo, una libertad para desobedecer los preceptos éticos que se enseñan en el Antiguo y el Nuevo Testamento por igual, ni mucho menos una libertad para establecer nuestras propias normas, sin someternos a nadie.[22] Había una tentación de abusar de la enseñanza de Pablo en esa manera, pero él consideraba que esa tentación era algo que le daba una ocasión a la carne, es decir, una oportunidad de seguir nuestra propia voluntad y nuestros propios deseos (Ga 5:13). Pablo entendía que la libertad actuaba precisamente de manera opuesta. Debía producir una capacidad y un deseo de vivir la clase de vida que no solo cumple los mandatos de la ley, sino también que avanza hacia un amor aún más completo y exigente. Se trata de una libertad para someterse a Dios y hacer su voluntad con una sumisión más perfecta que la que había existido bajo la ley, cuando los mandatos de Dios estaban escritos en tablas de piedra y no en el corazón (2 Co 3:3). Es ser liberados de la ley, pero con una libertad destinada a ponernos en una relación directa de obediencia a nuestro Padre, como sus hijos e hijas (Ga 3:23–4:7). De hecho, el mismo Pablo que insistía tan fuertemente en la libertad, podía también insistir fuertemente en la obediencia y actuar como un ordenancista, exigiendo respeto a su propia autoridad porque su autoridad y disciplina eran espirituales, conferidas a él por el Señor Jesús bajo la Nueva Alianza (1 Co 4:18-21). La libertad es otra área en la que el hombre contemporáneo está presto a encontrar contradicciones en Pablo, contradicciones que nunca existieron en su mente. De nuevo aquí, las contradicciones no están en la enseñanza bíblica. Más bien, se presentan cuando los textos bíblicos son interpretados desde una perspectiva moderna de libertad que es ajena a la mentalidad de la Escritura.

La sumisión, entonces, no está en conflicto con la "libertad" en el sentido bíblico. Puede, no obstante, ser socavada por una visión de libertad que lleva a los cristianos a entender sus vidas en términos de sus propios derechos. El debate sobre los roles de

hombres y mujeres a menudo está formulado de una manera que enfatiza la necesidad de otorgar a las mujeres sus derechos y que las insta a reclamarlos o defenderlos como propios. Al principio, dicho enfoque fue utilizado para reclamar protecciones legales básicas y garantías constitucionales para las mujeres. Actualmente es utilizado con frecuencia para orientar a la gente a buscar un tipo de independencia e individualismo personal que entran en conflicto con el espíritu de la enseñanza cristiana. Con frecuencia podemos oír, por ejemplo, que los derechos humanos básicos incluyen tomar decisiones propias, ser independientes al llegar a la edad adulta, expresar las propias opiniones, desarrollar el propio potencial, tener la misma oportunidad que los demás de ejercer un trabajo particular. Más aún, se nos dice en ocasiones que se violan estos derechos, no solo cuando el gobierno los retira por la fuerza sino también cuando un grupo de personas decide establecer su vida en común basándose en principios diferentes.

El término "derechos" es un concepto legal que indica algo que nos da una reivindicación en un tribunal. La palabra "derechos", en este sentido, es una expresión antigua, y puede ser encontrada en la Escritura. La idea más general de los derechos humanos básicos, o de los Derechos del Hombre, fue formulada más tarde en la historia, como una forma de desarrollar ciertos principios que enmarcaran las constituciones de los estados modernos.[23] El origen de este enfoque se examinará en el capítulo diecinueve. Este concepto más amplio tiene mucha utilidad, especialmente como protección para los individuos en un estado pluralista que no puede dar por supuesta la existencia de una visión común en cuestiones fundamentales de orden social y ético. La expresión "los derechos de las mujeres" es, ciertamente, apropiada en discusiones acerca de cómo debe darse protección legal a las mujeres en la sociedad contemporánea. Sin embargo, cuando ese marco de referencia de derechos legales se introduce en una discusión cristiana, normalmente orienta la conversación entera en una dirección que es ajena al contexto cristiano básico. Conduce a una actitud en las personas que las hace centrarse sobre todo en el propio bienestar, llevándolas incluso a hacerle exigencias al Señor mismo. En resumen, el marco de referencia de los derechos legales, utilizado como base para un análisis cristiano, aleja a las personas de una actitud de sumisión, de deseo por descubrir lo que el Señor está diciendo y de prontitud para aceptar y obedecer su voluntad.

Los derechos legales, entonces, no son el marco básico de referencia apropiado para cuestiones concernientes al pueblo de Dios. La "constitución" de Israel y la del pueblo cristiano descansan sobre un fundamento totalmente diferente al de los estados modernos. La Escritura no habla acerca de los "derechos del hombre". Desde el punto de vista bíblico no tenemos derechos intrínsecos e inalienables.[24] Las mujeres no tienen derechos, pero los hombres tampoco los tienen. Los seres humanos son criaturas de Dios, totalmente a su disposición. En el libro de Isaías, dice el Señor:

> "¡Ay de aquel que lucha con su Hacedor,
> una vasija de barro con el alfarero!
> ¿Le dice la arcilla al que la moldea: '¿Qué estás fabricando?'
> o 'Tu obra no tiene asas'?
> Ay de aquel que dice a su padre:
> '¿Qué estás engendrando?'
> o a su madre, '¿Qué estás dando a luz?'"
> "Así dice el Señor,

el Santo de Israel, su Hacedor:
"¿Me interrogarán sobre mis hijos,
o me darán órdenes respecto a la obra de mis manos?
Yo hice la tierra,
y creé al hombre sobre su faz;
fueron mis manos las que extendieron los cielos,
y yo di órdenes a todos sus ejércitos."
(Is 45:9-12)

La "constitución" de Israel estaba basada en una relación de alianza entre Dios y el hombre, una alianza que Dios dio y los seres humanos aceptaron.[25] El marco de referencia básico no es de derechos sino de promesas y mandamientos: las promesas de Dios sobre lo que haría por su pueblo si ellos eran fieles a la alianza, y los mandamientos de Dios sobre cómo su pueblo debía relacionarse entre sí y con otros. La protección de los "extranjeros" (esto es, de los extranjeros residentes), por ejemplo, no se basaba en "los derechos de los extranjeros". Más bien se basaba en los mandamientos de Dios a su pueblo: "No oprimirás al extranjero que está en medio de ustedes". Dios es un creador soberano. Sus mandamientos no se originan en derechos que él deba reconocer, sino en su propia naturaleza (incluyendo su bondad) y su propósito. Sus mandamientos expresan su plan para su pueblo, y revelan su propósito al crear a la humanidad. Esto no niega que, a menudo, sus propósitos y mandamientos se pueden entender al considerar la forma en que creó al género humano. Sí niega, sin embargo, que una discusión con Dios pueda ser conducida apropiadamente en términos de derechos, o que la comprensión básica de un cristiano sobre los roles de hombres y mujeres pueda ser sustentada en los mismos términos. Pensar de esta manera pone a los seres humanos en una posición falsa, y los induce a llamar a cuentas a Dios por cómo respeta los derechos de sus criaturas. El marco de referencia de una discusión cristiana debe ser simplemente: ¿Qué quiere Dios para la humanidad? ¿Qué quiere Dios de los hombres y las mujeres? Los que se acercan a él de ese modo estarán en una condición mucho mejor para escuchar su palabra.

Hablar de sumisión tan enfáticamente no implica pasar por alto los distintos problemas que hay en tratar de someterse a la Escritura. La Escritura puede ser difícil de entender. Es posible que haya que hacer cierto esfuerzo para captar el significado de lo que enseña sobre los roles de hombres y mujeres. Asimismo, lograr comprender la intención del texto bíblico en un pasaje particular puede requerir trabajo. Por ejemplo, alguien que enfoca una instrucción referente a una situación única como si se aplicara a toda la vida, estaría cometiendo un error significativo, como el niño que dejó a sus padres a oscuras porque entendió mal la indicación: "apaga siempre las luces al salir del cuarto". No es cierto, en modo alguno, que si alguien no está de acuerdo con la perspectiva de este libro es porque debe de ser rebelde a Dios. Muchos buenos cristianos difieren, simplemente, porque entienden la Escritura de manera distinta. Ni tampoco es siempre fácil aplicar la Escritura una vez que ha sido comprendida. El Nuevo Testamento fue escrito en una situación muy diferente a la nuestra, y a menudo no sabemos cómo hacer lo que dice. No obstante, si nos acercamos a la Escritura con actitud sumisa, con una disposición de hacer todo lo que el Señor desea, estamos en mucho mejores condiciones de resolver estos problemas y de entender el camino de Dios. La Escritura se escribió para ser leída en el temor del Señor y en humildad. Como se dice en el Sirácida:

Los que temen al Señor no desobedecerán sus palabras,
y quienes lo aman guardarán sus mandatos.
Los que temen al Señor buscarán agradarlo,
los que lo aman cumplirán su ley.
Los que temen al Señor dispondrán sus corazones
y se humillarán ante él.
(Si 2:15-17)

Entender y obedecer

La sumisión a la Escritura no debe abordarse de manera rígida o inflexible. En la mente de muchas personas, la expresión "sumisión a la Escritura" evoca una visión como de un enorme código legal, un conjunto de mandamientos, en los cuales todo es una directriz. No todo en la Escritura es un mandamiento. Incluye, más bien, una colección de muchos tipos diferentes de escritos. Contiene mandamientos, pero también enseñanza, máximas de sabiduría, poesía, y lo que podríamos llamar decretos disciplinarios.[26] Cierta parte de los textos está basada en lo que podría llamarse "una estructura social implícita". Hasta ahora en este libro se han considerado todos estos tipos de literatura bíblica. Toda la Escritura debe ser tomada con seriedad y con una actitud de sumisión. Todo está ahí para moldear nuestras vidas. Pero no todo se propone moldearlas de la misma manera. Se pueden cometer grandes errores al enfocar un poema o una frase irónica o hiperbólica, como si fueran leyes del Código Napoleónico. Unas cuantas reflexiones sobre los diferentes dipos de literatura bíblica deberían clarificar el punto.

1. *Los mandamientos en la Escritura deben ser tomados como mandamientos.* Cuando el Señor dice "No robarás", más vale que la gente no robe. De igual manera, más vale no redefinir "robar" de tal forma que algo pueda ser juzgado como aceptable según nuestra definición, pero que aún sigue bajo lo que el Señor prohíbe según *su* definición.

2. *Hay diferencias entre los mandamientos.* Algunos mandamientos atañen a la rectitud básica y deben ser enfocados con tremenda seriedad. Otros son mandamientos del ordenamiento correcto, diseñados para ordenar la vida de una mejor manera. Estos no tienen el mismo peso (Mt 23:23). Por ejemplo, las directrices sobre la subordinación hombre-mujer en la Escritura no están en el mismo nivel de los Diez Mandamientos y no pueden ser tratadas con la misma gravedad. Con todo, reconocer el peso diferente de los distintos mandamientos no significa que solo necesitemos obedecer algunos de ellos. Todos los mandamientos deben ser obedecidos.

Algunas personas aplican una distinción tradicional entre fe y orden a la mayor parte de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres, manteniendo que estos roles son asuntos de orden y que el pueblo cristiano puede cambiar estos asuntos en cualquier momento que lo decida.[27] Cierto orden puede cambiarse, pero en el Nuevo Testamento, al igual que en la mejor enseñanza cristiana de todos los tiempos, los asuntos de orden o disciplina también pueden ser cuestiones de obediencia al Señor, si él es quien origina el orden o si simplemente lo sostiene. De hecho, mandamientos como honrar a padre y madre podrían considerarse como mandamientos de orden y, sin embargo, son básicos e inviolables.

3. *Los mandamientos deben tomarse según su propósito.* Ciertos mandamientos acerca de los roles de hombres y mujeres llevan la clara intención en la Escritura de ser universales para todos los cristianos; no meramente para cristianos en un momento particular, o en una situación particular. Por ejemplo, la directriz a la esposa de subordinarse a su esposo y al esposo de cuidar de su esposa, es un mandamiento para los cristianos mientras haya matrimonio. Si hay algo en la Escritura que debe ser considerado un mandamiento, este es uno de ellos.

4. *La sumisión asume un carácter diferente según sea que responda a enseñanza, profecía, poesía u otros géneros de escritura bíblica que no son simplemente mandatos.* La respuesta de sumisión a un mandato es la obediencia, pero la respuesta de sumisión a otras formas de expresión no siempre es obedecer. Por ejemplo, si una mujer considerara que el retrato de la esposa ideal en Proverbios 31 es un conjunto de mandatos que deben ser obedecidos, podría terminar sufriendo un colapso físico. El propósito de Proverbios 31 es servir como un ideal o modelo, no como un mandamiento que debe seguirse al pie de la letra. De igual manera, la enseñanza bíblica sobre Adán y Eva y los propósitos de Dios en la creación, no es algo que en su mayor parte se pueda "obedecer" fácilmente. No obstante, debe moldear la mente de los cristianos para que puedan ver esta área como la ve Dios. Estos géneros de escritos bíblicos pueden ayudar a formar las vidas de quienes son sumisos a ellos, y pueden moldear sus vidas tan firmemente como los mandamientos; sin embargo, la sumisión a ellos se expresa de forma distinta a la sumisión a los mandamientos.

Hay un tipo especial de sumisión a la Escritura que requiere una consideración más completa por su pertinencia a este tema. Se trata de la sumisión a los patrones del orden eclesial en el Nuevo Testamento. Por siglos, los teólogos cristianos han estudiado los patrones de ordenamiento comunitario o eclesiástico en el Nuevo Testamento (y más allá del Nuevo Testamento) para discernir aquel que podrían ver como autoritativo para las siguientes generaciones. Católicos, episcopales, presbiterianos, congregacionalistas y casi todos los grupos de cristianos han usado este método para justificar el enfoque que se toma en sus denominaciones respecto al orden y el gobierno. Incluso ahora, pocos teólogos cristianos dirían que los patrones del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva no tienen validez como normas para la vida cristiana de hoy. Lo que es más, los primeros cristianos mismos creían que muchos de sus patrones de orden comunitario provenían del Señor y que estaban obligados a seguirlos.[28] De hecho, para los cristianos que todavía respetan los patrones bíblicos y tradicionales de orden, y que no se sienten en libertad de ordenar la vida del pueblo cristiano según su propio parecer, uno de los argumentos de más peso, contrario a que mujeres ejerzan como ancianos o ministros o sacerdotes, es el argumento de que Cristo mismo escogió solo a hombres para este puesto.

Sin embargo, recientemente ha habido un énfasis en la variedad de patrones y enfoques de orden en el Nuevo Testamento.[29] Algunos han señalado, correctamente, que el enfoque para ordenar la vida de la comunidad cristiana en Jerusalén en el año 35 d.C. y el enfoque tomado en Corinto en el año 60 d.C. deben de haber sido algo distintos. El modo de ordenar la vida comunitaria que vemos en las cartas de Ignacio de Antioquía y el que vemos en la *Didajé* también difieren en aspectos importantes. La conclusión a la que llegan algunos a partir de esta observación es que diferentes comunidades cristianas actuales pueden tomar diferentes enfoques, incluyendo diferentes enfoques en cuestiones como la ordenación de las mujeres.

El enfoque reciente de tomar nota de la variedad entre iglesias del Nuevo Testamento tiene algo que lo hace recomendable. Puede ayudar a evitar que el seguimiento de los patrones del Nuevo Testamento quede limitado a una perspectiva de "modelo único".[30] Las primeras iglesias, incluso, pueden haber enfocado los roles de hombres y mujeres de maneras relativamente diferentes. Según lo visto en el capítulo cinco, algunos escritores han mantenido que había una diferencia entre los roles de hombres y mujeres en las comunidades judías cristianas y los de las comunidades cristianas gentiles, aunque la evidencia es demasiado débil para afirmarlo con certeza. Es posible, entonces, que los primeros cristianos tuvieran, en realidad, dos patrones de orden comunitario para las mujeres: uno que incluía diaconisas y servicio activo para las mujeres, y otro sin estas características.

La evidencia de que algunas de las primeras comunidades cristianas eran libres de ordenar su vida de iglesia de maneras relativamente diferentes, no lleva a la conclusión de que los cristianos hoy en día puedan tomar un enfoque radicalmente distinto en cuanto a los roles de hombres y mujeres. En primer lugar, el énfasis en patrones diferentes de orden comunitario se desarrolló en el contexto de tratar de lidiar con diferencias en las formas de gobierno eclesiástico, por ejemplo el enfoque episcopal, el presbiteriano y el congregacional. Entonces se desarrolló un enfoque para investigar un área en la que se dan pocas directrices explícitas en la Escritura, y en la que los maestros cristianos, por siglos, han tenido que recurrir a dilucidar el patrón de cómo se seguía realmente el orden para luego enseñar el patrón encontrado como el modelo correcto. En segundo lugar, la observación acerca de la existencia de diferentes patrones en la Iglesia primitiva solo se aplica a ciertos niveles de una determinada cuestión. Entonces, puede haber algo a favor del punto de vista de que ciertas iglesias tenían un obispo que presidía a la comunidad, y otras que solo tenían un presbiterado; pero no hay duda de que unos hombres presidían a la comunidad cristiana y se esperaba que la comunidad estuviera subordinada a ellos. Si bien existían diferencias en la forma de hacer las cosas, también había uniformidades.[31]

En tercer lugar, sobre el tema de roles de hombres y mujeres se encuentra una uniformidad básica de enfoque tanto respecto al hecho de que el esposo sea cabeza de la familia como de que los ancianos o cabezas de la comunidad sean escogidos entre los hombres. No hay ningún caso creíble que sea diferente o que indique que se podría haber seguido un patrón distinto. Las comunidades pueden haber estructurado los roles de liderazgo de las mujeres de diferentes formas. Una comunidad puede haber tenido un orden de diaconisas mientras que otra, en lugar de esto, recurría a algunas viudas. Una comunidad puede haber tenido una diaconisa principal, mientras que otra puede no haberla tenido. Una comunidad quizás le delegaba a una diaconisa ciertas funciones de enseñanza que en otra comunidad quizás no se permitía. Pero respecto a muchos puntos, especialmente los más fundamentales, no es posible demostrar ninguna variación. Pablo, incluso, puede apelar a la práctica universal de las iglesias sobre la cuestión del cubrimiento de la cabeza, una práctica en la que se podría esperar una variedad de enfoques (1 Cor 11:16; 14:36). Por último, y muy importante, la uniformidad básica del patrón también va acompañada por las directrices explícitas en el Nuevo Testamento, tanto acerca del orden entre esposo y esposa como acerca de que los gobernantes de la comunidad han de ser hombres, y esto último se encuentra en lo más próximo que tenemos a un libro autoritativo sobre el ordenamiento eclesiástico (1 Timoteo). En síntesis, en el área de los roles de hombres y mujeres, el someterse a los patrones de

orden básico de los roles en el Nuevo Testamento no implica una forma simplista o ultrarrígida de "una eclesiología de modelo único".[32]

Evitar el legalismo

La sumisión a la Escritura, incluso la obediencia a mandamientos claros, no debe darse en forma legalista. Entonces, no basta con meramente oír un mandato y ponerlo en práctica; más bien, hay que entender la intención subyacente al mandamiento. El peligro de no comprender la intención subyacente de un mandamiento se ilustra bien en la práctica de una cierta comunidad religiosa, que había observado cuidadosamente una antigua regla en su constitución, que no les permitía a los miembros de la comunidad comer pollo. En la época en que la constitución se había escrito, el pollo era un alimento de lujo; la regla pretendía ayudar a los miembros de la comunidad a alcanzar una sencillez de vida. Hasta hace poco, los miembros de esa comunidad comían las carnes más caras con buena conciencia mientras que evitaban escrupulosamente el pollo, que es a menudo una de las carnes más baratas hoy en día. Un ejemplo adicional sobre la necesidad de comprender la intención de una regla tiene que ver con las prácticas diseñadas para cumplir con la prohibición de usar el cabello trenzado en 1 Tm 2:9 y 1 Pe 3:3. En ciertos grupos cristianos, las mujeres nunca usan el cabello trenzado en ningún sentido (ni siquiera colas de caballo en las niñas pequeñas), con el fin de obedecer esa directriz de la Escritura. Su deseo de obedecer al Señor puede ser muy encomiable, pero de hecho es claro que el cabello trenzado al que se estaban refiriendo los pasajes era un estilo lujoso de adorno del cabello, no simplemente cualquier manera de recogérselo o trenzárselo. La intención de los pasajes es prohibir los adornos lujosos, no eliminar lo que la mayoría de la gente hoy en día entiende como "trenzarse" o "recogerse" el pelo.

Evitar el legalismo también implica reconocer las excepciones. En ocasiones, puede estar bien que un cristiano incumpla el buen orden porque las circunstancias hacen que esa sea la única alternativa razonable. Si un esposo y padre tiene discapacidades mentales, la esposa podría tener que asumir el rol de cabeza de familia, mientras que una discapacidad similar en una esposa podría requerir que el esposo tuviera que ejercer a la vez como madre y padre para los hijos. La historia de Débora en el Antiguo Testamento es una narración en el canon de una excepción al orden normal de los roles de hombres y mujeres. Por último, evitar el legalismo también significa emplear buen juicio para determinar la importancia relativa de diferentes preceptos bíblicos. No todo es lo suficientemente importante como para morir por ello. Vale la pena morir en lugar de quemar aunque sea una pizca de incienso en el culto a un ídolo (Ap 14:9). Pero no necesariamente vale la pena dañar irreparablemente un matrimonio por preservar en todos los aspectos un patrón bíblico correcto de roles de hombres y mujeres.

Evitar el legalismo, sin embargo, no significa seguir el "espíritu" de las enseñanzas bíblicas en lugar de la "letra", en el sentido que a veces se les da a esas expresiones.[33] Cuando Pablo hablaba de seguir el espíritu en lugar de la letra de la ley (2 Co 3) quería decir que los cristianos siguieran la ley escrita en sus corazones por el Espíritu Santo, en lugar de seguir simplemente el código externo. A veces, sin embargo, la frase "seguir el espíritu de las enseñanzas bíblicas" se utiliza para referirse a un proceso por el cual realmente no se siguen las enseñanzas bíblicas del todo. Más bien se encuentran ciertos valores o principios en esas enseñanzas que se siguen de manera independiente. Alguien

que esté operando según esta línea de pensamiento "sigue el espíritu de las enseñanzas bíblicas" sobre los roles de hombres y mujeres, por ejemplo, valorando tanto a los hombres como a las mujeres y fijándose en la responsabilidad mutua en las relaciones de ambos. Seguidamente se sugiere que, siempre y cuando uno esté tratando de seguir el espíritu de las enseñanzas, se puede incluso evitar ser literal respecto a que el esposo sea el cabeza de la familia. Bajo este mismo principio, se puede también (como lo han sugerido algunos) seguir el espíritu del mandamiento contra el adulterio, no teniendo relaciones sexuales con ninguna persona casada a quien uno no ame.[34] "Seguir el espíritu de las enseñanzas bíblicas", entonces, puede ser una frase que, a fin de cuentas, signifique no seguir del todo las enseñanzas bíblicas, sino meramente escoger ciertos aspectos y obedecer solo lo que se piensa que es importante. Puede ser una forma de evitar la sumisión a la palabra del Señor.

Evitar el legalismo Tampoco significa desobedecer directrices en la Escritura con el fin de evitar convertir el evangelio en ley. Algunas corrientes teológicas quisieran hacer del evangelio el principio clave de interpretación del Nuevo Testamento, y ver todo lo demás como secundario.[35] Estos teólogos enfatizan que el evangelio nos libera de la ley, y se resisten a cualquier esfuerzo de aproximarse al Nuevo Testamento como ley. En muchos aspectos estas corrientes enfatizan elementos importantes del Nuevo Testamento. Procuran sintetizar la enseñanza neotestamentaria de un modo que preserve la enseñanza paulina acerca de la gracia y la fe. Pero el evangelio ciertamente incluye el señorío de Jesús, y se recibe con arrepentimiento y un compromiso de obediencia al Señor. Nuestra justicia quizás no nos salve, pero eso no significa que la obediencia pueda ser eliminada de la vida cristiana. La Escritura también habla sobre el "desorden moral" (*anomía*). De hecho, 2 Pe 3:15-17 ve este desorden en las costumbres como algo que a menudo se manifiesta en la interpretación de la Escritura y que conduce a la ruina:

> Así también nuestro amado hermano Pablo les escribió según la sabiduría que le fue dada, hablando de esto como lo hace en todas sus cartas. Hay algunas cosas en ellas difíciles de entender, que los ignorantes e inestables tuercen para su propia destrucción, como lo hacen con las demás Escrituras. Ustedes, por lo tanto, amados, sabiendo esto de antemano, estén alertas, no sea que sean arrastrados por el error de hombres sin ley y pierdan su propia firmeza.

Las dificultades mismas de la interpretación bíblica pueden, a veces, socavar la actitud de sumisión al Señor en la Escritura.[36] Con frecuencia, los cristianos sienten (con buena razón) que no saben lo que significan los pasajes, qué propósito tenían o cómo pueden aplicarse de una manera responsable. En esa área, como en otras en la vida cristiana, el deseo de obedecer puede llevar a alguien a ser escrupuloso o confundirse, y existe la posibilidad de cometer un error disparatado en el esfuerzo por ser obediente. Dicha posibilidad no debe llevarnos a reemplazar la obediencia bien dispuesta con un escepticismo precavido. Al contrario, debe producir un deseo de equilibrar el entusiasmo con sabiduría. Es muy probable que el Señor se complazca más con alguien que comete un error tonto procurando obedecer la Escritura, que con alguien que requiere que todo esté probado más allá de toda sombra de duda antes de considerar obedecer. Dicho esto, la sumisión a la Escritura no significa tratar de acumular un récord distinguido de errores disparatados. Probablemente nunca nadie será impecable en la obediencia, pero el Señor pide una relación con él que incluya el deseo de hacer su voluntad, hacerla según se ha

entendido, pedir su iluminación y buscar activamente crecer en sabiduría y comprensión de su voluntad. Una actitud de sumisión a la palabra de Dios puede fácilmente convertirse en legalismo y en una carga, pero no tiene por qué ser así. Puede ser un deseo amoroso, confiado, de hacer la voluntad del Señor, aquel que murió y resucitó por nosotros, para que pudiéramos vivir ya no para nosotros mismos sino para él (2 Co 5:15).

¿Es esto fundamentalismo?

La perspectiva que se ha tomado en este libro corre el riesgo de ser etiquetada como "fundamentalista". Conviene por lo tanto hacer un breve examen para entender el significado del término "fundamentalista" y evaluar así la validez de aplicar esa calificación al enfoque que se utiliza aquí.

El término "fundamentalismo" fue acuñado durante la lucha contra el modernismo de inicios del siglo veinte. Surgió entre los protestantes estadounidenses que, en su mayoría, habían sido influidos por el amplio movimiento denominado "evangelicalismo". El Movimiento Evangélico había surgido en el siglo dieciocho, y se caracterizaba por un énfasis en el evangelio y un énfasis en llamar a las personas a convertirse a Jesucristo. Muy ligado a estos énfasis había un acento en la Escritura como la palabra autoritativa de Dios y el principal instrumento para la conversión y el crecimiento cristianos. A mediados del siglo diecinueve, el Movimiento Evangélico ya había influido en segmentos importantes de la mayoría de las principales denominaciones protestantes en Estados Unidos y Gran Bretaña.

En el transcurso del siglo diecinueve la crítica bíblica, el estudio de las religiones comparadas y las teorías evolucionistas comenzaron a cuestionar muchas de las perspectivas tradicionales sobre la Escritura y la autoridad de la revelación bíblica. Como resultado de esto surgió el movimiento al que a veces se le llama "liberalismo protestante" o "modernismo", cuyo fin era alterar los principios doctrinales y morales del cristianismo, para acomodarlos mejor a lo que el modernismo entendía como evidencia científica. El fundamentalismo surgió como un movimiento para contrarrestar el modernismo.[37] En un esfuerzo por asegurar la base de la fe cristiana, los fundamentalistas establecieron lo que consideraban que eran los "fundamentos" de la fe e intentaron defenderlos. Si bien estos fundamentos variaban un poco en su formulación, generalmente incluían doctrinas como las de la inspiración, la inerrancia y la autoridad suprema de las Escrituras, la Trinidad, Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre, la Caída, la redención mediante la muerte y resurrección de Jesús, la segunda venida, el nuevo nacimiento en el Espíritu Santo, la resurrección de los muertos, y el cielo y el infierno.[38] El fundamentalismo creció directamente de un ambiente y un trasfondo evangélicos y enunció los fundamentos como lo haría un protestante evangélico (no en la forma en que lo haría un católico o un ortodoxo, o incluso un luterano tradicional). Con todo, para poder mantener una perspectiva apropiada, es útil darse cuenta de que, al mismo tiempo, los líderes de la Iglesia Católica estaban peleando en buena parte la misma batalla contra el modernismo-liberalismo protestante.[39] Pío X, el papa más identificado con la lucha antimodernista, habría aceptado los principales puntos de los fundamentalistas, aunque enunciándolos de forma diferente.

A medida que el fundamentalismo se fue desarrollando, los portavoces más conservadores cobraron prominencia y agregaron a su defensa de los fundamentos un ataque vehemente contra las teorías evolucionistas. Debido en parte al crecimiento del ala más conservadora del fundamentalismo y en parte debido a la mala prensa que se hacía de este, muchos evangélicos y otros protestantes conservadores que creían en todos los fundamentos se distancieron del nombre "fundamentalismo" y de quienes lo defendían. Los "fundamentalistas", gradualmente, recibieron una reputación de ser antiintelectuales, políticamente conservadores, beligerantes y legalistas. También se les llegó a identificar por su oposición a métodos "críticos" de interpretación bíblica. Cuánto se pueda justificar esta reputación no es algo relevante a este análisis. El punto es que el término "fundamentalismo" se convirtió en símbolo de un cierto enfoque, especialmente en la interpretación bíblica, de una manera bastante parecida a como la expresión "el Vaticano", simboliza para muchos una burocracia religiosa y una política eclesiástica de poder.[40]

Entonces, el término "fundamentalismo" podría ser utilizado de varias maneras. En primer lugar, podría ser usado en el sentido técnico, para referirse a un movimiento antimodernista de principios del siglo veinte, dentro del protestantismo evangélico (y a quienes se identifican con ese movimiento hoy en día). En segundo lugar, podría usarse de manera simbólica, para referirse a todos los que se oponen a la crítica bíblica o, en relación con esto, a todos los que enfocan la Escritura de un modo algo "acrítico". O se podría emplear todavía de una tercera forma: como una expresión injuriosa contra alguien a quien se considera más conservador que uno. En este tercer sentido, "fundamentalista" es un término aplicado de manera más o menos libre para categorizar a una gran variedad de opiniones que a la gente no le gustan. Un examen breve de cada uno de estos usos del término puede ayudar a clarificar algunas de las cuestiones implícitas.

Primero, es importante reconocer que de hecho hay un sentido técnico del término: realmente hubo un movimiento histórico llamado fundamentalismo, y todavía hay mucha gente que se identifica con él. Muchas Iglesias hoy en día pueden ser calificadas propiamente como "fundamentalistas" según este uso técnico (o "fundamentales", como muchas de ellas tienden a preferir). La mayoría de los pentecostales clásicos, por ejemplo, son fundamentalistas en este sentido. El no lograr reconocer la existencia de este significado técnico de "fundamentalismo" puede llevar a una gran confusión en el empleo de la expresión. Por ejemplo, creer que la Escritura enseña que debe haber diferencias en los roles de hombres y mujeres puede con facilidad acarrearle a alguien el calificativo de "fundamentalista". Sin embargo, históricamente hablando, este sería de hecho un calificativo particularmente inadecuado. Muchos de los que fueron históricamente fundamentalistas (antimodernistas, evangélicos conservadores) estaban, paradójicamente, entre los primeros en ordenar mujeres y en argumentar a favor de un papel menos tradicional para las mujeres.[41]

Sin embargo, más común que este primer significado es el segundo uso de "fundamentalista": como una forma de referirse a ciertos enfoques de interpretación bíblica. Alguien puede ser llamado "fundamentalista" porque otra persona considera que su forma de interpretar la Escritura es demasiado conservadora o poco crítica. Los siguientes son enfoques que parecen provocar que a alguien se le llame fundamentalista:[42]

1. Quienes no parezcan aceptar por completo, o usar por completo, los métodos modernos de crítica bíblica, con frecuencia serán llamados fundamentalistas por alguien que los considera demasiado poco críticos, ya sea en su perspectiva general o en una determinada exégesis. Entre las cosas que comúnmente dan lugar a esa etiqueta están los enfoques que parecen interpretar la Escritura sin un sentido adecuado de las formas literarias (como sería, por ejemplo, interpretar el libro de Jonás como una narración histórica), o que, al parecer, no logran verificar adecuadamente la intención del autor (por ejemplo, al mantener que las mujeres no deben usar el pelo trenzado o recogido, basándose en 1 Tm 2:19 y 1 Pe 3:3). Aquí ayuda observar que las personas pueden ser llamadas fundamentalistas porque han rechazado ciertos métodos o principios críticos después de una gran inversión de pensamiento y erudición, o porque no son lo suficientemente educados en la interpretación bíblica y simplemente sacan pasajes fuera de contexto, o utilizan enfoques simplistas basados en seleccionar los textos bíblicos que les sirven para probar su propio punto. [43]
2. Quienes mantienen lo que podría llamarse una visión conservadora de la facticidad histórica de las secciones narrativas de la Biblia, o de la inerrancia de la Biblia en su formulación de los hechos (tanto científicos como históricos), con frecuencia son llamados fundamentalistas. Quienes mantienen que la creación realmente ocurrió en seis días, que una ballena realmente se tragó a Jonás, que cualquier discrepancia entre las narraciones tiene que ser armonizada de alguna manera, a menudo serán considerados fundamentalistas por sostener dichos puntos de vista. Quienes los llaman fundamentalistas, a veces verán el problema como una dificultad para adoptar métodos apropiados de crítica bíblica (no entender la forma literaria de Jonás, por ejemplo, y pensar que se trata de una narración histórica). A veces verán el problema como simple tradicionalismo.
3. Los que mantienen que la Escritura debe ser obedecida cuando da un mandato, sin considerar las cuestiones de aplicabilidad, a menudo serán calificados como fundamentalistas. La calificación puede aplicarse no solo a los que prohíben que las mujeres usen el cabello trenzado o recogido, sino también a quienes objetan las relaciones homosexuales basándose en mandatos de la Escritura. Por otra parte, no es probable que se aplique a alguien que sea pacifista como obediencia a su forma de entender la Escritura; mostrando esto que el calificativo es usado para aquellos que adoptan lo que se vería como una posición conservadora.

Por supuesto, una persona podría adoptar todos estos enfoques a la vez o solo algunos. Frecuentemente, todos y cada uno de estos enfoques serán descritos como "leer o interpretar las Escrituras literalmente". [44]

Hay una razón histórica para calificar estas tres perspectivas como "fundamentalistas". En la controversia antimodernista, los fundamentalistas se opusieron a muchos de los métodos y posiciones críticas, considerándolos una expresión del protestantismo liberal o modernismo. Debe señalarse, sin embargo, que otros opositores del modernismo adoptaron las mismas posturas (por ejemplo, la Iglesia Católica). Los tres enfoques anteriores de interpretación de la Escritura eran tan característicos del método católico dominante de interpretación bíblica antes del Concilio Vaticano II (o, al menos, antes de Pío XII), como son característicos de los fundamentalistas. De ahí que,

históricamente, sea hasta cierto punto injusto calificar toda oposición a la crítica bíblica como "fundamentalista". No obstante, ese calificativo es común.

Los tres enfoques anteriores no son característicos del argumento de este libro. Uno de ellos atañe a cuestiones que no son centrales para el análisis: la cuestión de la facticidad e inerrancia histórica. Los dos restantes, sin embargo, son centrales en el análisis del libro. Es posible, sin embargo, sostener que la Escritura enseña una diferencia en los roles de hombres y mujeres sin descartar las cuestiones de forma literaria ni ignorar la intención del autor, o sin negar los principios de una sólida erudición bíblica. Como lo señaló la Nota sobre el Método en exégesis, esto sería tan obvio ahora como lo fue hace veinte años, de no ser por el grado de politización que ha penetrado la discusión en años recientes. Además, es posible sostener que la Escritura debe ser seguida en su enseñanza sin por ello dejar de atender las cuestiones de aplicabilidad. Los capítulos siguientes plantean las cuestiones concernientes a la aplicabilidad (véase especialmente el capítulo veinte).

La perspectiva adoptada en este libro no es "fundamentalista", ni en el sentido técnico/histórico del término ni en su aproximación a la interpretación de la Escritura. Queda por considerar, sin embargo, un cuarto empleo del término por el que esta perspectiva podría ser calificada como "fundamentalista". Es decir, la palabra podría ser usada de manera desdeñosa como un epíteto hacia ciertas opiniones consideradas conservadoras o incluso reaccionarias.

Hay por lo menos dos razones por las que el término ha llegado a ser una etiqueta frecuente aunque incorrecta. Una razón es la simple ignorancia. Muchas personas saben poco o nada sobre los fundamentalistas, y no han reflexionado lo suficiente en las cuestiones, pero saben que el calificativo "fundamentalista" se puede usar para describir a alguien que parece más conservador que ellos. Pueden calificar un libro como este, inadecuadamente, como "fundamentalista" por no estar de acuerdo con su conclusión, p.ej., "alguien a quien se le ocurra una conclusión así debe de ser un fundamentalista". Sin embargo, hay una segunda razón, más importante, de este uso del término. Muchos que emplean el término de manera inexacta, desdeñosa, han quedado bajo la muy fuerte influencia del humanismo secular (protestantismo liberal, modernismo). Utilizan la palabra como una expresión injuriosa para desacreditar a sus opositores más ortodoxos. Estas personas interpretan la Biblia como un libro que no tiene a Dios como su autor en ningún sentido significativo, y como un libro sin verdadera autoridad. Su perspectiva acerca de la interpretación surge de una forma de pensar que socava los fundamentos de la fe (incluyendo los artículos del credo y los mandamientos), y que pretende interpretar la Escritura de una manera que permite ese debilitamiento. Con frecuencia, calificarán de "fundamentalista" el enfoque adoptado en este capítulo sobre la autoridad de la Escritura. Sin embargo, si esta posición es fundamentalista, entonces casi toda la tradición cristiana —ortodoxa, católica y protestante por igual— es fundamentalista.

Simplemente, aceptar la necesidad de someterse a la Escritura no debe ser una razón suficiente para calificar a alguien como fundamentalista. La cuestión de la autoridad de la Escritura, sin embargo, es una cuestión particularmente difícil y controversial hoy en día. Como se ha visto, hay muchas formas en que la autoridad de la Escritura es descartada sin ser algo manifiesto. El siguiente capítulo continuará con el examen sobre la autoridad de la Escritura, y estudiará más completamente las formas en que este tema entra en la discusión contemporánea de los roles de hombres y mujeres.

CAPÍTULO QUINCE

Evadir la autoridad de la Escritura

LA REVELACIÓN VIENE al cristiano como Escritura que procede de Dios y que tiene autoridad sobre la vida del pueblo de Dios. Mucha gente hoy en día se opone a aceptar una diferencia de roles de hombres y mujeres en la vida cristiana contemporánea. Algunos, basándose en la exégesis, han cuestionado la diferencia de roles, y afirman que la Escritura realmente no enseña sobre tal diferencia o no lo hace de forma coherente. Otros se han basado en un argumento de aplicabilidad, manteniendo que la Escritura enseñó para circunstancias tan diferentes a las nuestras que su instrucción ya no es aplicable. Algunos más, por su parte, han cuestionado la diferencia de roles evadiendo simplemente la autoridad de la Escritura. La frase "evadir la autoridad de la Escritura" describe con más precisión lo que estas personas hacen, que la frase "cuestionar la autoridad de la Escritura"; y es así porque hoy en día muchos autores cristianos tratan el texto bíblico de una manera que cuestiona su autoridad, pero sin rechazar esa autoridad de manera explícita o ni siquiera enfrentar el asunto directamente. El análisis de los roles de hombres y mujeres, en efecto, es un área en la que los autores cristianos muy comúnmente intentan evadir la autoridad de la Escritura.

Evasiones modernas

Las evasiones actuales de la Escritura pueden ser sutiles y difíciles de detectar. Las más claras son las que desafían directamente una enseñanza de la Escritura, ya sea porque los autores prefieren una opinión diferente o porque expresan abiertamente un desacuerdo con la visión bíblica. Es más difícil detectar cierto tipo de evasiones, como las que afirman que algunas partes de la Escritura no tienen autoridad. Un tipo de evasiones que son aún más difíciles de detectar son las que ponen el acento en las dificultades, para forzar a que haya que escoger un pasaje bíblico en lugar de otro. Lo que sigue en este capítulo es un examen de algunas de las formas más comunes de evadir la autoridad de la Escritura, que aparecen en los escritos sobre los roles de hombres y mujeres.

A. *"La Escritura tiene que estar de acuerdo con mi visión de lo que es ético; si no, tendré que rechazarla".*

Este punto de vista se afirma fuertemente en la siguiente cita:

> O la religión promueve el desarrollo y el bienestar humanos, o es destructiva y no puede ser representativa del Dios verdadero. Hay que tener esto en mente cuando insistimos en que la vida, el desarrollo y el bienestar humanos a que nos referimos incluyen a las mujeres lo mismo que a los hombres. Entonces podemos decir, con clara convicción y sin miedo o culpa, que si Jesús no era un feminista entonces no venía de Dios.[1]

Esta escritora —y quienes adoptan un enfoque similar— se acerca a la Escritura con una convicción ética ante la cual la que debe estar a la altura es la Escritura (y Jesús). En este caso, la convicción ética está incorporada en la ideología feminista de la autora. La Escritura no es el juez; más bien, queda bajo juicio. Desde esta perspectiva, Jesús y la Biblia podrían fácilmente ser rechazados. La autora se coloca a sí misma y a su ideología por encima del texto bíblico y de las enseñanzas de Jesús. Y si la Escritura es la palabra inspirada de Dios, la autora se sitúa en una posición de decirle a Dios que su moral puede o no ser aceptable para ella.[2]

B. *"El apóstol no puede interpretar la Escritura/el Evangelio correctamente".*
Esta visión es muy común. Se expresa en las citas que siguen:

> 1 Timoteo 2:13-14: "Que la mujer se mantenga en silencio con toda sumisión, porque Adán fue primero, luego Eva. Y Adán no fue engañado, sino la mujer fue engañada". El escritor no solo exhibe una lógica pobre sino también una teología pobre, y una mala interpretación de la Escritura. Solo a Eva se la culpa por el pecado mutuo en el huerto…. [3]

> En tercer lugar, el método hermenéutico de San Pablo, es decir, la interpretación de la Escritura, no es un método que sería aceptable en el siglo veinte. De hecho, aceptarlo equivaldría a caer en un antiintelectualismo… San Pablo hace una interpretación de la narración del Génesis que podríamos llamar fundamentalista. [4]

> 1 Corintios 11:2-16 es un texto esclarecedor para nosotros, no porque nos dé una práctica éticamente útil para nuestro tiempo, excepto para el más rígido en su apego a la letra, sino precisamente porque revela lo que le ocurre a un hombre, incluso a un gran téologo, cuando el evangelio lo impacta en su "punto ciego". Dicho escrito muestra la incapacidad de Pablo para lidiar con el evangelio, y como tal puede sernos útil a nosotros mismos cuando, cegados por la irrupción del evangelio, este nos toma por sorpresa. [5]

Estas citas no describen correctamente la interpretación que Pablo hace de las Escrituras o del evangelio. Sirven mucho más para ilustrar las propias interpretaciones equivocadas de los autores respecto al apóstol. Sin embargo, dejan ver un principio empleado comúnmente, según el cual Pablo (y cualquier otro escritor de la Biblia), o no entiende correctamente ciertos elementos del Antiguo Testamento o no entiende ciertos aspectos de las enseñanzas de Jesús. Según ese principio, no tendríamos que someternos a las enseñanzas de Pablo; en el mejor de los casos, sus escritos sobre estos puntos serían un ejemplo concreto de alguien que se equivoca al interpretar la Escritura. Es cierto que hay muchas dificultades para entender la forma en que Pablo interpreta el Antiguo Testamento y para entender cómo se relacionan algunas de sus enseñanzas con ciertas enseñanzas de Jesús. Sin embargo, pretender resolver esas dificultades diciendo que él no sabe cómo interpretar la Escritura o el evangelio de forma adecuada, y que, por lo tanto, no hay necesidad de acatar lo que dice sobre algún aspecto particular, es contradecir la Escritura canónica. Podría ser aceptable que alguien, personalmente, prefiera enfoques de

interpretación bíblica diferentes a los de Pablo. Sin embargo, que se desestime lo que él enseña porque no se está de acuerdo con su enfoque hacia la Escritura, es oponerse a la Escritura misma.

C. *"Los académicos modernos entienden la Escritura mejor que el apóstol".*

Esta evasión es una variación de la anterior: el apóstol no puede interpretar la Escritura correctamente. Sin embargo, es una variación significativa porque les confiere una gran autoridad a los académicos contemporáneos (una autoridad conferida a menudo por quienes se consideran pertenecientes al mismo grupo de académicos). Esta visión queda demostrada en las siguientes citas:

> Después está su aseveración parcializada, citada desde entonces con gran satisfacción por los predicadores: "Porque el hombre no proviene de la mujer, sino la mujer del hombre. Ni el hombre fue creado para la mujer, sino la mujer para el hombre". Los académicos bíblicos modernos, por supuesto, no están de acuerdo con esta interpretación del Génesis. Por lo demás, Pablo mismo, evidentemente, se dio cuenta de que había algo equivocado, y se corrigió a sí mismo de inmediato…[6]

> En 5:13, Adán y Eva aparecen como arquetipos del hombre y la mujer (cf. 1 Co 11:8), y, según el pensamiento antiguo, quien debía tener la autoridad era la persona de más edad, por ejemplo, el hijo primogénito, que era considerado el mejor y mayor. En este caso, por lo tanto, Adán es considerado como el mayor porque fue formado de primero. Esto, según ya lo he dicho, no se puede aceptar según las normas de la erudición bíblica moderna. Los académicos no clasifican las narraciones de la creación en Génesis como historia.[7]

La cita anterior se basa en un error, ya examinado en el capítulo uno, en la sección sobre el Génesis y la verdad, en que el autor, partiendo de la idea de que los relatos de la creación no son historia en el sentido moderno, llega a la conclusión infundada de que no se enseña en ellos ninguna verdad. Esa cita de arriba ilustra otro enfoque común, cuando un escritor del Nuevo Testamento que interpreta otro pasaje de la Escritura difiere de lo que los académicos bíblicos actuales consideran que es la intención del autor original. Se llega entonces a la conclusión de que el escritor del Nuevo Testamento ha entendido mal el pasaje. Este enfoque es dudoso, porque descansa en el supuesto de que el significado del texto radica en la intención consciente del autor humano, independientemente de cualquier intención que el autor divino pudiera tener. La preocupación aquí, sin embargo, es con la autoridad que tales citas le atribuyen al "academicismo contemporáneo". El "academicismo contemporáneo" acaba teniendo más autoridad que el apóstol a la hora de entender el texto bíblico. Por lo tanto, es una fuente de opinión que podría permitirnos evadir la enseñanza bíblica, si no descartarla del todo. Ni siquiera un académico excelente debe tener más autoridad para un cristiano que los escritores de la Biblia.

D. *"Los argumentos dados en la Escritura no son lo suficientemente convincentes como para que los aceptemos".*

De igual manera, este es un modo relativamente común de lidiar con la enseñanza de la Escritura. La siguiente cita lo expresa bien:

> Casi todo lo escrito en 1 Co 11:2-16 es una defensa sumamente débil de la religión, basada en pretendidos textos probatorios… Bajo ese mismo argumento deprimente, Pablo podía haber usado la narración de la creación para probar diferencias de raza y de clase, declarando con esa misma lógica que estas también eran decretadas por Dios… A consecuencia de esto, como en el fondo sabía que se equivocaba, se enojó y basó sus argumentos en lo socialmente aceptable, en la naturaleza y en textos que no probaban nada. Lo que estamos diciendo es que él no ignoraba el evangelio. Al contrario, lo conocía pero no pudo enfrentarlo. [8]

Detrás de esta cita hay una suposición de que podemos examinar los argumentos del escritor bíblico, observar la calidad de estos y luego desestimar su enseñanza si los argumentos nos parecen inadecuados. Este autor no solo desecha la enseñanza de Pablo, sino que además lo hace con desprecio, situándose en una posición de juzgar si sus opiniones están a la altura del "evangelio". Sin embargo, esta línea de pensamiento se basa en una forma de enfocar los argumentos en general, y el argumento de la Escritura en particular, que es inadecuada en sí misma.

Los argumentos son un medio para presentar un punto a otras personas; por eso, su contenido depende de las premisas aceptadas por las personas a quienes van dirigidos. Los argumentos para un campesino y un catedrático, para un alemán y un malayo, a menudo tendrán que ser enmarcados de forma diferente aunque las afirmaciones básicas sean las mismas y aunque la persona que argumenta se base en la misma comprensión en cada caso. Un argumento que convenza a una persona, podría no convencer a otra que está en medio de circunstancias ajenas a las circunstancias del argumento. Muchos argumentos en la Escritura no serán convincentes para nosotros, porque su propósito original no era dirigirse a gente del mundo intelectual moderno. El escritor bíblico se dirigía principalmente a aquellos que aceptaban su propio mundo intelectual. Quien escribió el pasaje anterior lo único que demuestra es que no se encuentra en la categoría de personas a las cuales Pablo dirigía sus argumentos, no solo cuando juzga que los argumentos del apóstol son inadecuados sino también por su constante incapacidad de entender el significado y la importancia de los mismos.

Con todo, el simple hecho de que estos argumentos no vayan dirigidos a la mentalidad moderna no significa que no sea necesario aceptar las enseñanzas de los pasajes en los que esos argumentos aparecen. La autoridad de la enseñanza queda establecida por el estatus del pasaje como escritura canónica. No depende del peso del argumento en sí, ni mucho menos de lo sólido que este le parezca a un lector moderno. Además, el argumento bíblico en sí puede ser instructivo, aunque quizás no diga mucho en cuanto tal. Por ejemplo, Pablo cree que la narración del Génesis es una fundamentación muy importante para su enseñanza sobre los hombres y las mujeres, lo mismo que para su enseñanza en otras áreas. Esto revela algo acerca de la autoridad de la narración del Génesis y algo sobre la forma en que deben enfocarla quienes están buscando la revelación de Dios. Una vez que los cristianos aceptan que un argumento de la Escritura es instructivo, aunque no lo encuentren persuasivo o útil, su entendimiento puede ser formado más completamente. Van a poder entender la Escritura más de lleno y a ser más capaces de percibir instintivamente la fuerza de los argumentos bíblicos. En resumen, el hecho de que alguien no encuentre que un argumento de la Escritura sea

convincente no debe ser señal de que el pasaje puede ser descartado. Más bien, es una señal de que queda algo más por aprender.

E. *"Puedo desechar ciertos elementos de la enseñanza bíblica cuando se originan en una influencia externa —tal como la influencia rabínica— en lugar de originarse en el verdadero mensaje cristiano".*

Es cierto que algunos escritores descartarían toda la enseñanza del Nuevo Testamento aduciendo que esta obedece más a influencias externas, pero la mayoría de estas personas no se identifican como cristianos. Sin embargo, algunos que se consideran cristianos también quisieran reservarse la opción de desechar cierta enseñanza del Nuevo Testamento por esa razón. La siguiente cita contiene una presentación cuidadosa de esta forma de enfocar la cuestión:

> A la pregunta de si esta actitud hacia las mujeres debe ser determinante para nosotros, la respuesta en este caso es clara. Las regulaciones de Pablo son, hasta cierto punto, un retroceso al judaísmo rabínico, lo cual es tanto más comprensible porque la comunidad primitiva no quería ninguna revolución, al menos no en el área social. [9]

En otro lugar, ese autor usa la expresión "rabinismo canonizado" para caracterizar aquellas partes del Nuevo Testamento con las cuales no está de acuerdo. Pero para ese escritor y otros como él, la parte más importante de la frase es la palabra "rabinismo", no la palabra"canonizado". Según este punto de vista, el hecho de que cierto elemento en la enseñanza de la Escritura esté de acuerdo con la enseñanza rabínica, o que incluso fuese derivado de ella originalmente, es razón de sobra para rechazarlo. El hecho de que este elemento también sea "canonizado"—es decir, incorporado en la palabra canónica de Dios— no lleva un peso tan significativo. Esta posición equivale a decir que "la influencia rabínica con la que concuerdo tiene autoridad, y la influencia rabínica con la que no concuerdo no tiene autoridad". La característica clave a tomar en cuenta es que el autor se siente capaz de saber a ciencia cierta en dónde la Escritura enseña verdaderamente y en dónde no lo hace, y de apelar a las influencias culturales como razones para minimizar la autoridad de partes del Nuevo Testamento. Se atribuye, en otras palabras, una autoridad que le permite juzgar al Nuevo Testamento para determinar lo que hay de verdad en este, y lo que ha de ser rechazado. En síntesis, este escritor no se relaciona con el Nuevo Testamento completo como algo que genuinamente tenga autoridad.

Esta forma de evadir la autoridad de la Escritura podríamos llamarla "la falacia genética". Es común en las discusiones de los roles de hombres y mujeres. Las personas caen en la falacia genética cuando dedican mucha atención a indagar en dónde se origina la enseñanza de la Escritura; no para entenderla mejor, ni siquiera para medir mejor su intención, sino con el fin de calcular el valor que tiene para ellos.[10] Pueden decidir, por ejemplo, que cierta parte de la enseñanza paulina sobre los roles de hombres y mujeres es realmente enseñanza rabínica, o sea, que se originó entre los rabinos, fue impartida a Pablo en su entrenamiento rabínico y luego reproducida en sus cartas. Luego razonarán que, al haber descubierto el origen de la enseñanza y haber visto que es rabínica, y que

contrasta con la nueva inspiración cristiana de Pablo, la pueden descartar para dar espacio a los elementos que, según lo han discernido, se originan en la nueva visión cristiana.[11]

Toda esta manera de proceder trae consigo un número de problemas, no siendo el menor entre ellos la provisionalidad con la que se puede discernir el origen de diferentes enseñanzas. Para nuestros propósitos aquí, el principal problema con la falacia genética es que pasa por alto la canonicidad del pasaje en cuestión. Si la enseñanza de Pablo sobre los roles de hombres y mujeres está en el canon, entonces comporta autoridad bíblica. Es indiferente si Pablo la escuchó primero de Rabí Gamaliel o si la recibió inscrita en un rollo durante una visión que tuvo en el tercer cielo. La inspiración de la Escritura no significa que toda la Escritura tuvo que venir por revelación directa, sin ayuda humana. Más bien, quiere decir que lo que se enseña como verdad fue seleccionado por inspiración del Espíritu Santo, independientemente de cómo vino primero a la mente del autor humano. Si dicha enseñanza está en la Escritura, es autoritativa, sin importar cuál sea su origen o qué paralelos pueda tener. La falacia genética es uno entre muchos intentos de evadir la autoridad de la Escritura, enfocándose en otros factores al evaluar un pasaje, y no en si este es verdaderamente o no parte de la Escritura. Por ejemplo, en ciertas discusiones de los roles de hombres y mujeres, se presta considerable atención a la más reciente opinión crítica sobre cuáles fueron realmente las cartas que escribió Pablo. Los autores modernos en ocasiones argumentarán que si un pasaje dado no fue realmente escrito por Pablo, entonces no hay necesidad de tomar el texto que contiene con tanta seriedad. En un estudio de la vida y el pensamiento de Pablo, hay buenas razones para tratar de determinar qué libros del Nuevo Testamento fueron en efecto escritos por él. Sin embargo, el que un pasaje bíblico dado haya sido de hecho escrito o no por Pablo no determina su autoridad. En un estudio de la enseñanza neotestamentaria sobre los roles de hombres y mujeres, que el libro en cuestión sea de hecho canónico (y quizás que nos venga bajo la autoridad de Pablo) es todo lo que hay que determinar. Si un libro es canónico, las varias controversias sobre quién lo escribió son irrelevantes para determinar la verdad de lo que enseña.

F. *"Yo puedo distinguir lo que es verdaderamente importante acerca de la Escritura y juzgar el resto en términos de lo que es esencial".*

La cita en el punto D., arriba, es un buen ejemplo de esta actitud. El escritor está convencido de que sabe lo que "el evangelio" —la parte importante de la enseñanza del Nuevo Testamento— es en verdad, y de que es capaz de descartar con alguna certidumbre la enseñanza bíblica que no está de acuerdo con "el evangelio". La siguiente cita ilustra el mismo enfoque desde un ángulo un poco diferente:

> La igual dignidad y derechos de todos los seres humanos como personas son parte esencial del mensaje cristiano. En los escritos del mismo Pablo hay asomos de un desarrollo que lleva hacia la comprensión de todo lo que esta igualdad implica. Hemos visto que, después del texto severamente androcéntrico en 1 Corintios, de algún modo él intenta compensar:
>
> > 'No obstante, en el Señor, la mujer no es independiente del hombre ni el hombre de la mujer: porque así como la mujer fue tomada del hombre, así el hombre es ahora nacido de la mujer. Y todas las cosas provienen de Dios' (1 Co 11:11-12).
>
> Más aún, la dicotomía de clases fijas, dominante-dominado, es superada.

> ‘Pues así como todos ustedes fueron bautizados en Cristo, así se han revestido de Cristo. No hay ni judío ni griego, no hay ni esclavo ni libre, no hay ni hombre ni mujer; porque todos ustedes son uno en Cristo Jesús’. (Ga 3:27-28).

Como lo ha señalado un teólogo:

> ‘Esto no significa que el reino de los cielos consista en seres asexuados. Pablo está enumerando las relaciones de dominación; estas son denunciadas radicalmente por el Evangelio, en el sentido de que el hombre no tiene más derecho de imponer su voluntad de poder sobre la mujer, que el que tiene una clase o raza sobre otra clase o raza.
>
> No sorprende que Pablo no viera las implicaciones totales de esta trascendencia de las dicotomías. Hay una tensión no resuelta entre el mensaje personalista cristiano y las restricciones y concesiones impuestas por la situación histórica. Sería ingenuo pensar que Pablo preveía la evolución social. Para él, la trascendencia vendría bastante pronto: en la otra vida. La incoherencia y ambivalencia de sus palabras con respecto a las mujeres solo podía ser reconocida en una época posterior, como resultado de procesos históricos. Los que se han beneficiado del discernimiento de una época posterior tienen la tarea de distinguir entre los elementos que son de origen sociológico, y los elementos personalistas, promotores de vida, pertenecientes esencialmente al mensaje cristiano.[12]

La autora de esta cita declara ser capaz de distinguir el verdadero mensaje cristiano del resto del material en el Nuevo Testamento y de adherirse a ese mensaje verdadero, esencial. Lo que para ella es la esencia del mensaje, probablemente no convencerá a la mayoría de los cristianos de que entiende bien lo que el Nuevo Testamento está diciendo. La cita es, de hecho, un ejemplo excelente de una posición que juzga al Nuevo Testamento con un criterio derivado de una fuente extrabíblica: en este caso, la ética personalista moderna. El mantener esta posición lleva a aprobar el Nuevo Testamento ahí donde va de acuerdo con ese criterio externo, descartándolo como algo sin autoridad ni valor ahí donde no. Alegar una capacidad para escoger lo que es el mensaje esencial o valioso del Nuevo Testamento es elevarse a uno mismo como su juez para dictaminar su valor.

Las últimas dos formas de evadir la autoridad bíblica ilustran un enfoque común que se encuentra en los escritos modernos sobre los roles de hombres y mujeres. Una gran cantidad de escritos modernos sobre la Biblia se caracterizan por una búsqueda de autoridad en la enseñanza cristiana. Muchos cristianos, entre ellos muchos académicos bíblicos, han dejado de creer en el credo y los mandamientos, en el cristianismo como nos lo ha enseñado el Nuevo Testamento. Sin embargo, no han perdido todo compromiso con varios elementos del cristianismo. Quizá tienen cierto compromiso con Cristo o con el sistema simbólico cristiano, con la Iglesia en la que ocupan un cargo o con la enseñanza de la teología cristiana. Pero, al haber perdido el fundamento de lo que en el pasado, en todas las Iglesias cristianas, se hubiera entendido como ortodoxia, andan buscando criterios para determinar si algo es “cristiano” o “autoritativo”, o buscando una base para mantener puntos de vista en común con otros “cristianos” y actuar junto con ellos.[13]

Esta búsqueda de un nuevo criterio puede asumir varias formas. Algunos buscarán el “mensaje cristiano singular o distintivo”, procediendo como si una vez encontrados

aquellos elementos no sostenidos en común con nadie en el pasado —ya fuesen rabinos, filósofos griegos o cualquier otro— tendrían ante sí los elementos del Nuevo Testamento que verdaderamente poseen autoridad. Otros usarán un punto de vista doctrinal (el de la libertad cristiana, por ejemplo) como criterio para determinar qué otras partes en el Nuevo Testamento son verdaderamente cristianas. Aún otros pretenderán reconstruir la "auténtica" enseñanza de Cristo (o de Pablo), como si la presentación de un académico moderno sobre la enseñanza de Cristo fuera a ser más pura, o más libre de una adaptación personal del mensaje, que la de un apóstol que vivió en el mismo ambiente que el de Cristo y fue enseñado por él o por alguien cercano a él.[14] Tales esfuerzos pueden tener un cierto poder de persuasión, y a menudo son esclarecedores. Pero no es sino hasta que vemos que son un intento por establecer una nueva autoridad, un nuevo canon que remplaza al que nos ha sido transmitido, que podemos reconocerlos por lo que son.[15]

Ciertos escritores cristianos se mantienen firmes en el principio de que toda la enseñanza de la Escritura debe ser aceptada como autoritativa, aunque a veces la práctica no sigue a la teoría. Uno de los errores más curiosos en una aceptación activa de la autoridad de la Escritura puede ser encontrado entre algunos evangélicos modernos que son muy firmes en su defensa de la autoridad bíblica. Defienden fuertemente lo que podrían llamarse "principios doctrinales"; por ejemplo, la divinidad de Jesús o la importancia de la expiación. "Allí donde la Escritura enseña —dirían—, allí debemos creer, porque la autoridad de la Escritura es suprema". No obstante, con frecuencia omitirán aplicar este principio a la enseñanza bíblica sobre las relaciones personales y la estructura social. En estas áreas se sienten satisfechos con sustituir la enseñanza de la Escritura por las normas de nuestras sociedad, a menudo sin ver necesidad alguna de justificar lo que están haciendo. Estos evangélicos están comprometidos a luchar en defensa de la Escritura en las áreas donde estaba siendo desafiada vigorosamente hace cincuenta años, pero no defienden la autoridad de la Escritura en muchas de las áreas donde está siendo desafiada más vigorosamente hoy en día.

G. *"Estoy tratando de ser guiado por el Espíritu, y el Espíritu no me ha llevado a adoptar la clase de posición que la Escritura parece enseñar".*

Por lo común, este punto de vista no está representado en la literatura académica, pero normalmente puede ser escuchado entre los cristianos en general. Es otra forma más de negar la autoridad de la Escritura sin parecer estar haciéndolo. La declaración de arriba podría de hecho ser enfocada de dos maneras muy diferentes. La primera manera (ya tratada brevemente en el capítulo previo, en el análisis sobre la sumisión a la Escritura) implica evitar un enfoque excesivamente legalista de la misma. Las personas no siempre necesitan someterse legalistamente a la Escritura. Quienes están buscando seguir al Señor y someter sus mentes a su verdad pueden esperar su ayuda. Pueden aceptar una verdad a medida que el Señor les enseña la realidad de esa verdad y la manera de aplicarla en sus propias vidas. En este sentido, esperar la guía del Espíritu no es negarse a aceptar la autoridad de la Escritura. Es, sencillamente, una confesión de la necesidad de tener más que meramente la página escrita de la Biblia a fin de llegar a la verdad; en este caso, la necesidad de cierta ayuda directa del Espíritu Santo. Para entender el significado de la Escritura y cómo aplicarlo, se necesita luz del Espíritu Santo. Una persona sumisa puede esperar la luz de Dios antes de intentar poner en práctica la enseñanza de la Biblia.

Hay, sin embargo, una segunda manera de enfocar la declaración de arriba, según la cual ser "guiado por el Espíritu" puede ser una forma de evadir la autoridad de la Biblia. Esto ocurre cuando alguien hace de la guía del Espíritu el factor decisivo para aceptar algo como verdadero. Cuando ciertas personas dicen estar "esperando la guía del Espíritu" están diciendo que ellas, en lo personal, requieren una revelación o inspiración directa a fin de aceptar algo como verdadero. En el examen de un tema como el de los roles de hombres y mujeres, esto a menudo puede significar que esas personas tienen una sospecha o convicción de que el Espíritu hoy en día está conduciendo a los cristianos de distinto modo a como guio a los primeros discípulos. Sienten que sería un error conformar nuestras vidas según el modo en que el Espíritu guio a un grupo de cristianos de hace 2000 años. Dicha postura no niega de primera entrada la autoridad de la Escritura, pero de hecho equivale a tal negativa en la práctica. Si la Escritura enseña "No robarás", no se debería necesitar una revelación personal para determinar si el Espíritu llevará a alguien a robar o no. De hecho, cualquier "espíritu" que lleva a alguien a contradecir la enseñanza de la Escritura canónica está exhibiendo signos claros de no ser el único y Santo Espíritu. Uno de los mayores valores de tener un canon de la Escritura es que provee un medio para discernir los espíritus. La Escritura y otras enseñanzas fueron dadas con el propósito de que la mente de los cristianos pudiera ser formada para percibir influencias espirituales de la manera correcta. El que un cristiano haga caso omiso de la más elevada autoridad de enseñanza, y prefiera una revelación o inspiración individual o colectiva, es un grave error espiritual.

H. *"Hay contradicciones en la Escritura. O por lo menos algunos enfoques en la Escritura están tan en desacuerdo unos con otros que no podemos afirmar a ambas partes por igual con integridad intelectual. De ahí que solo podemos adherirnos a la Escritura parcialmente".*

Ciertos aspectos de esta postura han sido tratados en capítulos previos. Los escritores modernos han afirmado que hay contradicción o desacuerdo en la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres, en dos lugares principales: entre Jesús y Pablo, y entre Gálatas 3:28 y gran parte del resto de la enseñanza de Pablo sobre hombres y mujeres.[16] En ambos casos (según se trató en los capítulos seis y diez), las contradicciones citadas son más aparentes que reales. La verdadera contradicción no es entre Jesús —según lo muestra la evidencia del Nuevo Testamento— y Pablo, o entre Ga 3:28 —según el propósito que Pablo realmente tenía en mente— y los otros textos clave. Más bien, es entre Jesús (o Ga 3:28), según lo entienden o lo desean ciertos escritores modernos, y el resto de la enseñanza del Nuevo Testamento en nuestro campo. Dichas contradicciones surgen a partir de las interpretaciones de los autores modernos, no a partir de la Escritura.

Queda la pregunta, sin embargo, de cómo las personas que enfocan la Escritura como autoritativa y proveniente de Dios deben lidiar con las contradicciones que piensan que podrían estar percibiendo. La erudición bíblica de los últimos 150 años, más o menos, ha hecho que la cuestión de las contradicciones en la Escritura se vuelva aguda para los cristianos. Los patrones de pensamiento hegelianos afectaron a la erudición bíblica protestante en Alemania a lo largo del siglo diecinueve e inicios del siglo veinte. A su vez, esta ha sido una influencia importante entre los académicos bíblicos en otros países y ambientes. Aun cuando los académicos bíblicos no adopten posturas propiamente hegelianas, a menudo persiste la forma dominante de pensamiento dialéctico hegeliano.[17]

El pensamiento dialéctico lleva a una persona a ver el desarrollo histórico en términos de oposiciones y contradicciones que necesitan ser resueltas. Un temperamento instintivamente dialéctico, como el que los académicos bíblicos tienen por su formación, tenderá a suponer la existencia de oposición y contradicción o a percibir las cosas en esos términos, aun cuando no haya evidencia fuerte de que dicha contradicción esté presente. Incluso allí donde ha sido menos prominente el temperamento dialéctico entre los eruditos bíblicos, se valora todavía un estilo de pensamiento oposicionista o contrastante, en lugar de uno sintético, que lleva a que los académicos acentúen las diferencias entre diversas "teologías" del Nuevo Testamento y diversos "órdenes eclesiásticos". [18]

Por lo demás, allí donde prevalece el abordaje histórico en la investigación académica del Nuevo Testamento, hay una tendencia a poner mayor énfasis en los "orígenes genéticos" de diferentes opiniones y enfoques neotestamentarios y, al mismo tiempo, a contrastar diferentes comunidades y autores con el fin de poder encontrar una descripción evolutiva. Los resultados de este esfuerzo académico por discernir diferencias entre autores y comunidades en el Nuevo Testamento han sido diversos. Algunos van más allá de la evidencia disponible y, en ocasiones, incluso son totalmente contrarios a esta. Algunos han sido de gran valor. Con todo, por más valioso que pueda ser este enfoque, a veces supone un problema para los cristianos que no están tan interesados en una descripción evolutiva del pensamiento bíblico en un área, como sí lo están respecto a lo que la palabra de Dios les enseña sobre cómo vivir sus vidas. En efecto, se trata de dos perspectivas diferentes.

Entonces, ¿cómo hace quien está buscando aprender de la palabra de Dios, para enfocar una contradicción percibida? Hay tres enfoques principales. Uno es usar la contradicción como un medio para eliminar uno de los pasajes.[19] Sin embargo, dicho enfoque es una negación de la autoridad de la Escritura en su totalidad. Quizás muchos que eliminan pasajes de esta manera lo hacen por una convicción de que la Escritura como un todo no puede tener autoridad si tiene tales discrepancias. El segundo enfoque podría ser llamado el enfoque armonizador. Este enfoque allana aparentes contradicciones, y a menudo también diferencias, al mantener que los autores realmente están afirmando la misma cosa. Dos pasajes sobre el mismo tema serán interpretados el uno por el otro, en el entendido de que ambos deben de estar proponiendo el mismo punto porque son del mismo autor, el Espíritu Santo. Sin embargo, la armonización tiene una desventaja importante: con frecuencia lleva a pasar por alto diferencias importantes entre pasajes, libros, autores y comunidades.

El tercer enfoque podría ser llamado el anfoque sintético. Este se basa en el punto de vista de que las diferencias en el Nuevo Testamento con frecuencia pueden ser combinadas en una síntesis más fuerte, una síntesis que puede ser más rica una vez que se hayan entendido las diferencias. Efesios 5:22-33 y 1 Pe 3:1-7, por ejemplo, presentan muchas diferencias al ser comparados entre sí. No obstante, el énfasis en 1 Pedro sobre el respeto de la mujer hacia su marido puede combinarse con el énfasis en Efesios sobre su subordinación, para aportar una imagen más completa de cómo la mujer debe relacionarse con su marido. Se puede hacer una síntesis de los pasajes, aun después de que se reconozca que no están diciendo lo mismo.

Hay quienes afirman que no hay suficiente unidad en el Nuevo Testamento como para tomar ya sea un enfoque armonizador o uno sintetizador que sea íntegro intelectualmente. No es posible tratar esta cuestión completamente en este punto, aunque

los capítulos previos indican que dicha opinión se basa más en presuposiciones que en una evidencia real. El interés de este capítulo no se orienta a la cuestión histórica de la unidad en el Nuevo Testamento sino hacia el enfoque que un cristiano creyente debe asumir ante el canon del Nuevo Testamento.[20]

Para estos cristianos, la cuestión a estas alturas es: ¿Qué enseña el Nuevo Testamento —es decir, qué afirma con autoridad—[21] y qué hacen los creyentes cuando creen que el Nuevo Testamento pudiera estar sosteniendo dos cosas contradictorias o incompatibles? Aquí no se puede dar con facilidad una respuesta completa, pero hay dos puntos importantes para alguien que se acerque a la Escritura como la palabra canónica de Dios. En primer lugar, un cristiano no puede mantener que la Escritura realmente está enseñando dos cosas contradictorias en áreas en donde su propósito es enseñar. Si la Escritura entera es el canon, la medida de todo lo demás y la más alta autoridad, entonces no puede estar enseñando dos enunciados inconciliables. No es posible mantener que la Escritura es plenamente canónica y que además contiene contradicciones. En segundo lugar, los cristianos no tienen que sentirse responsables de conciliar todo lo que ven en la Escritura. Pueden ver una aparente contradicción, pero con frecuencia el enfoque correcto es reconocer que todavía no entienden cómo las dos afirmaciones van juntas, y esperar alguna resolución que sea compatible con la sumisión a la Escritura. Desde esta perspectiva, el criterio final es un criterio de fe acerca de la autoridad de la Escritura, en lugar de un criterio en donde nuestra propia mente o la erudición moderna es el árbitro final. La lección del estudio de Ga 3:28 en el capítulo seis es que, una vez que un intérprete se decide a abandonar algunas de las presuposiciones más influyentes de la sociedad contemporánea, la aparente contradicción en la Escritura desaparecerá. En tales ocasiones, la Escritura puede verse desde una perspectiva que el lector no ha estado dispuesto siquiera a considerar. En otras palabras, no es intelectualmente deshonesto que un cristiano declare que la Escritura no se contradice a sí misma. Con frecuencia, una comprensión más completa de hecho elimina la aparente contradicción.

A estas alturas del capítulo hemos discutido ocho de las principales evasiones de la autoridad bíblica. Queda todavía una manera más en que se pone en tela de juicio la autoridad de la Escritura, que en sí misma no puede calificarse de evasión, pero que abunda en gran parte de la literatura sobre los roles de hombres y mujeres; a saber, un irrespeto por las Escrituras o por uno de sus autores (en este sentido Pablo es uno que recibe bastante irrespeto). Se nos dice a veces que “Pablo se confunde a sí mismo y nos confunde a nosotros”, o que “Pablo era el hombre típico” o que “Pablo conocía el evangelio pero no podía afrontarlo”. Los autores de esas expresiones se toman tal libertad de expresar irrespeto hacia Pablo, que indican claramente que no se han sometido a sus escritos (es decir, a una parte de la Escritura) como algo que tiene autoridad sobre ellos. Según ellos su evaluación es la que cuenta, e incluso Pablo tiene que recibir su aprobación. Semejante irrespeto a un autor de la Escritura, y por lo tanto a la Escritura misma, es una manifestación de la actitud espiritual subyacente con la que se acercan al cristianismo.

Resumen: la necesidad de someterse a la Escritura

En resumen, hay una diversidad de formas en que se evade la autoridad bíblica; es decir, en que sin cuestionar directamente la autoridad de la Escritura, se descarta lo que ella dice como algo no autoritativo. Algunas de estas evasiones se dan porque se prefiere una autoridad distinta, quizás una teoría ética o una opinión académica que disputaría la enseñanza bíblica. De hecho, anteponer una autoridad distinta a la de la Biblia equivale a elevar a un juez por encima de ella, un juez con mayor autoridad que la Biblia misma. Quienes promueven esos puntos de vista se están sometiendo a algo diferente y no a la propia Escritura. Se dan otras evasiones cuando se rechaza la autoridad de ciertas partes del Nuevo Testamento y se favorece a otras. Aunque estos enfoques a menudo se presentan expresando reverencia por la Biblia (e.d., por partes de esta), en realidad le encuentran problemas que buscan solucionar basándose en algo distinto a ella. Cierta teoría de las influencias, cierto juicio ético, una preferencia por una doctrina particular o alguna interpretación de una doctrina particular, se convierten en un canon con que se compara a la Escritura y se considera que partes de ella no están a la altura. Esto también supone someterse a algo diferente de la propia Escritura y convertirse en su juez.

La autoridad de la Escritura como norma para medir cualquier otra enseñanza ha sido reconocida de manera indiscutible por los cristianos hasta más o menos el siglo diecinueve. Sobre este asunto han sido unánimes los católicos y los protestantes. Actualmente, sin embargo, hay una significativa falta de claridad sobre el tema entre quienes se autodenominan cristianos. El resultado de esa falta de claridad ha sido que muchos cristianos se han quedado sin criterios que les permitan saber con exactitud qué es la verdad. A consecuencia de esto, el pensamiento cristiano ha quedado cada vez más a merced de las influencias del mundo secular. La enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres no es en modo alguno el área más importante de la enseñanza cristiana. Sin embargo, probablemente porque no es de primera importancia es que ha experimentado la influencia de ciertos principios de pensamiento que con el tiempo serán utilizados por cristianos en otras áreas. Si alguien puede ser cristiano y estar en desacuerdo con la Escritura en esta área, anteponiendo a la Escritura su propio juicio o el de los académicos, o el del pensamiento moderno, puede hacer lo mismo en cualquier otro campo.

La siguiente área para la aplicación de dichos principios es comúnmente la de la homosexualidad. Luego sigue el resto de la moral sexual cristiana y después prácticamente cualquier otra área de la vida cristiana. Una vez que se acepta un principio para juzgar a la Escritura, ese principio puede aplicarse válidamente a cualquier tema en discusión. Esto no significa que nadie puede estar en desacuerdo con el enfoque de este libro sobre los roles de hombres y mujeres sin desafiar automáticamente la autoridad de la Escritura. Las personas pueden, con otros razonamientos, diferir de lo que se ha dicho aquí. Pueden cuestionar la interpretación de los textos, o estar en desacuerdo con el juicio que se presenta sobre la intención del escritor bíblico al decir lo que dijo en ellos, o rechazar el enfoque (que se propondrá en el resto de este libro) acerca de cómo aplicarlos. Pero cuando la gente entiende que algo realmente se enseña en la Escritura y luego no está de acuerdo con ello, se sitúa en un terreno espiritualmente peligroso para un cristiano, porque está en desacuerdo con la palabra canónica de Dios. Para un cristiano esto es rebelión. Es creerle nuevamente a la serpiente, al estar en desacuerdo con lo que Dios ha dicho (Gn 3:4).

El verdadero desafío

La primera parte de este libro ha tratado de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres. En los primeros capítulos se argumentó que la Biblia presenta una enseñanza unificada sobre estos roles, la cual es importante dentro de la enseñanza de la Biblia como un todo. Esos capítulos, además, afirmaron que esta enseñanza era impartida como algo válido para todos los cristianos, no desarrollada meramente para atender una situación social o cultural especial. Los dos últimos capítulos trataron de cuestiones referentes a la autoridad de la enseñanza bíblica. Sostuvieron el punto de vista de que cualquier intento de anteponer otra autoridad a la Escritura es un error fundamental. Usar una autoridad alternativa para modificar o anular (en vez de interpretar) algo en la Escritura, niega en la práctica la autoridad suprema que los cristianos siempre han reconocido en ella.

Puede quedar la impresión, por estos dos últimos capítulos, de que no sería difícil sencillamente seguir la enseñanza bíblica hoy en día, de una manera muy similar a la de los primeros cristianos. El punto de estos capítulos, sin embargo, no es negar que existen dificultades u objeciones reales con respecto a la aplicación de la enseñanza. Estos capítulos se refieren solo a la cuestión de la autoridad de la Escritura, no a la de la aplicación. Su argumento es que los cristianos no deben plantear objeciones que a fin de cuentas ponen en tela de juicio la autoridad de la enseñanza bíblica. Muchos cristianos, en su esfuerzo por lidiar con los problemas reales —tanto sociales como intelectuales— de vivir como cristianos en el mundo moderno, pueden terminar lanzando por la borda elementos esenciales del cristianismo y negando la autoridad de la revelación cristiana. Con frecuencia no lo hacen de un modo claro, considerado cuidadosamente, pero no obstante, lo hacen.

La cuestión más difícil sobre la aplicación de la Escritura sigue vigente. Es aquí en donde topamos con la objeción más seria para la aplicación de la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres. Detrás de muchas de las cuestiones sobre la cultura, la intención y la autoridad, subyacen preocupaciones u objeciones importantes en relación con la aplicabilidad de la enseñanza de la Escritura sobre los hombres y las mujeres. Las diferencias entre el mundo de la Escritura y nuestro propio mundo parecen poner en duda la posibilidad de aplicar la enseñanza bíblica hoy en día. La sociedad humana ha cambiado tan drásticamente desde tiemos de Jesús, especialmente en los siglos más recientes, que es muy difícil concebir el seguimiento de la enseñanza bíblica en casi todo lo relacionado a la estructura social. Lo que es más, la mayoría de los cristianos ni siquiera pueden encontrar un contexto dentro del cual podrían seguir la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres, sin causar gran ofensa. Sus propios hogares son la única oportunidad posible, pero para muchos, incluso el hogar no es una verdadera posibilidad, porque los miembros de la familia no están más abiertos a dicho enfoque que el resto de la sociedad. Por ejemplo, muchas mujeres podrían estar deseosas de asumir la clase de papel de esposa sobre el que leen en la Escritura, pero a menudo tienen un marido en el que no sienten que pueden confiar, o aún más, que no está dispuesto a ser cabeza en el sentido bíblico.

Finalmente, hay muchas situaciones no cubiertas por la enseñanza de la Escritura; y con frecuencia son las situaciones más importantes. Por ejemplo, la pregunta de si una mujer debe ser cabeza de una comunidad cristiana es un asunto menor en la vida de la

mayoría de las mujeres, comparado con la cantidad de cuestiones de empleo y educación que ellas afrontan, cuestiones de si una mujer debe ser médico, abogada, capataz, piloto de aviación, gerente general, diputada, o ejecutiva de una corporación. De manera similar, la pregunta sobre el uso del velo en el culto parece trivial cuando se enfrentan cuestiones suscitadas por el estilo de vestimenta unisex. El mundo ha cambiado tanto, que la enseñanza de la Escritura parece lejana, si no es que claramente imposible de aplicar.

El problema de aplicar la Escritura surge de la situación actual en que nos encontramos. "Nos encontramos" se refiere aquí principalmente a los cristianos en una sociedad tecnológica contemporánea, que se ha "occidentalizado" en cierta medida importante. La pregunta es: ¿cómo pueden los cristianos, en sus actuales circunstancias, interpretar y aplicar razonablemente lo que la Escritura ordenó en circunstancias muy diferentes? ¿De qué manera deben enfocar y recibir la enseñanza contenida en esos textos autoritativos? Con el fin de proporcionar una base más sólida para responder a estas serias preguntas de interpretación y aplicacíón, la tercera parte de este libro examinará datos de las ciencias sociales (especialmente de la psicología y la antropología) sobre las diferencias entre hombres y mujeres, para entonces evaluar la situación actual desde la perspectiva de la historia social. A la luz de estas investigaciones, la difícil cuestión de la aplicación puede entonces ser atendida con mayor provecho.

Parte Tercera

La enseñanza de la Escritura en la sociedad contemporánea

En la primera parte de este libro se examinó la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres y se concluyó que la Escritura ordena una diferencia de roles entre unos y otros. En la segunda parte se valoró la enseñanza bíblica y se llegó a la conclusión de que es una enseñanza unificada, autoritativa y claramente apoyada por la tradición cristiana. Pero los tiempos han cambiado, y las personas hoy en día se enfrentan con el problema de aplicar en el mundo moderno una enseñanza que fue dada, originalmente, en circunstancias muy diferentes. La tercera parte de este libro, entonces, tratará de las cuestiones que afectan la aplicación de la enseñanza bíblica en la actualidad.

Para poder tratar con la cuestión de la aplicabilidad de la enseñanza bíblica hay que hacer una evaluación de la diferencia entre el mundo del Nuevo Testamento y el mundo moderno. Los capítulos dieciséis y diecisiete examinarán la cuestión de si hay algo en la diferenciación sexual de la humanidad que no haya cambiado con el paso del tiempo. Estos capítulos consistirán, sobre todo, en un examen de la evidencia científico-social de las diferencias entre hombres y mujeres. Los capítulos dieciocho y diecinueve cubrirán aquellos aspectos de la sociedad que han cambiado en los últimos dos mil años. Se examinarán los cambios producidos por la sociedad tecnológica, tanto en las circunstancias sociales como en la forma en que la gente en la actualidad piensa sobre la vida social. Finalmente, el capítulo veinte tratará de los principios que deben seguirse para aplicar la enseñanza bíblica en las nuevas circunstancias. Luego, en la Parte Cuarta, se procederá a aplicar la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres a la vida cristiana en el mundo moderno.

CAPÍTULO DIECISÉIS

Diferencias entre hombres y mujeres: características individuales

TODA SOCIEDAD CONOCIDA reconoce diferencias entre hombres y mujeres, en sus tradiciones y en su estructura social. Muchas de estas diferencias, tales como en fuerza muscular, timbre de voz, función sexual y anatomía, son claramente visibles a todos los pueblos. Sin embargo, la mayoría de las sociedades también dan mucho peso a otro tipo de diferencias entre ambos sexos: diferencias de personalidad, formas de relacionarse socialmente y aptitudes. Si existen tales diferencias entre hombres y mujeres, entonces tenemos un apoyo importante para la convicción de que los roles de hombres y mujeres no deben ser estructurados de forma idéntica. Por esta razón es que el debate sobre la existencia, el alcance y la importancia de dichas diferencias ha sido una característica prominente de la controversia actual sobre los roles.

En este capítulo y el siguiente vamos a considerar los datos aportados por la ciencia moderna acerca de las diferencias entre hombres y mujeres. En este capítulo nos enfocaremos en las características individuales: en aquellos estudios que ven a los hombres y a las mujeres como individuos, y que buscan las diferencias entre ellos. En el siguiente, examinaremos las características sociales estructurales: los estudios de los patrones que emergen en los grupos sociales. El presente capítulo se basará principalmente en los descubrimientos de la psicología moderna, y el siguiente se sustentará sobre todo en la antropología, aunque cada uno, en ocasiones, extraerá datos de ambas disciplinas.

Hay dos puntos de interés en estos capítulos. El primero busca determinar si hay evidencia científica importante que indique la existencia de diferencias transculturales significativas entre hombres y mujeres, y si estas diferencias corresponden de algún modo con el patrón de los roles de hombres y mujeres trazado en la Escritura. El segundo punto busca determinar si la evidencia científica importante indica que las principales diferencias entre hombres y mujeres podrían estar basadas en fuentes distintas a la socialización y al condicionamiento cultural. Otra forma de plantear esta cuestión es preguntar: ¿Sustentan los datos científicos el argumento de este libro, de que el propósito de Dios para hombres y mujeres revelado en la Escritura puede haber estado "incorporado" en la humanidad desde el momento de su creación?

Este segundo punto de interés debe entenderse apropiadamente, porque el modo en que se enuncian las preguntas científicas es crucial para dar forma a las respuestas recibidas. La ciencias sociales modernas enfrentan constantemente una interrogante básica: ¿Hasta qué grado es la conducta humana determinada por factores biológicos, y hasta qué grado es determinada por factores ambientales como la socialización y el condicionamiento cultural? [1] Algunos autores que estudian las diferencias entre hombres y mujeres organizan su investigación en torno a la pregunta: ¿Las diferencias biológicas entre hombres y mujeres *compelen* a tener un determinado enfoque de los roles sociales?

La respuesta, por supuesto, es que no. Las diferencias biológicas entre hombres y mujeres no *compelen* a que haya ningún enfoque específico de los roles. La única restricción impuesta por la biología es la necesidad de que hombres y mujeres tengan papeles claramente diferentes en la cópula sexual, un acto que debe realizarse para procrear hijos y así preservar la especie. Sin embargo, esa forma de la pregunta —¿*compelen* las diferencias biológicas la aparición de determinadas diferencias sociales?— elimina la necesidad de investigar las diferencias entre hombres y mujeres. La pregunta se puede contestar fácilmente ya que es poco lo que hay en el comportamiento humano que sea, de hecho, determinado por factores biológicos. Los seres humanos pueden ignorar o superar muchos determinantes evidentes de su conducta. Un ser humano ni siquiera está obligado a comer… a menos, claro está, que opte por sobrevivir.

Hay una forma mucho más útil de formular la pregunta, y es esta: ¿Apuntan los datos científicos a ciertas características en la especie humana, influidas biológicamente, que encajan con un patrón de diferencias de roles entre hombres y mujeres? Tras esta forma de hacer la pregunta hay una presuposición. Si algunas diferencias entre ambos sexos existen sin la influencia de la socialización y el condicionamiento cultural, y si son continuas con un patrón de diferencias de roles sociales, entonces los seres humanos harían bien en organizar la sociedad de tal modo que dichas diferencias se usen constructivamente, en lugar de reprimirlas y limitarlas. Claro está, hombres y mujeres podrían decidir organizar las sociedades sin tomar muy en cuenta la estructura biológica humana. Pero también podríamos decidir tomar en cuenta las características de la humanidad y edificar con ellas y no contra ellas. Para usar una analogía, la naturaleza de un material de construcción (acero, concreto, madera o ladrillo) va a influir en la forma en que un arquitecto competente diseña un edificio, sin por eso determinar todo el diseño. De igual manera, las características de la especie humana deben influir en la configuración de sus patrones sociales. Si los seres humanos adoptan este principio de "trabajar con el material de construcción disponible", entonces las diferencias entre hombres y mujeres apuntan a una manera de estructurar los roles de ambos. Por lo tanto, la pregunta subyacente sobre los factores biológicos debe enmarcarse de una manera particular: ¿Hay evidencias significativas de diferencias entre hombres y mujeres, que no provengan principalmente de la socialización y el condicionamiento cultural? ¿Podrían estas diferencias, además, tener ciertas consecuencias prácticas para estructurar los roles sociales?

Es cierto que las características de la especie humana son solo uno de varios factores que van a influir en cualquier enfoque inteligente para estructurar la sociedad. Los seres humanos también deben tomar en cuenta las condiciones económicas, políticas y sociales del mundo contemporáneo. Deben entender sus circunstancias actuales antes de formular un diseño adecuado para el futuro. Hombres y mujeres, además, deben diseñar su vida social conforme a algún tipo de visión sobre la sociedad humana ideal. Este tipo de visiones se basan, por lo común, en un conjunto particular de principios éticos. Estos dos últimos factores —las condiciones sociales y la visión ética— serán considerados en capítulos posteriores de este libro. Aquí se los menciona como parte del contexto para examinar la evidencia psicológica y antropológica. Las características del material humano son importantes para la sociedad. No compelen a los seres humanos a formar una sociedad de un modo particular, pero son factores que los humanos deben reconocer y tomar en cuenta.

Hay evidencia sólida de que hombres y mujeres, en efecto, difieren en la forma de relacionarse socialmente, en aptitudes y en personalidad. Buena parte de la evidencia indica, además, que estas diferencias no son simplemente una cuestión de socialización o condicionamiento cultural. En primer lugar, la psicología moderna ha establecido la existencia de muchas diferencias entre hombres y mujeres, y promete establecer más en el futuro. Más aún, esta es la clase de diferencias esperables si de hecho hombres y mujeres están adaptados para ciertas funciones diferentes. En segundo lugar, la antropología moderna apunta a un universal cultural en el área de las diferencias de los roles de hombres y mujeres. Dentro de la compleja variedad de formas de expresión cultural en la historia humana, los antropólogos pueden discernir algunas semejanzas importantes y fundamentales de patrón. En síntesis, los datos psicológicos y antropológicos nos fuerzan a tomar conciencia de que, en ciertas formas fundamentales, los seres humanos han continuado siendo los mismos en los últimos dos mil años. Las circunstancias modernas pueden diferir considerablemente de las circunstancias en la época de Pablo, pero el material humano sigue siendo el mismo.

En dos capítulos de un libro como este, solo se pueden revisar brevemente las características principales de la evidencia de las diferencias entre hombres y mujeres. Los datos serán tomados principalmente de los campos de la psicología y la antropología. Como apoyo, se revisarán también ciertos datos de la etología. En capítulos posteriores se presentarán datos que son de naturaleza más sociológica. Tomado en su conjunto, el material en estos dos capítulos ayuda a entender las diferencias entre hombres y mujeres, así como los factores a tomar en cuenta para formar una sociedad humana sana.

Entender las diferencias entre hombres y mujeres

La mayoría de la gente tiene una noción de sentido común sobre las diferencias de personalidad, el modo de relacionarse socialmente y las aptitudes de hombres y mujeres. En años recientes, mucha gente ha llegado a creer que la mayoría de estas diferencias son causadas directamente por la socializacion o el condicionamiento cultural. No obstante, la mayor parte de la gente siente que hombres y mujeres son diferentes, y actúa con base en este conocimiento en sus relaciones personales. Ideas como las siguientes son parte de la visión de sentido común que tiene la mayoría de las personas sobre los hombres y las mujeres:

- las mujeres son más afectuosas, "cálidas" y personales.
- las mujeres son más emocionales.
- las mujeres se interesan más por los niños.
- los hombres se llevan mejor entre ellos que las mujeres.
- los hombres encuentran más difícil controlar su impulso sexual.
- los hombres son "más rudos".

Estos enunciados se originan en la simple percepción de ciertas diferencias importantes entre hombres y mujeres. Sin embargo, dichas aseveraciones sin reserva también son imprecisas, y en ocasiones contribuyen a la formación de estereotipos dañinos —el hombre "rudo, autosuficiente y distante", la "mujer victoriana"—, [2] o son usados como

una forma de menospreciar a alguien. Por lo tanto, considerar estas nociones de sentido común pone de relieve una cuestión importante con la que hay que lidiar antes de pasar a los datos científicos concretos. La cuestión es cómo conceptualizar y describir las diferencias entre hombres y mujeres con precisión.

Se puede pensar acerca de las diferencias entre hombres y mujeres con un mínimo de distorsión si se observan los siguientes principios:

1. *Las diferencias entre hombres y mujeres deben ser formuladas descriptivamente, no evaluativamente.* Con demasiada frecuencia dichas afirmaciones se hacen para evaluar. Por ejemplo, un grupo de hombres habla sobre las emociones de las mujeres o su falta de autocontrol al hablar; un grupo de mujeres comenta acerca de la irresponsabilidad de los hombres o su falta de sensibilidad en las relaciones sexuales. Muchas manifestaciones que parecen ser descriptivas en realidad son evaluativas. La frase "las mujeres son más emocionales que los hombres" se ve como si fuera descriptiva, pero normalmente se utiliza como un enunciado evaluativo. El hablante, un hombre, usualmente quiere decir que las mujeres tienden, más que los hombres, a perder el control de su comportamiento y juicio bajo la influencia de sus emociones. Quien está hablando, a menudo deplora esta tendencia. Las frases evaluativas de este tipo logran poco para ayudar a entender las diferencias entre los sexos. Es muchísimo mejor, simplemente, limitarse a describir estas diferencias.

Por lo demás, cualquier comparación que considere un rasgo masculino como intrínsecamente mejor que uno femenino es distorsionada, porque presupone que hay una identidad de roles o funciones. Por ejemplo, deplorar el "emocionalismo" de las mujeres presume que tanto hombres como mujeres "deberían" expresar sus emociones de manera idéntica. Sin embargo, hacer un juicio así no es posible si hombres y mujeres deben expresar sus emociones de manera diferente, o si las emociones han de expresarse de distinta forma según la situación.

2. *Las diferencias entre hombres y mujeres no son absolutas.* Este principio se aplica especialmente a rasgos individuales de personalidad como la agresividad, la expresividad emocional o a la capacidad de proveer atención a necesidades y proveer cuidado afectivo. Por ejemplo, según se tratará luego con más detalle, la evidencia indica que los hombres son más agresivos que las mujeres. Sin embargo, esta es una generalización. Los resultados concretos que se obtienen de examinar una muestra representativa de hombres y mujeres respecto a la agresividad se asemejan un poco, en un diagrama, a una curva en forma de dos campanas traslapadas. La distribución general de las curvas muestra a los hombres con puntajes más altos en agresión. Algunas mujeres serían más agresivas que la mayoría de los hombres, pero los hombres aparecen en mayores proporciones en niveles cada vez más altos de agresión.

Una frase como "los hombres son más agresivos que las mujeres" es una generalización.[3] De una generalización se pueden generar gráficos estadísticos de curvas en forma de campana que son curvas de probabilidad. Entre más grande sea la muestra de hombres y mujeres evaluados, más exactos serán los resultados.

Entre más pequeña sea la muestra, menos confiables serán los resultados. En otras palabras, las conclusiones de pruebas psicológicas para diferencias de rasgos, no son absolutas. Son enunciados de probabilidad.

Este hecho es importante para cualquier descripción de las diferencias entre hombres y mujeres. Por una parte, los enunciados sobre diferencias de rasgos tienden a ser no

confiables en muestras pequeñas; por ejemplo, una comparación entre solo un hombre y una mujer. El hecho de que los hombres tienden a ser más agresivos que las mujeres tiene menor probabilidad de ser verificado con una muestra pequeña que con una muestra grande. Por otra parte, el hecho de que algunas mujeres sean más agresivas que la mayoría de los hombres, no significaría que no exista dicha diferencia de rasgos. En realidad sí existe. Puede ser una generalización útil, si se emplea imparcialmente y se expresa apropiadamente. En síntesis, los enunciados acerca de hombres y mujeres en términos de diferencias de rasgos deben hacerse con cuidado, pero estas diferencias existen realmente y son un aspecto esencial de la estructura psicológica de los sexos.

3. *Ambos sexos poseen todas las características.* Hombres y mujeres pueden ser comparados en las mismas pruebas porque tienen las mismas características. Tanto los hombres como las mujeres son agresivos, e igualmente hombres y mujeres tienen una disposición a proveer atención y cuidado afectivo. Salvo por tareas biológicamente reproductivas, como la gestación y la lactancia, no hay actividades en las que hombres y mujeres no puedan participar. Ambos pueden pelear y ambos pueden atender a los enfermos. Las diferencias entre hombres y mujeres radican en la fortaleza relativa de los diversos rasgos y en las estructuras de personalidad que subyacen tras las características individuales.

4. *Muchas comparaciones de rasgos no son universales sino que tienen validez solo dentro del mismo grupo social o dentro del contexto de las relaciones hombre-mujer*. Por ejemplo, los hombres son más altos que las mujeres, pero una comparación transcultural poco cuidadosa podría mostrar lo opuesto: las mujeres tutsi son más altas que los hombres pigmeos; por lo tanto, las mujeres son más altas que los hombres. El punto es que la mayoría de las diferencias de rasgos entre hombres y mujeres son válidas solo para miembros de un grupo social particular. También es cierto que muchas diferencias de rasgos tienden a manifestarse solo en el contexto de las relaciones hombre-mujer. Los hombres tienden a ser protectores, pero a menudo actuarán de una manera protectora solo cuando sus propias mujeres y niños están presentes. En otras palabras, la presencia del sexo opuesto —y a menudo, solo de ciertos miembros del sexo opuesto— suscitará o inhibirá ciertas cualidades.

5. *Las diferencias más significativas entre hombres y mujeres se dan en estructura psicológica y conducta social, no en inteligencia, destreza o capacidad.*[4] Hombres y mujeres actúan diferentemente en sus respuestas a una misma situación social. Por ejemplo, diferirán en su forma de actuar en el mismo grupo. Además, un hombre se comportará en un grupo de hombres de modo diferente a como una mujer se comportará en un grupo de mujeres. Estas diferencias son más importantes que las diferencias de capacidad y pericia entre hombres y mujeres.

6. *Las diferencias entre hombres y mujeres en ocasiones deben ser controladas, no aumentadas.* El propósito de tratar de entender las diferencias entre hombres y mujeres no es decir que hombres y mujeres deberían siempre comportarse conforme a esas diferencias. Por ejemplo, los hombres pueden tender a ser más agresivos que las mujeres, pero eso no implica que deban ser tan agresivos como puedan y que las mujeres deban ser pasivas. Quizás los hombres deben moderar y canalizar esa agresividad en lugar de aumentarla al máximo. De ese modo podrá ser utilizada más eficazmente como una fuente de fortaleza.

7. *Las diferencias entre hombres y mujeres no determinan sus respectivos roles.* Las diferencias no son sino un factor que debe ser tomado en cuenta. Otros factores incluyen la visión ideal que una persona tiene de la sociedad humana y las condiciones económicas, políticas y sociales del mundo moderno. Las diferencias entre hombres y mujeres son factores importantes que influyen en los roles de hombres y mujeres, pero no son determinantes.

Ciencia social descriptiva

Los datos disponibles acerca de las características individuales de hombres y mujeres se han obtenido por dos métodos diferentes de investigacion científica. El primero, llamado método descriptivo, usa la descripción y la conceptualización como sus principales herramientas. El método descriptivo a menudo se basa en la observación directa en un ambiente profesional, tal como un aula de clases, un estudio antropológico de campo o un examen clínico. El segundo método se basa, principalmente, en la experimentación y el análisis cuantitativo. Las conclusiones que se sacan por este método son normalmente más limitadas que las obtenidas por el método descriptivo, pero se derivan de pruebas que son controlables y repetibles.

Tanto las metodologías descriptivas como las experimentales han arrojado datos que contribuyen en grado considerable a una comprensión de las diferencias entre hombres y mujeres. Al mismo tiempo, ambos métodos de investigación tienen su limitaciones. La tarea en este capítulo es determinar las contribuciones de cada enfoque, y utilizar las fortalezas de cada metodología para complementar las limitaciones de la otra.[5]

En un sentido, la metodología descriptiva tiene una cierta prioridad: la descripción precede a la experimentación. Un investigador experimental debe definir, conceptualizar y describir su problema antes de poder aplicarle exitosamente métodos experimentales. Si el fenómeno bajo estudio es descrito de forma inadecuada, es probable que los estudios experimentales de dicho fenómeno también sean inadecuados.[6] Por eso los investigadores experimentales dependen de los métodos descriptivos —y a menudo, de estudios descriptivos anteriores— para el éxito de su trabajo. Los métodos descriptivos son particularmente útiles para la precisión y la elaboración conceptual, y pueden ser de mucha utilidad para los investigadores experimentales.

Sin embargo, los métodos descriptivos son menos susceptibles que los experimentos para aportar resultados que puedan ser sustentados y duplicados de forma determinante. Los autores que trabajan con técnicas descriptivas carecen de un acuerdo claro en torno a los elementos de su método científico. El acuerdo en el método científico le da a un campo de estudio una norma, para así determinar cuándo una observación o teoría puede ser aceptada como verdadera o valiosa. Por lo tanto, los autores descriptivos son menos aptos que los científicos experimentales para intentar hacer valer, desarrollar o refinar las conclusiones de otro autor o grupo de autores. Ningún trabajo científico puede ser considerado como totalmente autoritativo en un campo, debido a la falta de consenso de dicho campo respecto al método científico. Esta limitación de los métodos descriptivos, en parte, es responsable de la gran variedad de puntos de vista que se encuentra en ese tipo de literatura. Claro está, también los científicos experimentales se agrupan en torno a una amplia variedad de escuelas de pensamiento distintas; aun así, la literatura

descriptiva probablemente tiene un mayor número de escuelas rivales y de perspectivas téoricas ampliamente divergentes. Puesto que los resultados de cada autor y escuela no pueden ser convalidados y duplicados según un conjunto de métodos aceptables para todos, la literatura descriptiva suele no ser capaz de proveer un conjunto unificado de resultados sobre un área temática particular.

Los métodos descriptivos son, además, menos aptos que los métodos experimentales para identificar con precisión los orígenes de la conducta humana. Los autores descriptivos en ocasiones aseguran estar describiendo fenómenos que son básicos o esenciales para la naturaleza humana: fenómenos que podrían ser definidos como de origen "biológico". Sin embargo, usualmente no tratan de formular con precisión, ya sea los mecanismos mediante los que estos fenómenos se desarrollan y se manifiestan, o la naturaleza de la interaccion entre los factores biológicos y ambientales. Los datos experimentales son más relevantes para estas indagatorias. Los métodos experimentales son más adecuados para aislar los mecanismos subyacentes, y ayudar a determinar la contribución relativa de los factores biológicos y ambientales, en la formación de los diferentes patrones de conducta de hombres y mujeres. La literatura descriptiva no es irrelevante en estas cuestiones, pero definitivamente tiene menos que ofrecer que la literatura experimental.

Esto no significa que los estudios experimentales deban preferirse por sobre los estudios descriptivos. Algunos científicos sociales de hecho tienen una fuerte preferencia por los estudios experimentales, viendo los datos experimentales como "duros" y objetivos, en contraste con los datos descriptivos "suaves" y subjetivos.[7] Esta es una caracterización injusta de la ciencia social descriptiva. Como se mencionó, los experimentos dependen de descripciones precisas. De hecho, los métodos descriptivos pueden ser tan exactos y objetivos como cualquier científico pudiera desearlo. Por ejemplo, la ciencia de la biología descansa, en buena medida, en un fundamento de descripción y clasificación exactas. Los métodos descriptivos en otras disciplinas también han sido sumamente productivos y útiles.[8]

Por lo demás, los métodos experimentales tienen sus limitaciones propias. Los investigadores experimentales se tienen que limitar a conductas que pueden ser descritas con precisión *y* cuantificadas para estudio en marcos experimentales. Cuantificar la conducta humana para el estudio experimental es un desafío metodológico formidable que los psicólogos experimentales no han llegado a superar por completo. Los problemas para cuantificar diferencias conductuales entre hombres y mujeres son especialmente difíciles. A consecuencia de esto, los estudios experimentales de las diferencias de hombres y mujeres están relativamente poco desarrollados. Los psicólogos solo recientemente se han interesado en dichos estudios, y todavía no han acumulado un conjunto considerable, consecuente y significativo de datos.[9] Los estudios experimentales han producido algunos datos sumamente relevantes e importantes, pero en general presentan un panorama muy tentativo de las diferencias entre hombres y mujeres. Entonces, para una revisión de la literatura sobre las diferencias de hombres y mujeres, es necesario considerar tanto los estudios descriptivos como los experimentales.

En este capítulo se revisarán primero los datos descriptivos de las características individuales entre hombres y mujeres. Luego se procederá a examinar la evidencia experimental. El procedimiento para revisar los datos descriptivos incluirá el uso extenso de citas de fenomenólogos, psicólogos y antropólogos que han escrito sobre las

diferencias entre hombres y mujeres. Los escritores que serán citados son Edith Stein, Jean Guitton, F.J.J. Buytendijk, Dietrich von Hildebrand, Erik Erikson, Irene de Castillejo, Karl Stern, Helene Deutsch, Judith Bardwick, Sherry Ortner y Margaret Mead.[10] Estos autores son prominentes en sus respectivos campos y todos han escrito extensamente sobre el tema de las diferencias de hombres y mujeres. Las citas seleccionadas y los puntos presentados se escogieron porque constituyen una convergencia importante de opiniones de los distintos escritores.

Este material descriptivo se enfocará en las estructuras de la personalidad masculina y femenina que subyacen tras las diferencias en rasgos individuales como la agresión, el dar cuido y atender necesidades personales, y la dependencia. Es probable que estas diferencias estructurales sean más importantes que las diferencias en los rasgos individuales. Tal como lo plantea la literatura descriptiva, dichas estructuras aclaran las diferencias de rasgos y nos ayudan a entender diferencias más grandes en la conformación psicológica de hombres y mujeres. Esas estructuras constituyen patrones de rasgos. En un sentido, un patrón de rasgos es un rasgo en sí mismo. Sin embargo, se expresa no en un conjunto aislado y localizado de conductas, sino en varias características distintas que están relacionadas entre sí dentro de una estructura específica. Los dos principales patrones que surgen de la literatura descriptiva son lo que podríamos llamar patrón de integración/diferenciación de rasgos, y patrón de rasgos por orientación a metas/orientación a necesidades personales.

Integración/Diferenciación

El primer patrón atañe a la relativa integración o diferenciación de características individuales en hombres y mujeres. Desde muchos ángulos, esta es la diferencia más significativa de un patrón de rasgos. Muchas de las diferencias que comúnmente se observan entre hombres y mujeres forman parte de este patrón particular. Además, si entendemos este patrón de integración/diferenciación, vamos a entender mejor el otro patrón de rasgos: la orientación a metas/orientación a necesidades personales.

Para comenzar, von Hildebrand y Edith Stein aportan un claro enunciado de esta importante diferencia entre hombres y mujeres:[11]

> …la diferencia en la estructura de la personalidad del hombre y la mujer sigue siendo una realidad innegable. Si tratamos de delinear estas características específicamente femeninas y masculinas, en las mujeres encontramos una unidad de personalidad por el hecho de que corazón, intelecto y temperamento están mucho más entrelazados; mientras que en el hombre hay una capacidad específica para emanciparse intelectualmentte de la esfera afectiva. (Von Hildebrand)[12]

> Estoy convencida de que la especie humana se desarrolla como una especie doble de "hombre" y "mujer", de que la esencia humana en la que ningún rasgo debe faltar muestra un desarrollo dual, y de que su estructura total tiene este carácter específico. Hay una diferencia no solo en estructura corporal y en ciertas funciones fisiológicas, sino que toda la vida somática es diferente, lo mismo que la relación de psique y cuerpo; y dentro de la esfera psicológica hay una diferencia similar en la relación entre intelecto y sensualidad y entre las varias facultades intelectuales. La especie

> femenina se caracteriza por la unidad e integralidad de la personalidad psicosomática total y por el desarrollo armonioso de las facultades; la especie masculina, por el perfeccionamiento de las capacidades individuales para obtener el mayor éxito posible en el logro de metas. (Stein)[13]

Tanto von Hildebrand como Stein afirman que hombres y mujeres difieren en la manera en que sus mentes, emociones y cuerpos funcionan en conjunto. Las emociones, el intelecto y el cuerpo de una mujer forman una unidad más integrada que la de un hombre. Ella afronta decisiones, actividades y relaciones como una persona entera: una mezcla de emociones, intelecto y cuerpo. Por otra parte, en el hombre, las emociones, el intelecto y el cuerpo están más diferenciados. Él compartimenta más fácilmente los elementos de su personalidad, tratándolos como aspectos de su identidad que en ocasiones puede ignorar temporalmente.

Este patrón de integración/diferenciación aclara la observación común de que las mujeres piensan de manera diferente a los hombres, y que también expresan sus emociones y se relacionan con su cuerpo de manera diferente a ellos. Estas diferencias a veces se enuncian en términos cuantitativos: las mujeres son más emocionales que los hombres, los hombres son más analíticos que las mujeres, y así por el estilo. Sin embargo, una implicación importante de ver muchas diferencias entre hombres y mujeres en términos de la diferencia del patrón por integración/diferenciación de rasgos, es que las diferencias intelectuales y emocionales de ambos tienen menos que ver con la fuerza relativa de las funciones del intelecto y la emoción, y más con la manera en que estas funciones actúan en relación unas con otras. Para entender esta diferencia más completamente, vamos a investigar cómo se manifiesta en la vida emocional, mental y física de hombres y mujeres.

Vida emocional. Buytendijk sostiene enfáticamente que la diferencia entre la vida emocional de hombres y mujeres no es una diferencia cuantitativa:

> La diferencia entre la vida emocional del hombre y la de la mujer solo es cuantitativa en apariencia. Tal vez sea posible medir y establecer esta diferencia como si fuera meramente cuantitativa… pero en realidad hombres y mujeres difieren en la naturaleza misma de sus sentimientos, en la diferenciación cualitativa de estos, en su profundidad, seriedad y autenticidad, y también en su expresión, control y manera en que dan sentido a una situación. [14]

¿Cómo se origina esta diferencia y cómo puede describirse? Una descripción de las diferencias emocionales entre hombres y mujeres, basada en el patrón por integración/diferenciación de rasgos, incluiría estas observaciones: los hombres tienen más distancia de sus emociones y una mayor capacidad para despegarse de reacciones inmediatas, mientras que las mujeres responden a situaciones de modo más inmediato y espontáneo, y encuentran más difícil distanciarse de como se están sintiendo. Buytendijk destaca esta diferencia, describiendo un experimento con hombres y mujeres que leían y respondían a una tira cómica:

> Las mujeres encontraron que el efecto cómico de la tira disminuía con la aparición de cualquier elemento tendencioso. Entre más servía cualquier dibujo a una tendencia que apelaba directamente a las emociones, menos encontraban ellas que fuera de su gusto. Se sentían demasiado involucradas, a veces se identificaban con el objeto que estaba siendo ridiculizado, y entonces no podían mantener la necesaria "distancia emocional" para poder dar a la situación una estructura ambigua y divertida… [15]

Las mismas tiras cómicas que incomodaron a las mujeres divirtieron a los hombres. Buytendijk concluye que los hombres se van a distanciar emocionalmente de un objeto humorístico más a menudo, mientras que las mujeres responderán más de inmediato, espontáneamente y como personas completas.

Erik Erikson plantea un punto similar cuando analiza la diferencia entre niños y niñas en el área de la sensación/reacción:

> También tiene sentido el que ella pueda, antes que los varones, concentrarse en detalles inmediatos en el tiempo y el espacio, y que tenga de principio a fin una discriminación más fina por las cosas que ve, que toca y que oye. Reacciona más vívidamente a estas cosas, más personalmente y con mayor compasión. Se conmueve más fácilmente y tiende a conmoverse más; sin embargo, se dice que también se recupera más rápido, lista a reaccionar de nuevo en otra parte.[16]

Las observaciones de Erikson, junto con el otro material de la literatura descriptiva, muestran un patrón de diferencias emocionales entre hombres y mujeres que puede ser resumido de este modo: las mujeres tienden más a percibir las cosas como personas completas, integradas en su mente, su cuerpo y sus emociones. Su respuesta es más inmediata en el tiempo; invierten menos tiempo en un análisis objetivo de una situación.[17] Además tienden a responder más "totalmente": de una forma integrada, con su mente, cuerpo y emociones funcionando como una sola cosa. Por otra parte, los hombres tienden a responder con personalidades que funcionan de una manera más diferenciada. Sus personalidades tienden a subdividirse en componentes intelectuales, físicos y emocionales. Por lo tanto, un hombre reaccionará más prestamente ante una situación, con una respuesta más puramente mental o física; desapegada, en el sentido de que está desapegada de otros elementos de su estructura psicológica.

Es importante hacer notar que estos enunciados son descripciones generales de un principio estructural que *tiende* a caracterizar la personalidad masculina y femenina. No son absolutos. Estos patrones psicológicos pueden no caracterizar las respuestas de muchos hombres y mujeres, y algunos hombres y mujeres pueden buscar deliberadamente responder de otras maneras. Además, estas estructuras de personalidad probablemente no explican todas las diferencias emocionales entre hombres y mujeres. Otras diferencias de rasgos, como diferencias en los niveles de agresión y frustración, parecen jugar un papel en la respuesta emocional. Sin embargo, la literatura descriptiva sí indica una diferencia en general en los *patrones* de respuesta masculinos y femeninos. Esta diferencia parece ser el producto de una diferencia en estructuras psicológicas.

Vida intelectual. Se ha puesto mucha atención a las diferencias intelectuales entre hombres y mujeres. En particular, se da una cobertura considerable al significado del

término "intuición". Estas citas de la literatura descriptiva enuncian la diferencia en el patrón de rasgos.

> La mente masculina discrimina, analiza, separa y refina… La mente femenina conoce lo que es relacional, tiene una percepción intuitiva del sentimiento, tiene una tendencia a unir, más que a separar. (Bardwick)[18]

> En lugar de analizar y sintetizar el objeto, ella (la mujer) se ubica en un punto central, decidiendo la relación que el objeto tiene con su propia vida. Expresamos esto diciendo que ella es intuitiva… Por el contrario, el hombre tiene compartimentos, sectores y casilleros en su mente; a él le gusta que las cosas estén separadas y cada una en su orden. (Guitton)[19]

Las descripciones de las diferencias intelectuales entre hombres y mujeres enfatizan que los hombres tienden a analizar, desensamblar, clasificar y sintetizar, mientras que las mujeres prefieren recurrir a la intuición, una cualidad ligada con frecuencia a expresiones como "propensión a lo relacional", "unidad", "fusión" o "empatía". El hombre está más presto a distanciarse de varios aspectos de su personalidad así como del objeto mismo, mientras que la mujer "se ubica en el punto central, decidiendo la relación que el objeto tiene con su propia vida". En otras palabras, las mujeres tienden a pensar en las situaciones (especialmente situaciones sociales) no de una forma desconectada o distante, sino que, al contrario, se relacionan personalmente más como individuos completos, es decir, como individuos con una respuesta más integrada. Esto contrasta con la impersonalidad que puede caracterizar a la respuesta masculina diferenciada.

La literatura descriptiva señala dos maneras importantes en que el método intuitivo-cognitivo de la mujer difiere del método abstracto del hombre. La primera diferencia es el contraste entre la tendencia masculina a percibir y pensar en los ambientes como algo compuesto de distintos elementos sobre los que se puede actuar, y la tendencia femenina a aproximarse a los ambientes (especialmente los ambientes sociales) como "totalidades vivas, concretas". Las siguientes observaciones ilustran esta diferencia:

> La conciencia focalizada ha emergido por miles de años desde el inconsciente y todavía sigue emergiendo. Toda nuestra educación es un esfuerzo por producirla y agudizarla, con el fin de darnos poder para mirar las cosas y analizarlas en sus partes componentes, con el fin de darnos la capacidad de formular ideas y la capacidad de cambiar, inventar, crear… No es, sin embargo, la única clase de conciencia. La mayoría de los niños nacen con una experiencia difusa de la totalidad de la naturaleza —algo que también muchas mujeres retienen— en donde todo está vinculado con todo lo demás, y se sienten a sí mismos parte de una totalidad individual. (Castillejo)[20]

> La mujer tiende hacia lo vivo y lo personal: ella quiere la totalidad… La cosa muerta, el "objeto", solo le interesa en la medida en que esté al servicio de lo vivo y lo personal, y no en sí mismo. Esto se conecta con otra característica: toda clase de abstracción es ajena a su naturaleza. Lo que es vivo y personal, el objeto de su cuidado, es un todo concreto, y debe ser cuidado y motivado como un todo, no una

> parte a expensas de otras, no la mente a expensas del cuerpo o viceversa, ni tampoco una facultad de la psique (alma) a costa de las demás. Y a esta actitud práctica le corresponde su capacidad téorica: su modo natural de conocimiento no es primordialmente nocional y analítico, sino que actúa visualizando y sintiendo lo concreto. (Stein)[21]

En otras palabras, las mujeres manifiestan una mayor sensibilidad a las dimensiones concretas y personales de sus ambientes, mientras que los hombres muestran una mayor tendencia a la abstracción y una sensibilidad a la estructura. Esta diferencia parece ser más evidente en la esfera social. La forma en que los hombres y las mujeres perciben y piensan acerca de sus ambientes refleja directamente sus diferentes patrones de rasgos de integración/diferenciación.

La segunda diferencia importante entre los estilos cognitivos masculino y femenino típicos es el contraste entre el énfasis intuitivo que la mujer hace en la "empatía" o "fusión" y el énfasis del hombre en el distanciamiento personal. Las mujeres desean conocer un objeto acercándose más a este, mientras que los hombres tienden a distanciarse del objeto a fin de entenderlo y actuar con relación a este de forma más eficaz. Stern articula este punto con claridad:

> Al principio nos desanimamos porque no existe una definición única del concepto "intuición". Un investigador recientemente distinguió por lo menos siete significados del término, y parece que significados tales como "presentimiento" y "percepción extrasensorial" no corresponden con el tema en discusión. Son bastante heterogéneos con respecto a otras formas de conocimiento intuitivo, las cuales tienen una cosa en común: el conocimiento por vía de unión, contrario al conocimiento por vía de la separación de partes… Por intuición se entiende la clase de simpatía intelectual mediante la cual alguien se proyecta hacia dentro de un objeto, a fin de coincidir con lo que este tiene de singular, y consecuentemente, de inexpresable. El análisis, por el contrario, es la operación que reduce el objeto a elementos ya conocidos, es decir, elementos propios y que también tiene en común con otros objetos.[22]

Al igual que en la vida emocional, los conceptos relevantes en la vida intelectual son "distancia" e "identificación" (o "empatía). La mente femenina, que se integra más íntimamente con el resto de la personalidad, típicamente desea alcanzar el conocimiento mediante la unidad personal, la identificación y la empatía hacia el objeto. La mente femenina tiende a acercar cada vez más los objetos hacia sí. En contraste con esto, la mente del hombre, que está diferenciada de otros elementos de su personalidad, típicamente aleja los objetos a fin de someterlos a las herramientas del pensamiento abstracto.

Sherry Ortner resume este importante punto sobre las diferencias intelectuales entre hombres y mujeres:

> Es importante especificar lo que vemos como aspectos dominantes y universales de la psique femenina. Si postulamos que estos aspectos son la emocionalidad o la irracionalidad, nos enfrentamos con aquellas tradiciones, en varias partes del mundo, en que las mujeres son funcionalmente y se las ve como más prácticas, pragmáticas y

> ocupadas de lo material que los hombres. Una dimensión relevante, que de hecho parece ser aplicable a todas las culturas, es la de la concreción relativa versus la abstracción relativa: la personalidad femenina tiende a estar interesada en sentimientos, cosas y personas concretas más que en entidades abstractas; tiende al personalismo y el particularismo. Una segunda dimensión, íntimamente relacionada con la anterior, parece ser la de la subjetividad relativa versus la objetividad relativa: Chodorov cita el estudio de Carlson, quien concluye que los "hombres representan las experiencias del yo, de los demás, del espacio y del tiempo de manera individualista, objetiva y distante, mientras que las mujeres representan las experiencias de manera relativamente interpersonal, subjetiva e inmediata".[23]

Ortner ve las diferencias entre la "psique" masculina y la femenina en términos de dos dimensiones: concreción/abstracción y subjetividad/objetividad. Esta descripción se entrelaza bien con las citas previas, que describían los distintivos enfoques intelectuales masculinos y femeninos. Además, armoniza bien con el patrón general de integración/diferenciación de rasgos.

Los principios examinados anteriormente son relevantes para estas observaciones descriptivas sobre las diferencias intelectuales entre hombres y mujeres. Primeramente, la literatura no está diciendo que los hombres piensan con más eficacia que las mujeres. Decir eso presupondía que una modalidad de pensamiento (el análisis distante) es más eficaz que otra (la intuición empática). La literatura no está postulando principalmente una diferencia de capacidades entre hombres y mujeres. Las facultades mentales en las mujeres no son en sí y por sí menos penetrantes que las de los hombres. Lo que la literatura está describiendo es solamente una diferencia en el patrón de estilos cognitivos. De nuevo, no se hace ningún juicio de que un patrón sea más valioso que el otro.

En segundo lugar, aunque estas diferencias estructurales puedan ser más importantes y significativas que las diferencias de rasgos, probablemente no sean diferencias absolutas. Los científicos sociales que usan esta metodología están describiendo estructuras psicológicas que *tienden* a caracterizar a hombres y mujeres. La metodología descriptiva es limitada en ciertos aspectos. Este enfoque es útil para describir y conceptualizar diferencias de conducta con precisión, pero dice poco de cómo estas diferencias varían en muestras grandes de una población de hombres y mujeres. La metodología descriptiva tampoco dice mucho sobre los orígenes de estas diferencias. Los estudios experimentales son relativamente útiles en estas áreas, y se revisará esta literatura más adelante en el capítulo. El propósito aquí es simplemente revisar y resumir los esfuerzos de los científicos sociales para describir y explicar las diferencias entre hombres y mujeres.

Experiencia corporal. Una diferencia en el patrón de rasgos de integración / diferenciación también aparece en el modo en que hombres y mujeres experimentan sus cuerpos. Muchos de los autores afirman que las mujeres experimentan más su cuerpo como una parte firmemente integrada de su personalidad, mientras que los hombres experimentan su cuerpo más como herramientas que deben ser cuidadas y utilizadas. Esta diferencia, que es coherente con las observaciones previas concernientes a la vida mental y emocional, se expresa en áreas como las enfermedades psicosomáticas, el potencial

atlético, la sensibilidad ante la apariencia física, y los problemas de sobrepeso. La diferencia más obvia es quizás en el área de la sexualidad.[24]

Buytendijk comenta que las mujeres por lo general son más conscientes de su cuerpo:

> Sin embargo, el cuerpo es la primera —y la última— situación con que se encuentra cada ser humano en su existencia y a la que le da un sentido. Es claro que la mujer presta más atención a su propia naturaleza y apariencia corporal que el hombre a la suya; en esta medida ella encuentra más difícil olvidar su propio cuerpo, y en esa misma medida es que llega a involucrarse con el mundo exterior. Por lo tanto, es necesario que pongamos atención a la relación de la mujer con su propio cuerpo.[22]

Bardwick hace una declaración general similar:

> Las mujeres experimentan las fronteras de su cuerpo de una manera más definida que los hombres y tienen criterios más claros para conceptualizar sus cuerpos como objetos psicológicos. Su autoevaluación como mujeres depende en gran medida de su atractivo físico y de su comportamiento sexual y maternal. Su conciencia de las funciones sexuales internas es reforzado por el ciclo menstrual. La feminidad normal incluye la aceptación de la menstruación, el embarazo y la maternidad, como las consecuencias normales y deseadas de ser una mujer.[26]

Entonces, es evidente que la diferencia en la forma en que hombres y mujeres experimentan sus cuerpos es una de las más importantes en la literatura. Es también una diferencia que está relacionada fuertemente con el patrón de integración/diferenciación de rasgos considerado anteriormente.

La mayoría de los autores descriptivos relacionan la mayor conciencia que la mujer tiene de su cuerpo con el hecho de que su sexualidad es más difusa desde el punto de vista espaciotemporal, mientras que la sexualidad del hombre es más específica. La experiencia sexual de la mujer se extiende en el tiempo a través de diferentes fases: menstruación, coito, concepción, embarazo, parto y lactancia. En contraste con esto, la experiencia sexual del hombre es más simple y más delimitada psicológicamente: coito y pre-coito. De modo similar, la sexualidad de la mujer se extiende más en el espacio: vagina, clítoris, senos y un cuerpo generalmente más sensible. La sexualidad del hombre es más simple y localizada: la región fálica, además de las manos y los labios. En la mujer, entonces, su cuerpo sexual aparece en su conciencia bajo muchas formas y en muchas ocasiones, mientras que en la conciencia del hombre su cuerpo sexual se proyecta bajo una forma más permanente y solo en ciertas ocasiones. Deutsch expresa estos puntos con fuerza:

> En el hombre, la satisfacción somática que se obtiene mediante la descarga placentera del germoplasma, y la disposición de este plasma en un cuerpo seguro y receptivo, son parte integral de un mismo acto. El servicio a la especie ocurre al mismo tiempo que la satisfacción sexual, y después el hombre puede descartarlo por completo.

> En la mujer, el objetivo de su germoplasma, es decir, el servicio de ella a la especie, se realiza solamente mucho más tarde, después de un intervalo fijo de tiempo. Incluso, los procesos internos en el cuerpo de la mujer están sujetos a separación en el tiempo, pues la maduración del óvulo y su fecundación son dos funciones temporalmente separadas… En la mujer hay puentes psicológicos asociativos que llevan del coito al parto, y viceversa, del parto al coito, y los dos procesos se identifican en gran medida. [27]

Margaret Mead también destaca estas diferencias en la manera en que hombres y mujeres se relacionan con sus propios cuerpos. Comenta la difusión espacial y la especificidad espacial de la siguiente forma:

> En las sociedades donde la membresía sexual de los pequeños es reconocida por los adultos, en que los hombres tratan a las niñas con coquetería y las mujeres bromean con los niños varones y los desafían, las niñitas responden con movimientos del cuerpo entero, que ondula y asume posturas en una agradable indulgencia de respuesta femenina. El varoncito marcha orgulloso, a veces con énfasis en su pene, más a menudo llevando un hacha, cuchillo, vara o palo, en posiciones erguidas al marchar, esquivar y actuar. Su comportamiento, por más que sea simbólico, en la medida en que es masculino es de una exageración fálica concentrada, mientras que el de su hermana es más difuso y comprende todo el cuerpo. [28]

En otro lugar, Mead comenta sobre la cuestión de la difusión y la especificidad temporal sexual:

> En su origen, la sexualidad masculina no parece dirigirse a ninguna meta más allá de la descarga inmediata… En la sexualidad femenina, sin embargo, nos enfrentamos a algo muy diferente. El acto sexual masculino es inmediatamente autorresolutivo y autogratificante, pero lo análogo femenino no es la simple experiencia copulatoria, por más autorresolutiva que parezca, sino el ciclo completo de embarazo, parto y lactancia.[29]

Entonces, una parte de la literatura descriptiva mantiene que, para la mujer, la sexualidad es más difusa en el tiempo y en el espacio. Esta se extiende en su cuerpo y en su vida, y forma parte de su personalidad de un modo más completo, en lugar de ser un dato sensorial singular, localizado y específico en el espacio y el tiempo, como en el hombre. El hombre tiende a considerar la actividad sexual como un elemento más en su vida, algo que puede desconectar de sí mismo y poner en un compartimento con más facilidad.

Este patrón diferenciado de las relaciones de hombres y mujeres con sus propios cuerpos tal vez puede explicar una diferencia, que se observa comúnmente, en la manera en que ambos llegan a las relaciones sexuales y las experimentan.[30] Los hombres tienden a enfocar la relación sexual como una actividad placentera que tratan de conseguir independientemente de quién sea su pareja. En cambio, la mayoría de las mujeres encuentran más difícil participar en una relación sexual si no desarrollan simultáneamente un apego emocional a su pareja. La identidad de la pareja es más importante para la mujer, y el placer físico en la actividad sexual depende más de la

naturaleza de la relación personal. De modo similar, el tipo de estímulo inicial que excitará a un hombre sexualmente, por lo general es físico (mediante la vista o el contacto), mientras que el estímulo inicial para una mujer es a menudo alguna expresión de atención personal. Todas estas observaciones armonizan con la diferencia del patrón de integración/diferenciación de rasgos: los hombres pueden con más facilidad desconectarse personalmente de su sexualidad, mientras que las mujeres están más involucradas personal y emocionalmente con la propia.

Así, el patrón de estructura de personalidad por integración/diferenciación emerge en varias áreas de las diferencias entre hombres y mujeres. Este patrón es especialmente importante porque no consiste meramente en diferencias de capacidades y rasgos individuales. Más bien, el patrón de integración/diferenciación ayuda a clarificar cómo estas capacidades y rasgos están organizados dentro del individuo. Acomoda las diferencias conductuales observadas, dentro de una estructura razonablemente duradera, coherente y muy relevante, en el esfuerzo por entender la forma en que hombres y mujeres son diferentes.

Orientación a metas / Orientación a necesidades personales

La segunda diferencia importante de patrón de rasgos entre hombres y mujeres en la literatura descriptiva es una diferencia en la orientación de la conducta social de hombres y mujeres. La conducta social masculina está más orientada a alcanzar metas, y la conducta social femenina está más orientada a ayudar o a cuidar de las necesidades personales. Según esta generalización, los hombres son más propositivos en situaciones humanas, más inclinados a formular y perseguir metas a largo plazo, y se involucran más para alcanzar un conjunto particular de fines establecidos. Por otra parte, las mujeres tienden a interesarse más por las necesidades inmediatas y por la forma en que las personas se relacionan mutuamente. Esta diferencia en la orientación de la conducta no es simplemente un rasgo sino un patrón amplio, importante y coherente, que abarca todas las clases de conductas sociales.[31]

Hay un examen extenso de la diferencia de patrón de rasgos por orientación a meta / necesidad personal en los escritos de F.J.J. Buytendijk. Los términos que selecciona para describir estos patrones son “trabajo” y “cuidado”:

> ...la distinción y el contraste de los sexos se revela y puede ser conocida en la distinción de dos actos: el acto del trabajo y el acto del cuidado… Al comparar y contrastar el trabajo y el cuidado, nos damos cuenta de que el trabajo se refiere a una actividad que proviene de un acto intencional en el que la conciencia se dirige hacia una meta propuesta, meta que es independiente respecto a la ocupación o actividad en sí misma. En esta clase de actividad, el mundo es concebido como un sistema de medios, provistos para alcanzar la meta en cuestión. El trabajo presupone que quien trabaja se orienta hacia un fin, un resultado o una meta particular que es externa al trabajo como tal… El mundo del cuidado es un mundo de valores concretos encontrados por la persona que cuida y de otros posibles valores orientados e inspirados por su misma presencia y actividad… El objeto del cuidado es sobre todo la realidad humana, cualquier cosa que se manifieste como humana… El trabajo es de carácter masculino, en el sentido de que en su procedimiento hay un acento en las

> pausas. Las pausas son metas preliminares, puntos de detención dentro del proceso del trabajo. El cuidado, que es de carácter femenino, no manifiesta una línea de procedimiento. Dentro del acto del cuidado propiamente dicho no hay ninguna direccionalidad hacia una meta que alcanzar, porque el acto va dirigido intencionalmente hacia el objeto del cuidado como tal, por su valor en sí mismo.[32]

Aquí, Buytendijk pone énfasis en que el "trabajo" va dirigido principalmente a una meta preestablecida, mientras que el "cuidado" va dirigido sobre todo a valores y personas.[33] El siguiente comentario de Buytendijk amplía y extiende ese significado de "cuidado":

> Concretamente, el objeto del cuidado, lo que invita al acto de cuidar, es todo aquello que se ha encontrado, no como medio para un fin ni como un material al que hay que darle nueva forma, sino como algo que está incompleto por encontrarse solo, y, al mismo tiempo, porque las posibilidades que contiene solo podrían ser realizadas mediante la presencia, la mano, la mirada de alguien que pone cuidado, aun si el encuentro es solo por un breve instante. Es solo mediante el acto del cuidado que unas cuantas florecillas en un arreglo asumen su elevado valor estético; y lo mismo se puede decir de cualquier cosa dispuesta, colocada, iluminada, limpia, etc., de tal modo que "va a implicar un beneficio", lo que simplemente significa que su propio valor será apreciado.[34]

De modo que el objeto del "cuidado" no es un ser material inerte sobre el cual se actúa, sino una sustancia viviente cuyas potencialidades se expresan mediante la agencia de la persona que cuida. La definición que da Buytendijk de "cuidado" se extiende más allá del campo de las necesidades humanas e incluye el don de extraer la vitalidad o belleza latente de cualquier situación. Sin embargo, su análisis se centra primordialmente en los objetos humanos del "cuidado".

La antropóloga Margaret Mead enfoca este tema de una manera muy diferente, pero sus observaciones acerca de esta diferencia de patrón de rasgos son sumamente esclarecedoras. A partir de su labor antropológica de campo, generaliza sobre la orientación masculina hacia el alcance de metas y la orientación femenina hacia el cuidado afectivo de los niños y de sus necesidades:

> En cada sociedad humana conocida se puede reconocer la necesidad masculina de alcanzar metas… El problema recurrente de la civilización es definir el papel masculino de modo suficientemente satisfactorio —ya sea crear jardines o cuidar ganado vacuno, cazar animales o matar enemigos, edificar puentes o administrar acciones bancarias— de modo que el hombre pueda, en el transcurso de su vida, alcanzar un fuerte sentido de haber logrado algo de manera irreversible, de lo cual tiene cierta noción por haber observado en su niñez las satisfacciones de la maternidad. En cuanto a las mujeres, solo es necesario que los ordenamientos sociales existentes les permitan cumplir con su papel biológico para alcanzar este sentido de logro irreversible… Puesto de manera muy simple, los hombres deben aprender cuando niños a querer engendrar y amar a los hijos, y a mantener una sociedad en que a los niños se les provea lo necesario y se les proteja de los enemigos. Las mujeres, por su parte, tienen que aprender a desear hijos solamente

> bajo condiciones socialmente prescritas. El niño varón pequeño se fija en su cuerpo y en los cuerpos de otros varones de todas las edades y se percata de sus potencialidades para explorar, separar, juntar, construir cosas nuevas, penetrar los misterios del mundo, pelear, hacer el amor. La niña pequeña mira su cuerpo y el de otras mujeres de todas las edades, y se percata de sus potencialidades para concebir un hijo, sostenerlo en brazos, amamantarlo y cuidarlo. [35]

Mead agrega dos nuevas afirmaciones a nuestra descripción del patrón de orientación a metas / necesidades personales. En primer lugar, describe lo que hemos llamado "el patrón de rasgos de necesidades personales" exclusivamente en términos de cuidar y criar a los niños. Aunque su presentación puede que sea demasiado limitada, la idea de que el cuidado maternal es la expresión singular del "patrón de rasgos de necesidades personales" se ve confirmada en otras partes en la literatura descriptiva. Incluso Buytendijk, que visualiza el "cuidar" como un modo de relación tanto con objetos inanimados como con seres humanos, dedica un capítulo entero a la "realidad de ser madre", lo que él llama "la plenitud de la actividad del cuido".[36] En segundo lugar, Mead ve el patrón masculino de esforzarse por alcanzar metas como una compensación psicológica a la incapacidad de concebir hijos. Esta hipótesis la examinaremos brevemente más adelante en el capítulo.

Edith Stein habla acerca del patrón de rasgos de orientación a necesidades personales de manera similar a Buytendijk. Ella también lo vincula al patrón de rasgos de integración/diferenciación:

> Existe una esfera para la labor propiamente femenina allí donde se necesiten la sensibilidad, la intuición y la adaptabilidad, y donde el ser humano como un todo requiera atención, ya sea que tenga que ser curado o educado, o ayudado de alguna otra manera, tal vez entendiéndolo y asistiéndolo para que pueda expresarse a sí mismo. [37]

Stein enfatiza la atención que la mujer brinda a la persona entera. Los hombres tienden a ayudar, haciendo análisis de la situación o de la persona para aislar así la esfera particular de necesidad. En contraste con esto, el modo femenino de cuido viene al encuentro de la persona entera y cuida de la persona entera. La mujer, de ese modo, logra que su estructura psicológica más integrada haga sentir su influencia en una situación que ella percibe como una totalidad viviente.

Ahora podemos comenzar a ver la relación entre los dos patrones de rasgos: orientación a metas / orientación a necesidades personales e integración/diferenciación. Las mujeres —cuya estructura psicológica tiende a ser más una totalidad integrada de facultades, capacidades, emociones, mente y cuerpo— se relacionan más naturalmente con las situaciones sociales en su totalidad, en términos de cuidado personal en vez de problemas específicos. Los hombres —cuya estructura psicológica tiende a distanciarse y diferenciarse más— se relacionan con las situaciones sociales más en términos de propósitos o problemas específicos que están tratando de resolver. (Por supuesto, estos propósitos y cuestiones pueden implicar cuido personal). La integración/diferenciación describe el patrón interno de la estructura psicológica masculina-femenina; su reflejo

externo es el patrón de orientación a metas / orientación a necesidades personales, es decir, sus modalidades características de acercarse a la vida social.[38]

Hay dos observaciones finales sobre el patrón de rasgos por orientación a metas / orientación a necesidades personales que serán de ayuda. En primer lugar, los patrones de rasgos no implican una diferencia de capacidades. Los autores que escriben sobre las diferencias de patrones de rasgos no están diciendo que los hombres pueden alcanzar metas más eficazmente y que las mujeres pueden atender las necesidades personales mejor que los hombres. Estas diferencias de capacidad pueden existir, pero eso es cuestión aparte. El principal interés de la literatura descriptiva es la manera característica en que hombres y mujeres se relacionan con las diversas situaciones de vida. Estos autores están preguntando cuáles modalidades parecen ser las más "naturales" y cuáles dan la mayor satisfacción personal. Las mujeres pueden tener la capacidad de establecer metas a largo plazo, y los hombres pueden ser capaces de cuidar de las necesidades personales de otros, pero la literatura descriptiva sostiene que este no es su patrón característico de relacionarse y no es el patrón que les da satisfacción más naturalmente. Esta diferencia de patrón de rasgos no necesariamente implica una diferencia de capacidades.[40]

En segundo lugar, el material de la literatura descriptiva no debe dar pie a evaluaciones infundadas. Por ejemplo, se podría interpretar este material como un ataque a los hombres por su "indiferencia" ante las necesidades personales inmediatas. La literatura no apoya esta interpretación.[41] De hecho, bien entendido y empleado, el patrón masculino de orientación a metas moldeará y fortalecerá la manera en que los hombres cuidan de las necesidades de los demás. Una orientación a metas apropiadamente equilibrada puede, de hecho, mejorar la forma en que un médico, consejero, ministro o padre de familia cuidan de las necesidades de los otros. Una implicación importante de esta diferencia en patrones de rasgos es su complementariedad: las mujeres incorporarán su orientación a necesidades personales en el modo en que establecen metas; los hombres traerán su orientación a metas al modo en que cuidan de las necesidades personales.

Estos dos patrones de rasgos —el patrón por integración/diferenciación y el patrón por orientación a metas / orientación a necesidades personales— no agotan todas las observaciones relevantes de las que dispone la literatura de la ciencia social descriptiva. Sin embargo, proveen un resumen de los puntos más significativos de convergencia, de un modo que es útil para los propósitos de este libro.

Psicología experimental

La psicología experimental, el otro enfoque importante de investigación psicológica, contribuye de igual manera al estudio de las diferencias entre hombres y mujeres. Como se señaló previamente, los métodos experimentales pueden producir hallazgos que son verificados en forma decisiva y pueden, además, identificar con más seguridad los orígenes de la conducta. En esta sección se resumirán las diferencias entre hombres y mujeres verificadas en la literatura experimental. Luego se examinarán los esfuerzos de la psicología experimental por entender los diversos orígenes biológicos y sociológicos de las diferencias entre hombres y mujeres. Esta sección concluirá con algunas reflexiones

generales en torno a los datos experimentales y las limitaciones actuales de estos métodos.[42]

Si bien hay cierto desacuerdo en torno a cuestiones específicas, los datos experimentales generalmente indican la existencia de varias diferencias significativas, físicas, emocionales, sociales e intelectuales, entre hombres y mujeres. Claro está, la palabra "significativas" es un término relativo. Por ejemplo, las diferencias entre hombres y mujeres serían relativamente insignificantes en comparación con las diferencias entre los humanos y los simios. Las diferencias señaladas por los psicólogos contemporáneos también serían menos significativas que las postuladas por los médicos victorianos hace ciento cincuenta años.[43] Sin embargo, las variaciones psicológicas entre hombres y mujeres, documentadas experimentalmente, cobran significado de hecho cuando se les compara con la amplitud de variación esperada entre miembros de cada sexo. Los datos de la psicología experimental apoyan el punto de vista de que hombres y mujeres no son unidades intercambiables, sino dos tipos diferentes de ser humano.

Los datos experimentales serán examinados dentro de cuatro categorías: diferencias sociales, emocionales, intelectuales y físicas entre hombres y mujeres. Aunque esta revisión de la investigación no puede evitar dejar por fuera mucho material útil y relevante, sí emergerán las líneas generales de los datos experimentales.

Diferencias sociales

En el capítulo diecisiete se examinarán varias características sociales que hombres y mujeres exhiben de diferentes maneras, dependiendo más que todo del tipo de grupo en el que se están relacionando.[44] Por ejemplo, la dependencia, la conformidad y la competitividad entran dentro de ese tipo de características. Sin embargo, en esta sección se examinarán algunas características sociales que, según la literatura experimental, hombres y mujeres exhiben de una manera más permanente y uniforme. Dos de estas se destacan por su particular importancia. Una es la agresividad, y la otra es el cuidado afectuoso de las necesidades físicas y emocionales de las personas.[45]

Agresividad.[§] Los investigadores no se han puesto totalmente de acuerdo en una definición de la agresividad. Algunos prefieren una definición limitada, que define la agresividad solo como agresión, es decir, una conducta específica dirigida a causar daño a otro individuo.[46] Otros definen la agresividad más ampliamente como una cualidad integralmente relacionada con la ambición, la determinación y la competitividad.[47] Para entender los datos y desarrollar una definición, se debe ver directamente el tipo de conducta que miden la mayoría de los diversos experimentos. Estos experimentos, que por lo general son llevados a cabo con primates o niños, usualmente miden: (1) la

[§] El autor utiliza el término en inglés *aggression* para referirse a lo que aquí hemos traducido como "agresividad". En español, este término no solo describe conductas violentas específicas (agresiones) en los seres humanos y los primates, sino también un rasgo de conducta más generalizado y continuo que sirve a un propósito preventivo y adaptativo, orientado a la protección individual o grupal ante potenciales amenazas del ambiente, pero también a la superación de obstáculos, la obtención de metas, la resistencia al dolor, etc. Tal como lo expresa el autor más adelante, vista de ese modo, la agresividad del varón no debería ser reprimida sino más bien orientada y aprovechada para alcanzar metas constructivas y pro-sociales. [Nota del traductor.]

conducta físicamente violenta, como luchar, patear o dar golpes simulados; (2) la conducta verbalmente violenta como insultar; y (3) la conducta de juego aparentemente violenta, conocida técnicamente como "juego brusco".[48] El juego brusco difiere de los dos primeros tipos de conducta en que los participantes pueden estar en perfectamente buenos términos y no tener ningún deseo de causar daño al otro. Sin embargo, el juego brusco a menudo se parece tanto a peleas malintencionadas, que los investigadores usualmente lo ven como una manifestación de una conducta de agresión.

Los resultados de los muchos estudios sobre la agresividad en hombres y mujeres muestran una estabilidad notoria. En casi todos los estudios, el macho de la especie humana es más agresivo que la hembra.[49] Esta conclusión recibe fuerte apoyo de los estudios etológicos del comportamiento de los mamíferos, en particular de la conducta de los primates, y de la observación común de que hay más hombres que mujeres en los ejércitos, en los deportes físicamente violentos y en las penitenciarías criminales. [50] Los experimentos transculturales en niños han demostrado que los varoncitos son más agresivos que las niñas tanto en culturas occidentales como no occidentales, y en culturas desarrolladas como en vías de desarrollo. La evidencia de que los hombres son más agresivos que las mujeres difícilmente puede ser más sólida. De hecho, hay más consenso entre psicólogos sobre esta conclusión que sobre cualquier otra diferencia social, emocional o intelectual entre hombres y mujeres. (No hay desacuerdo acerca de muchas de las diferencias físicas).

Los hombres son más agresivos que las mujeres según la mayoría de las pruebas psicológicas para este rasgo, pero los investigadores interpretan estos resultados de maneras diferentes. Como se mencionó antes, los psicólogos difieren en sus definiciones de agresividad. Algunos la definen como simple conducta violenta, un deseo de causar daño. Otros definen la agresividad en términos de frustración. Según esta perspectiva, la conducta agresiva masculina es motivada por los niveles más altos de frustración que experimentan los hombres. Por último, algunos investigadores definen la agresividad como una cualidad más amplia relacionada con la ambición, la determinación y la competitividad.

Estas definiciones varían según sea el juicio del psicólogo sobre los motivos detrás del comportamiento masculino, y el grado en que estos motivos se puedan extender a un comportamiento que no sea explícitamente violento. La definición más restrictiva de agresividad —como un deseo de causar daño físico (agredir) a otro— haría difícil aplicar estos datos sobre la agresividad a muchos otros tipos de conducta humana. Puede explicar por qué los hombres son más numerosos en los ejércitos, las cárceles y los deportes de contacto en equipo o individuales, pero no aclararía el origen de muchas otras diferencias de comportamiento que se observan en hombres y mujeres. Sin embargo, muchos psicólogos prefieren la definición más amplia de agresividad. Algunos relacionan la agresividad con la conducta de dominación: el deseo de triunfar sobre otro, derrotar a un oponente y establecerse en una posición superior. Si esto es así, entonces la agresividad también subyace detrás de la competitividad general en la vida política, económica y social, y de ese modo puede que los hombres tengan una ventaja, basada biológicamente, en los logros competitivos.[51] Los experimentos para medir la competitividad en hombres y mujeres no han arrojado todavía datos significativos, pero hay cierta indicación de que los estudios sobre la agresividad justifican esta inferencia.[52] Otros investigadores creen que la agresividad, o genera frustración o es motivada por esta. Ciertos estudios indican

que los hombres experimentan más frustración que las mujeres.[53] Quizás los estudios tanto de la agresividad como de la frustración están investigando un fenómeno que se interrelaciona. Como quiera que sea, se trata de un fenómeno con una fuerte base biológica.[54]

Cuidado afectuoso de las necesidades físicas y emocionales de las personas. Una segunda diferencia social entre hombres y mujeres aparece en el área del cuidado y la atención afectuosa a las necesidades físicas y emocionales de las personas. Esta expresión se refiere a la conducta dirigida a quienes son menores o más débiles o se hallan en una posición de dependencia, con el propósito de prestarles auxilio y ánimo. La mayoría de las personas piensan que las mujeres son el sexo más tendiente a proveer cuidado y afecto, y de hecho, en la mayoría de las sociedades, si no en todas, las mujeres han asumido un papel social que incluye una mayor dedicación al cuido de los niños, los enfermos o los de salud frágil. Aunque los datos experimentales no son tan concluyentes como en el caso de la agresividad, la evidencia disponible sustenta la afirmación de que las mujeres son más solícitas y afectuosas que los hombres para atender las necesidades físicas y emocionales de las personas.

Algunos de los datos más significativos se derivan del estudio de la conducta de los mamíferos. Los humanos no siempre se comportan como otros mamíferos, pero cualquier patrón de conducta que muestre ser casi universal entre los mamíferos debe ser tomado en serio como evidencia sólida. La conducta de cuidado y atención a las necesidades de las personas es esa clase de patrón casi universal. En casi todas las especies mamíferas, la hembra asume la carga primaria por el cuidado de la progenie.[55] La conducta de cuidado afectuoso de los mamíferos machos varía ampliamente de una especie a otra, pero raramente responden tan intensamente a las necesidades de la cría como lo hacen las hembras.[56] En algunas especies, los machos de hecho responderán agresivamente hacia las crías, inclusive hasta el punto de matarlas y comérselas a todas. Estos datos etológicos sobre el cuidado afectuoso que proveen machos y hembras deben ser sustentados con estudios de humanos para recibir confirmación final, pero un patrón casi tan universal en los mamíferos proporciona apoyo inicial a la observación humana común de que las mujeres son más solícitas que los hombres para cuidar y atender las necesidades físicas y emocionales de las personas.

Si bien hay que realizar muchos estudios más sobre el cuidado afectuoso y la atención de necesidades, los datos que existen de hecho sugieren que las mujeres realmente son más cuidadoras y amorosas que los hombres. Un estudio hormonal que examinaremos más completamente en una sección posterior indica que las hormonas masculinas probablemente inhiben el cuido y el cariño.[57] Niñas que habían sido expuestas a cantidades excesivas de hormonas masculinas durante la etapa fetal muestran menos interés en muñecas y niños, y menos de la tendencia a fantasear con expectación acerca del matrimonio y la vida familiar. Otro estudio relevante investigó la "conducta de ayuda" en niños de varias culturas.[58] Este tipo de conducta es similar al de cuidado y atención solícita porque incluye el dar consuelo y ánimo a los que están en necesidad. El estudio mostró que las niñas entre los siete y los once años fueron más serviciales que los niños de la misma edad. Esta diferencia fue estadísticamente significativa, pero el estudio arrojó una diferencia todavía más fuerte cuando se enfocó específicamente en el ofrecimiento de apoyo emocional. Las niñas de siete a once dieron más apoyo emocional

en todas las seis culturas estudiadas. Por lo tanto, aunque los datos experimentales todavía son escasos, apuntan en la dirección de una diferencia entre hombres y mujeres en comportamiento de cuidado y apoyo a las personas en necesidad.

Diferencias emocionales

Los experimentos diseñados para comprobar la observación común de que hombres y mujeres son diferentes en la forma en que funcionan sus emociones, con frecuencia han encontrado dos obstáculos importantes. El primer obstáculo aparece cuando un experimentador intenta definir y medir estados emocionales. A los psicólogos experimentales les gusta medir la conducta, pero el vínculo entre la conducta y los estados emocionales es difícil de definir. Por ejemplo, un tipo de comportamiento como la agresión puede estar conectado potencialmente con un número de emociones como el miedo, la hostilidad y la frustración. Entonces, un psicólogo que está estudiando las emociones, usualmente tiene que depender de alguna forma de informe subjetivo de parte de los sujetos experimentales. Este método no siempre es posible, como en estudios con niños, ni tampoco es siempre confiable. Un segundo obstáculo es un problema de conceptualización. Como se señaló anteriormente, la literatura descriptiva ha contribuido a la comprensión de las diferencias emocionales entre hombres y mujeres, observando patrones psicológicos más amplios en vez de rasgos individuales. La psicología experimental estudia rasgos individuales casi exclusivamente. Todavía no se encuentra en el punto de desarrollo en que esté equipada para lidiar adecuadamente con las complejidades que supone comprobar hipótesis como las sugeridas por la literatura descriptiva. Muchos psicólogos experimentales reconocen esta limitación, pero sigue siendo una limitación. No obstante, los datos experimentales sí revelan dos áreas de posible diferencia emocional entre hombres y mujeres: la ansiedad y la frustración.

Numerosos estudios que utilizan un método de autorreporte han mostrado que las mujeres son más ansiosas y temerosas que los hombres.[59] Estos resultados han sido interpretados de dos maneras: o los hombres son de hecho menos temerosos y ansiosos que las mujeres, o más bien, están menos dispuestos a exponer sus miedos y ansiedades a los psicólogos experimentales. Hay una buena probabilidad de que ambas interpretaciones tengan una base real. Los resultados de tales pruebas son sólidos y coherentes: las mujeres *de hecho* reportan niveles más altos de ansiedad y temor. Sin embargo, otras investigaciones muestran que los hombres en efecto tienden a ser más reservados en estudios de autoevaluación sobre las emociones. Esto modera los resultados de dichas pruebas, pero no los anula. Otro factor a considerar es la probabilidad de que hombres y mujeres respondan distinto ante diversas situaciones que infunden temor. Una psicóloga sugiere que las mujeres podrían responder con más miedo al peligro físico, la oscuridad y parecidas situaciones amenazantes, mientras que los hombres podrían responder con mayor temor a situaciones que directamente amenazan su "masculinidad", como la humillación pública, el fracaso y ser vistos como cobardes.[60] En resumen, aunque los datos son interpretados de modo algo diferente, cierta evidencia experimental apunta a una diferencia entre la forma en que hombres y mujeres experimentas y evidencian miedo y ansiedad.

Los datos experimentales señalan, además, una diferencia en la manera en que hombres y mujeres experimentan la frustración.[61] Los hombres parecen responder a

situaciones frustrantes de forma más emocional. Cuando su conducta se ve frustrada, con frecuencia es agresiva, pudiendo llegar a veces a un ataque violento contra un objeto o persona, aunque en ocasiones ellos responden con una agitación emocional más generalizada. Las pruebas que produjeron estos datos han estudiado principalmente la conducta infantil; han hallado que esta diferencia en las reacciones de frustración puede comenzar a la altura del año y medio.

En conclusión, los estudios experimentales han mostrado que hombres y mujeres difieren en niveles de ansiedad y frustración. Los obstáculos del estudio experimental de las emociones humanas son considerables, y los investigadores están divididos en torno al significado y la importancia de los datos. Pero los datos sí presentan un patrón de diferencias emocionales entre hombres y mujeres.

Diferencias intelectuales

De la literatura experimental emergen dos diferencias importantes en capacidades intelectuales entre hombres y mujeres. La primera es la capacidad verbal y la segunda es la capacidad espacial. Los primeros estudios tendían a mostrar que las mujeres tenían una ventaja sólida en capacidad verbal desde la edad de las primeras palabras hasta la adultez.[62] Sin embargo, estudios más recientes muestran que hombres y mujeres son generalmente equivalentes en capacidades verbales hasta la edad de once o doce años, cuando las mujeres comienzan a superar a los hombres en fluidez, vocabulario, gramática y deletreo.[63] Las mujeres continúan con esta ventaja a través de la adolescencia y al alcanzar la adultez. Por otra parte, los hombres parecen tener una ventaja en la capacidad visual-espacial, la cual sigue un patrón similar al de las diferencias verbales. Los hombres y las mujeres no parecen tener diferencias en capacidad visual-espacial hasta la adolescencia temprana, cuando ellos comienzan a demostrar una capacidad superior de visualizar objetos en el espacio y de percibir con precisión las relaciones entre varios objetos.[64] Por ejemplo, los hombres por lo general logran mejores resultados al percibir una forma geométrica regular, tal como un círculo o un triángulo que están camuflados por líneas y curvas hechas al azar. Corinne Hutt afirma que esto les da a los hombres una ventaja en actividades prácticas como apuntar a un blanco, ordenar objetos siguiendo un patrón bidimensional, o tener un buen sentido de la dirección.[65] Julia Sherman sugiere, además, que "la superior capacidad espacial puede dar razón, en parte, de su conocido desempeño superior (de los hombres) en aspectos de geometría, solución de problemas matemáticos, ingeniería, arquitectura y, en general, las ciencias matemáticas y físicas".[66]

Diferencias físicas

La literatura experimental es la que muestra mayor solidez cuando examina las diferencias entre hombres y mujeres. Las diferencias en la estructura anatómica, procesos fisiológicos y capacidades físicas son mucho más fáciles de analizar y estudiar que las diferencias conductuales y emocionales. Muchas diferencias físicas son visibles incluso para la mirada no entrenada, y todas son fácilmente medibles utilizando los instrumentos sofisticados de la tecnología médica moderna.

Los investigadores han destacado diferencias físicas entre hombres y mujeres en seis áreas principales. Estas áreas, y el tipo de diferencias observadas en cada área, son las siguientes:

1. *Tamaño y fuerza.* Desde el nacimiento en adelante, los hombres tienen más músculo y menos grasa que las mujeres. En cualquier población dada, la estatura y peso masculino promedio superan el promedio femenino. Además, el metabolismo femenino es más bajo que el metabolismo masculino. [67]
2. *Susceptibilidad a desórdenes físicos graves.* El humano masculino es más susceptible que el femenino a muchas enfermedades y defectos físicos. Las mujeres en promedio viven más años que los hombres, y hay cierta evidencia que sugiere que esto no es primariamente un resultado de factores diferenciales de estrés ambiental.[68]
3. *Tasa de maduración.* Hombres y mujeres maduran a diferente ritmo. Las mujeres maduran antes que los hombres (p.ej., los huesos de las mujeres se desarrollan más rápidamente que los de los hombes), mientras que el crecimiento de los hombres continúa hasta una edad más tardía que el crecimiento de las mujeres. Los investigadores creen que todavía no han descubierto todas las diferencias en los patrones de desarrollo masculino y femenino.[69]
4. *Ritmo hormonal.* El sistema hormonal femenino funciona siguiendo un patrón más cíclico que el sistema hormonal masculino. Este ciclo, además, se asocia a un patrón regular de fluctuación emocional.[70]
5. *Diferencias cerebrales.* Aunque las diferencias funcionales no siempre son claras, se han notado varias diferencias estructurales entre los cerebros masculino y femenino. La relación entre los dos hemisferios cerebrales es diferente. Los cerebros masculino y femenino muestran algunas diferencias en la apariencia externa. Además, se han descubierto diferencias en registros electroencefalográficos de cerebros masculinos y femeninos.[71]
6. *Características sexuales primarias y secundarias.* Estas son las diferencias más obvias entre hombres y mujeres. Hombres y mujeres difieren en características primarias como los órganos sexuales, y en características secundarias como vello corporal y timbre de voz.[72]

Esta lista no agota las diferencias físicas entre hombres y mujeres que se exponen en la literatura experimental. Como lo afirma Sherman, “Las diferencias sexuales existen para casi todas las variables físicas, y aumentan con la maduración”.[73]

La relación entre las diferencias físicas de hombres y mujeres y sus diferencias de personalidad no ha sido comprendida del todo. Dicha relación existe claramente en algunas áreas; el ciclo menstrual afecta la fluctuación emocional, y ciertas diferencias cerebrales acaso afecten los niveles de agresividad. (Se revisarán más adelante los estudios hormonales respecto a esta posibilidad). Es posible que existan otras relaciones más sutiles. Por ejemplo, podría haber una conexión entre el tamaño, la fuerza y el ritmo corporal y el autoconcepto. Aunque esas relaciones siguen sin estar del todo claras, la existencia de las diferencias físicas propiamente dichas sí ha sido fuertemente verificada.

Las causas de las diferencias entre hombres y mujeres

Esta revisión de las diferencias sociales, emocionales, intelectuales y físicas entre hombres y mujeres es de bastante ayuda por sí misma. Estas diferencias son características permanentes de hombres y mujeres en el mundo moderno, y el comprenderlas nos permite hablar sobre los hombres y las mujeres con menos distorsión. Sin embargo, pocos investigadores o escritores populares se quedan en este punto. Por lo general comienzan a preguntarse acerca de las causas de estas diferencias entre hombres y mujeres. ¿Cuánto influyen los factores biológicos en el desarrollo de estas diferencias? ¿En qué medida las prácticas de crianza temprana forman la personalidad masculina y femenina característica del niño en crecimiento? ¿Tienen otros procesos de socialización un impacto en el desarrollo de las diferencias de hombres y mujeres? Este es el momento para examinar estas cuestiones.

No todos los experimentos que examinan las diferencias entre hombres y mujeres examinan también las causas de las mismas. Algunos diseños experimentales simplemente no están adaptados para producir ese tipo de datos. Sin embargo, varias técnicas experimentales sí arrojan datos significativos sobre las causas de dichas diferencias.[74] Ahora se examinarán seis de estas técnicas y algunos de los datos que han generado.

Conducta infantil. Muchos investigadores estudian la conducta infantil para poder ir más allá de los patrones de socialización, porque los niños recién nacidos son los menos influenciados por un ambiente social.[75] Si los niños pequeños se comportan de modo diferente, las diferencias pueden ser atribuidas casi exclusivamente a factores biológicos. Sin embargo, este método tiene una desventaja importante: la gama de conductas del bebé es muy limitada. De hecho, esa conducta en la que los investigadores están más interesados —agresión, provisión de cuido y afecto, capacidad verbal y así por el estilo— no puede ser observada en los infantes. Las categorías de conducta que los psicólogos investigadores normalmente estudian no aparecen sino hasta que un niño comienza a desarrollar una personalidad distintiva. A esas alturas, la socialización y el condicionamiento cultural ya están bien avanzados. No obstante, se han encontrado unas cuantas diferencias conductuales entre infantes masculinos y femeninos. Las niñas tienen mayor sensibilidad táctil, y exhiben más tipos de conducta oral como tocarse la boca con una mano y sonreír por reflejo. Los niños probablemente tienen mayor fuerza muscular que las niñas desde el nacimiento, y parecen sorprenderse más fácilmente. Más diferencias se podrán descubrir en el futuro a medida que los estudios infantiles progresen a una etapa más avanzada. Sin embargo, hasta este punto no hay ninguna conclusión que pueda ser obtenida de los datos de estudios infantiles, que sea directamente relevante para el interés de este libro.

Sin embargo, hay estudios de niños un poco mayores (de tres a siete años de edad) que han producido resultados más significativos. Las diferencias en la agresión surgen temprano, lo mismo que ciertos tipos de diferencias en ritmo de actividad. Las niñas pueden superar a los niños en la conducta verbal temprana, aunque los datos no son estables en este punto. Aparecen otras diferencias socioestructurales que serán examinadas en el siguiente capítulo. Sin embargo, en niños mayores no se pueden atribuir con seguridad estas diferencias solo a factores biológicos. Los niños de tres a siete años

de edad ya han recibido mucha formación de su ambiente social. No obstante, los datos obtenidos de estos estudios pueden revelar algo acerca de la influencia de los factores biológicos, especialmente cuando los datos son constantes y basados en enfoques transculturales, como en los estudios de la agresión.

Estudios transculturales

Ciertos investigadores han puesto su atención en los estudios transculturales como ayuda para distinguir entre influencias biológicas y ambientales. Si un rasgo o patrón temperamental aparece en varias culturas distintas, es posible que esté influido por factores biológicos. Por otro lado, un alto grado de diversidad en dichos rasgos de una cultura a otra puede indicar un alto nivel de influencia ambiental.[76] Los estudios transculturales han probado ser de suma utilidad para clarificar las causas de algunas diferencias entre hombres y mujeres. En un estudio sobre la agresión, en siete culturas, los varones de temprana edad exhibieron conductas más agresivas que las niñas de igual edad en todas las culturas.[77] Los varones se involucraban en más juego brusco, intercambiaban más insultos verbales y respondían contra la agresión más inmediatamente que las niñas. Otro estudio de capacidad visual-espacial sugiere que los niveles de capacidad varían en cierto grado para hombres y mujeres en diferentes culturas, dependiendo del nivel de autonomía que otorgue una cultura a los niños y a las mujeres.[78] Sin embargo, esta sugerencia respecto al grado de variación transcultural debe ser conciliada con otros estudios que muestran la intervención de ciertos factores genéticos en la capacidad visual-espacial. Probablemente intervienen ambas influencias. Por último, los estudios transculturales muestran que las mujeres exhiben ciertas clases de conductas de cuido en más alto grado que los hombres. [79]

Esta conclusión es apoyada por el trabajo antropológico transcultural de Margaret Mead. En *Male and Female* (edición en español: *Masculino y femenino*), publicada por primera vez en 1949, Mead extrae algunas conclusiones acerca de los hombres y las mujeres, basadas en su campo de experiencia en siete culturas del Pacífico y en otras investigaciones antropológicas y psicológicas concernientes a las diferencias de hombres y mujeres. Concluye que hombres y mujeres difieren en varias áreas del temperamento, incluyendo la agresión y la provisión de cuido y afecto, y que estas diferencias se originan en realidades biológicas. En particular, expresa fuertemente su convicción de que las mujeres están predispuestas biológicamente a desear tener y criar hijos, mientras que los hombres están predispuestos a una ambición incansable y un deseo de alcanzar logros. Mead reconoce que estas predisposiciones pueden ser reorientadas por una sociedad dada; no obstante, las ve como sumamente significativas.[80]

Estudios en animales. El estudio en animales, especialmente primates, ha producido datos importantes que pueden ser aplicados a los esfuerzos por entender las causas de las diferencias entre hombres y mujeres. Una cuestión clave en la comprensión de estos orígenes es distinguir entre la conducta aprendida y la que está basada biológicamente. Es obvio que una gran parte de la conducta humana es aprendida. Una de las características que diferencian más fuertemente al *Homo sapiens* de otras especies animales es la capacidad humana de aprendizaje y la fuerte dependencia de la conducta social

aprendida. Otras especies animales también dependen de conducta aprendida, pero los factores biológicos son más dominantes. Por lo tanto, cuando se observan semejanzas grandes entre la conducta humana y la conducta animal (especialmente la de los primates), entonces hay cierta probabilidad de que un factor biológico esté interviniendo en la conducta humana.[81] Los científicos debaten fuertemente la cuestión de cuánto podemos comparar directamente la conducta animal con la conducta humana análoga. Sin embargo, la mayoría de los investigadores, reconociendo que los humanos son animales, están de acuerdo en que se pueden hacer algunas comparaciones válidas.

Ya se han mencionado algunos estudios en animales, en todas las especies mamíferas, que muestran niveles más altos de agresión en los machos y niveles más altos de cuido y cariño en las hembras. Además, los estudios en animales han aclarado algunas de las raíces biológicas de la agresividad y la provisión de cuido. En la etapa adulta, la exposición a hormonas masculinas o femeninas influye en la expresión madura de conductas agresivas o de cuido, pero estas conductas también son influenciadas significativamente por la exposición prenatal del cerebro a estas hormonas. Los estudios en animales muestran que el cerebro animal está tipificado como "macho" o "hembra" poco antes o inmediatamente después del nacimiento. Estos estudios hormonales han sido conducidos y confirmados en muchas especies diferentes, incluyendo primates.[82] Además, los estudios en animales también han aclarado un importante mecanismo de aprendizaje que combina biología y socialización. En este tipo de aprendizaje, llamado "impronta", los miembros de una especie están genéticamente programados para aprender ciertos comportamientos en períodos críticos en su desarrollo temprano. El concepto de impronta ya ha sido aplicado eficazmente al desarrollo de capacidades lingüísticas e identidad de género en humanos. [83]

En experimentos animales han salido a flote otras diferencias entre machos y hembras. Los monos machos y hembras reaccionan distinto a situaciones estresantes en los primeros años de vida: los machos pequeños responden a la separación de la madre con más conductas anormales. Los monos también reaccionan de modo diferente a estímulos externos nuevos: los machos se acercan, las hembras se aíslan.[84] Estas diferencias entre animales no necesariamente indican diferencias paralelas entre los humanos. Sin embargo, cuando se encuentra un patrón similar entre humanos (como ocurre a menudo), los estudios en animales sugieren que es algo por lo menos parcialmente originado en ciertos factores biológicos.

Estudios longitudinales. Los estudios longitudinales —es decir, los estudios de una muestra de población a través del tiempo— a menudo pueden aislar las causas de la conducta con más precisión que otros tipos de estudios experimentales. Un estudio longitudinal usualmente examina una pequeña muestra de individuos intensivamente a través de un período de años. Ya que el investigador trabaja con el mismo grupo, puede observar a menudo varios patrones de comportamiento más claramente y aislar causas específicas más fácilmente.

Dos estudios longitudinales son especialmente significativos para nuestros propósitos.[85] Ambos han sido dirigidos por John Money y sus colaboradores. El primer grupo de estudios confirmó, en humanos, la conclusión en estudios animales de que las hormonas masculinas tienen un efecto sustancial en el sistema nervioso central del feto. Los sujetos de Money eran niñas que sufrían del "síndrome adrenogenital", un defecto

genético que causa una excesiva producción de hormonas masculinas en el feto femenino. El estudio de Money, durante la infancia media de estas niñas, produjo algunos datos sumamente significativos: muchas de las niñas, en número más grande de lo usual, eran "varoniles", gastaban un alto nivel de energía física en juegos vigorosos al aire libre, vestían de una manera "utilitaria y funcional" y preferían los carros, camiones y pistolas a las muñecas. Años más tarde, al pensar en el futuro, subordinaron el matrimonio a la carrera profesional, y establecieron vínculos románticos con muchachos a una edad mayor que las mujeres de un grupo de control. Los resultados de este estudio apoyan fuertemente la hipótesis de que la exposición prenatal de los humanos a las hormonas organiza el sistema nervioso central a lo largo de líneas distintivas "masculinas" y "femeninas", de una manera similar a la demostrada en experimentos previos con animales. Además, esta tipificación sexual prenatal afecta, no solo directamente la conducta reproductiva, sino también la conducta que usualmente se identifica con el rol masculino y femenino tradicional.[86]

Un segundo grupo de estudios dirigidos por Money demuestra la importancia de los factores ambientales en la forma en que un niño aprende a identificarse como masculino o femenino. Uno de estos estudios se realizó con un par de gemelos idénticos, ambos genéticamente masculinos. Uno de los gemelos sufrió una castración accidental en el momento de la circuncisión y en adelante fue criado como una niña. Este infante se adaptó exitosamente al rol femenino, y actuaba de forma diferente al otro gemelo criado como varón. Al mismo tiempo, el gemelo con la identidad de género femenino mostraba un alto grado de tendencias al comportamiento "varonil", muy parecido al de las niñas citadas en el estudio anterior. Debido a las circunstancias singulares y desafortunadas en torno a este estudio longitudinal, no es algo fácilmente repetible y sujeto a confirmación. Sin embargo, Money ha dirigido otros estudios longitudinales que también sugieren la importancia del sexo en que es criada una persona, en la formación de su identidad de género. [87]

Estudios fisiológicos. Algunos investigadores han demostrado correlaciones entre los procesos fisiológicos humanos y las diferencias emocionales, conductuales e intelectuales de hombres y mujeres. El examen de Money sobre los efectos duraderos de la exposición fetal a hormonas masculinas es un ejemplo de este tipo de estudio fisiológico-conductual. Otro grupo útil de estudios fisiológicos se ha enfocado en el ciclo menstrual.[88] Los estudios realizados a lo largo de los últimos treinta años confirman la creencia popular de que las mujeres, en su mayoría, experimentan una fluctuación emocional cíclica, correspondiente a las distintas fases del ciclo menstrual. Los endocrinólogos tienen la hipótesis de que esta fluctuación es resultado de los distintos niveles de estrógeno y progesterona, las dos hormonas femeninas primarias, presentes en el sistema femenino en diferentes fases del ciclo. Niveles bajos de estrógeno y progesterona se correlacionan con niveles más altos de ansiedad, irritabilidad y depresión; niveles elevados de estas hormonas se correlacionan con una mayor sensación de bienestar y autoestima. El grado de estas fluctuaciones emocionales varía de una mujer a otra, según sea la estabilidad de la mujer individual y las presiones ambientales que experimente. Otros estudios han examinado las otras etapas en la vida de una mujer, cuando disminuye la producción de estrógeno y progesterona, es decir, inmediatamente después del parto y durante la menopausia.[89] De nuevo, muchas mujeres están más ansiosas, irritables y deprimidas

durante estos períodos. En ocasiones, los médicos tratan con estrógeno a las mujeres que sufren de depresión menopáusica severa, y el tratamiento generalmente es exitoso. En síntesis, los estudios de las variaciones hormonales durante el ciclo menstrual femenino revelan que hay ciertas diferencias importantes entre la constitución emocional femenina y la masculina.

Recientemente, algunos de los estudios fisiológicos/conductuales más interesantes sobre las diferencias de hombres y mujeres se han concentrado en las consecuencias de la lateralidad cerebral.[90] El cerebro, centro de los procesos intelectuales más altos de un humano, consta de dos hemisferios. Estudios recientes de sujetos a quienes estos dos hemisferios les han sido desconectados quirúrgicamente para controlar la epilepsia severa han revelado que cada hemisferio se especializa en diferentes funciones. La mayoría de las funciones verbales están centradas en el hemisferio izquierdo, mientras que la mayoría de las funciones emocionales y visuales-espaciales están centradas en el derecho. Por lo tanto, futuros experimentos podrían mostrar una base fisiológica de la superioridad femenina en funciones verbales y de la superioridad masculina en funciones visuales-espaciales, lo mismo que de las diferencias en comportamiento emotivo. Experimentos adicionales también han mostrado una posible diferencia en la manera en que los hemisferios cerebrales interactúan en sujetos masculinos y sujetos femeninos. Aunque la investigación en el área de la lateralidad cerebral apenas está comenzando, esta promete esclarecer ciertos procesos biológicos que subyacen tras las diferencias entre hombres y mujeres. [91]

Teoría y técnica psicoanalítica. Desde varios ángulos, el psicoanálisis no es una técnica experimental como las otras que hemos estado comentando. En lugar de ello, es más como una teoría comprehensiva de los orígenes de las diferencias entre hombres y mujeres. Sin embargo, el psicoanálisis debe ser examinado, porque cierta investigación de las causas de las diferencias sexuales ha tomado prestados conceptos de la teoría psicoanalítica. Erik Erikson ha usado el marco conceptual del psicoanálisis para estudiar los diferentes enfoques al espacio interior y exterior de niños y niñas. [92] Judith Bardwick y otros psicólogos experimentales también han hecho uso de ciertos abordajes psicoanalíticos. [93]

La base del abordaje psicoanalítico es el punto de vista de que las diferencias entre hombres y mujeres se desarrollan sobre todo por la percepción cambiante del niño en torno a la anatomía y los roles sociales. Según Freud, la visibilidad del órgano sexual masculino produce "envidia del pene" en las niñitas, una sensación de carencia y un deseo de tener un pene. En la secuencia normal del desarrollo psicosexual, "la envidia del pene" se convierte en un deseo de tener hijos. El niño varón sufre un trauma diferente pero correspondiente: codicia su pene y teme que le sea quitado por la fuerza por su padre. Freud denomina este miedo "ansiedad de castración". El niño conquista este miedo identificándose con su padre y el papel adulto masculino. Estos conceptos de "envidia del pene" y "ansiedad de castración" han sido modificados, reformulados y suplementados por psicoanalistas contemporáneos. Una reformulación común es conocida como la teoría de "envidia del útero".[94] Esta teoría ve la agresión masculina y la orientación al logro como una compensación por una incapacidad de tener hijos. Las explicaciones psicoanalíticas sobre las diferencias entre hombres y mujeres difieren considerablemente, pero la perspectiva psicoanalítica básica se mantiene: estas diferencias se desarrollan en

gran parte por la percepción que el niño tiene de la anatomía sexual y los roles sociales adultos.

Las explicaciones psicoanalíticas de los orígenes de las diferencias sexuales son bastante controversiales y muy disputadas. Sin embargo, si las explicaciones psicoanalíticas tienen alguna validez, como mínimo ofrecen otra perspectiva sobre los orígenes de las diferencias de hombres y mujeres. En esencia, la teoría psicoanalítica argumenta que algunas de las diferencias entre hombres y mujeres pueden no ser meramente el resultado de la influencia directa de realidades biológicas o sociológicas, sino también de la percepción psicológica que el individuo tenga de esas realidades.[95] La teoría psicoanalítica ve el papel y la estructura de la familia, lo mismo que la anatomía sexual del niño, como influencias cruciales en la identidad y el rol sexual. Aunque los factores biológicos no necesariamente son determinantes directos, se considera que siempre ejercen una influencia poderosa sobre la entera anatomía del niño. No está claro cuánto fruto podrá dar el enfoque psicoanalítico en la investigación futura sobre los orígenes de las diferencias de hombres y mujeres.

Para concluir, los métodos experimentales de investigación han descubierto claramente muchos factores subyacentes tras las diferencias de hombres y mujeres. Muchos de estos factores son biológicos, distinguibles de los que se derivan de procesos de socialización o condicionamiento cultural. Los seis métodos examinados aquí prometen arrojar datos importantes en el futuro.[96] A medida que los investigadores refinen estas técnicas y aprendan cómo combinarlas (p.ej., realizando un estudio transcultural longitudinalmente), estarán en capacidad de esclarecer más los orígenes de las diferencias entre hombres y mujeres.

Este examen de los datos experimentales provee una perspectiva útil sobre los resultados que surgirán de investigaciones futuras. Quienes desean minimizar las diferencias entre hombres y mujeres a menudo exponen los resultados diciendo que la ciencia (queriendo decir, usualmente, la psicología experimental) *solo* ha establecido la existencia de un número limitado de diferencias basadas biológicamente. Esa afirmación es verdad, aunque también es verdad que las diferencias ya establecidas son de importancia considerable para la personalidad humana. Sin embargo, el estado inmaduro de la investigación actual nos permite predecir con bastante confianza que se establecerán más diferencias entre hombres y mujeres y que más bases biológicas se descubrirán en el futuro. Por supuesto, también se pondrá de relieve la influencia de la socialización y el condicionamiento cultural sobre esas diferencias. No obstante, podemos esperar que la dirección de la investigación confirmará experimentalmente más diferencias entre hombres y mujeres, y establecerá más sus orígenes biológicos.

Limitaciones de la investigación experimental

Al igual que la literatura descriptiva analizada anteriormente, la psicología experimental tiene ventajas y limitaciones cuando se aplica al estudio de las diferencias entre hombres y mujeres. Los principales puntos fuertes de los estudios experimentales son su sensibilidad a los factores causales y su empleo de diseños de mediciones y pruebas que producen datos cuantitativos claros. Sin embargo, la investigación

experimental también tiene algunas debilidades y limitaciones. Es importante señalar algunas de ellas.

En general, la investigación experimental sobre las diferencias entre hombres y mujeres se encuentra en una etapa temprana de desarrollo.[97] La psicología experimental como un todo es probablemente la menos desarrollada de las ciencias, y, dentro de la psicología experimental, el estudio de las diferencias de hombres y mujeres ha recibido comparativamente poca atención. De hecho, gran parte de los datos disponibles sobre las diferencias de hombres y mujeres han sido obtenidos de estudios enfocados sobre todo en otras cuestiones. Además, muchos estudios experimentales que investigan posibles diferencias han dado resultados tanto contradictorios como no concluyentes. Dichas contradicciones pueden significar que las diferencias hipotetizadas no existen, o pueden reflejar graves problemas conceptuales y metodológicos que obstaculizan el descubrimiento de datos significativos. La investigación experimental debe ser valorada teniendo en mente estas limitaciones.

Dentro de la investigación experimental, los estudios fisiológicos son los que hoy en día proporcionan los datos más confiables y útiles. Se reducen los problemas de medición, lo mismo que los problemas que surgen en la detección de causas subyacentes. Otros estudios experimentales, especialmente los que buscan medir la conducta social y los estados emocionales, sufren de debilidades que en su mayoría tienen que ver con el problema de la conceptualización. ¿Cómo definir términos tan ambiguos y subjetivos como pasividad, dependencia, emocionalidad y empatía? Además, el investigador debe resolver graves dificultades para hacer que esos términos sean medibles, es decir, debe definir una categoría cualitativa en términos cuantitativos. Por ejemplo, un investigador que desea estudiar la conducta de cuido, atención y afecto en hombres debe definir "cuido, atención y afecto" de manera que se refiera a comportamiento observable y medible. ¿Qué es una conducta de cuido, atención y afecto en hombres? Obviamente hay muchos comportamientos masculinos que el investigador podría definir como de cuido, atención y afecto. Los resultados del experimento dependerán de cuál sea la conducta escogida y por cuál método se opte para que la definición sea operativa. Más aún, las disposiciones emotivas y las motivaciones subyacentes son difíciles de conectar con conductas estándares. Macoby y Jacklin plantean el punto de esta manera:

> Supongamos que se demuestra que los niños de un sexo son más propensos a llorar que los del otro sexo cuando la madre o el padre los dejan solos. ¿Son estos niños más "apegados" al progenitor, o más temerosos de quedarse solos? ¿O muestran un comportamiento de apego más intenso porque se asustan más fácilmente? Nos hemos encontrado con casos frecuentes en que las diferencias sexuales en un nivel manifiesto de conducta son atribuidas a disposiciones que se considera subyacen tras ellas.[98]

En otras palabras, un estudio experimental puede ser exitoso para medir con exactitud la conducta externa, pero no lograr conectarla después con las emociones y motivos apropiados.

Otro ejemplo más de los problemas de conceptualización a nivel experimental surge en conexión con los "patrones de rasgos". Uno de los discernimientos más útiles de la literatura descriptiva es la observación de que los rasgos individuales de hombres y

mujeres difieren, en parte, debido al patrón u organización diferente de los rasgos individuales en cada sexo. Normalmente, los métodos experimentales son altamente analíticos, y separan cuidadosamente una variable de otra. Este método disminuye las posibilidades de que se observen patrones generales amplios.[99]

Para resumir, la literatura experimental ofrece muchos datos para esclarecer las diferencias entre hombres y mujeres. Sin embargo, los hallazgos experimentales deben ser enfocados con precaución, pues a menudo son esquemáticos y a veces contradictorios. Esta precaución también debe hacernos más abiertos a otras fuentes de datos, especialmente la literatura descriptiva.

Comentarios finales

Esta revisión del estado actual de los estudios descriptivos y experimentales sobre las diferencias individuales entre hombres y mujeres lleva a varias conclusiones generales. Los datos muestran que los hombres y las mujeres difieren emocionalmente, intelectualmente, y en sus acercamientos típicos a las relaciones sociales. Varias de estas diferencias están, al menos parcialmente, vinculadas a factores biológicos. Hombres y mujeres difieren también en el patrón o estructura de su constitución psicológica. Los datos científico-sociales indican, clara y decisivamente, que hombres y mujeres no son unidades ni idénticas ni intercambiables.

Ahora podemos preguntar, nuevamente, si la evidencia científico-social de las diferencias individuales de hombres y mujeres encaja con la estructura de roles en la Escritura examinada en capítulos previos. Antes de poder contestar a esta pregunta, hay que analizar otro cuerpo de evidencia de las ciencias sociales. Se trata de los estudios de patrones de roles de hombres y mujeres en distintas culturas, y de la relación entre estos patrones sociales y las diferencias psicológicas individuales en ambos sexos. Después de examinar esta literatura, será más factible evaluar cómo las ciencias sociales pueden contribuir a entender un enfoque sano de los roles de hombres y mujeres en el mundo moderno. También será más factible determinar la relación entre la evidencia de las ciencias sociales y las enseñanzas de la Escritura.

Por último, este análisis de las diferencias individuales entre hombres y mujeres provee una perspectiva sobre el valor de las opiniones comunes acerca de estas diferencias antes mencionadas. Esta "sabiduría convencional" ¿recibe apoyo de las ciencias sociales? ¿Son las mujeres "más cálidas" y más emotivas que los hombres? ¿Son los hombres "más rudos" que las mujeres y menos autocontrolados sexualmente? Y así por el estilo. La perspectiva del sentido común por lo general parece basarse en la verdad; pero ninguna de las formas populares de describir las diferencias de hombres y mujeres encuentra un apoyo que esté libre de crítica y de reserva por parte de las ciencias sociales. La perspectiva del sentido común toma nota de diferencias reales, que se observan en la manera en que hombres y mujeres se conducen, pero su marco de referencia conceptual es demasiado simplificado. Por ejemplo, las emociones de las mujeres funcionan de modo diferente a las emociones de los hombres, pero no es exacto decir que las mujeres son más emotivas que los hombres. De hecho existen diferencias significativas entre hombres y mujeres. Sin embargo, deben ser definidas y descritas cuidadosamente para que puedan pasar la prueba del escrutinio científico.

CAPÍTULO DIECISIETE

Diferencias entre hombres y mujeres: características socioestructurales

HOMBRES Y MUJERES son diferentes como individuos. Difieren en el modo de manifestar rasgos como la agresividad y la provisión de cuido y afecto, y también en el modo en que están estructurados estos rasgos. Estas diferencias han sido descritas y documentadas en el capítulo dieciséis.

Dichas diferencias individuales —en rasgos y patrones de rasgos— son muy útiles, pero son solo algunas de las muchas diferencias entre hombres y mujeres. Los hombres y las mujeres no pueden ser descritos, analizados ni investigados adecuadamente, únicamente como individuos fuera de su contexto social. Hay que estudiar también las regularidades que exhiben cuando participan en el tejido social en su vida diaria. Estas observaciones demostrarán un nuevo grupo de diferencias importantes entre hombres y mujeres: diferencias en características socioestructurales. Se trata de diferencias que surgen en el transcurso de las interacciones sociales en los grupos. No siempre son visibles en las observaciones de la conducta individual.

Las diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres han sido estudiadas de dos maneras principales: estudios transculturales y estudios psicológicos o sociológicos sobre comportamiento grupal. El estudio transcultural implica la descripción de aquellos roles y expresiones de roles que son asignados de modo permanente a hombres y mujeres en todas las culturas. Los estudios antropológicos de campo y las fuentes históricas revelan una gran cantidad de uniformidades transculturales en la conformación de los roles. Estas uniformidades muestran que hombres y mujeres difieren de modo constante, no solo en rasgos y configuraciones de rasgos individuales, sino también en la estructura de sus relaciones sociales. El segundo tipo de investigación de características socioestructurales es el estudio psicológico o sociológico de la conducta de grupos. Estos estudios muestran que los grupos solo masculinos, solo femeninos y mixtos difieren considerablemente en su estructura interna. Además, los datos etológicos obtenidos con métodos similares en los dos tipos principales de investigación confirman estos estudios de características socioestructurales humanas. En síntesis, todos estos datos en conjunto aclaran de manera útil el modo en que hombres y mujeres difieren en sus características socioestructurales.

En este capítulo se examinarán datos extraídos de los estudios transculturales y de estudios sobre la conducta de grupos, así como datos extraídos de la investigación etológica. Luego se presentarán las distintas hipótesis que han sido ofrecidas como explicaciones de esos datos. Finalmente, se revisarán los dos últimos capítulos y se hará un resumen de las implicaciones de la investigación científico-social para una perspectiva cristiana de los roles de hombres y mujeres en el siglo veinte.

Los patrones socioestructurales de hombres y mujeres

Patrones transculturales constantes

El conocimiento de otras culturas se ha incrementado dramáticamente en los últimos cien años. Los antropólogos han estudiado extensamente las culturas de pueblos primitivos, mientras que la disciplina de la arqueología ha desarrollado métodos para estudiar a las sociedades humanas más antiguas. El nuevo conocimiento con frecuencia ha transmitido la impresión de la sorprendente diversidad de la vida humana. Lo que la sociedad occidental ha visto como normativo y universal, a menudo resulta ser una práctica o costumbre específica de la cultura occidental. Un ejemplo de esto nos lo dan las mentalidades sobrenaturales y colectivas de los pueblos primitivos.[1] Estos pueblos tienden a ver el mundo sin hacer una distinción claramente definida entre lo natural y lo sobrenatural, ni entre el individuo y la comunidad. La mente occidental moderna encuentra difícil captar este modo de ver el mundo, pero el obstáculo obedece sobre todo a la mentalidad cultural occidental, que es individualista y naturalista; un punto de vista que no es compartido por otros pueblos. De igual modo, los estudios han demostrado la existencia de una gran variedad de expresiones de vida familiar, de una cultura a otra, muchas de las cuales son drásticamente diferentes del sistema familiar nuclear, autónomo, de la sociedad tecnológica.[2] Algunos sistemas familiares son polígamos, algunos monógamos, y unos pocos, poliándricos. Algunas sociedades trazan la descendencia por el padre, algunas por la madre, mientras que otras lo hacen bilateralmente. En algunas culturas una pareja recién casada vive con la familia del hombre (residencia patrilocal); en otras viven con la familia de la mujer (residencia matrilocal); todavía en otras establecen su propia residencia inmediatamente (residencia neolocal). Se pueden observar, además, variaciones significativas en la expresión de los roles de hombres y mujeres. Una actividad (por ejemplo, pintar) reservada para un sexo en una sociedad puede estar prohibida para ese sexo en otra, y ser practicada por ambos sexos todavía en otra.[3] Las culturas también difieren en el grado permitido de participación femenina en asuntos políticos y económicos, y en el grado de participación masculina en deberes domésticos, como la crianza. No es de sorprender que la evidencia antropológica pueda crear la impresión de una diversidad cultural ilimitada.

No obstante, algunas prácticas humanas siguen siendo las mismas. Aunque las culturas desarrollan los roles de hombres y mujeres de manera diferente, un examen cuidadoso de la evidencia antropológica en todas las sociedades humanas puede descubrir varios patrones subyacentes de importancia. Hay cuatro patrones que son especialmente significativos:

1. *División del trabajo según el sexo.* En toda sociedad conocida, pasada o presente, las tareas primarias de hombres y mujeres son diferentes. En su revisión de la literatura antropológica relacionada con los roles de hombres y mujeres, Roy D'Andrade describe claramente el patrón: "Un hallazgo bien documentado en todas las culturas sobre diferencias de conducta según el sexo es que hombres y mujeres tienden no solo a realizar diferentes actividades sino que, además, los hombres tienden a desempeñar cierto tipo particular de actividades y las mujeres a desempeñar otras. Esta división del trabajo es especialmente marcada en actividades de subsistencia y otras actividades

económicas".[4] Aunque las tareas específicas asignadas a hombres y mujeres no son completamente constantes de una cultura a otra (si bien, de hecho, hay bastante constancia), el hecho de que unos y otros desempeñan diferentes funciones es un universal transcultural.

2. *Roles complementarios en la esfera comunitaria y doméstica.* Los hombres llevan la responsabilidad principal por la comunidad en general. Las mujeres tienen la responsabilidad principal por el manejo doméstico y la crianza de los niños pequeños. Todas las sociedades conocidas, pasadas o presentes, asignan a los hombres una responsabilidad primaria por el gobierno de las agrupaciones mayores dentro de la sociedad, y asignan a las mujeres la responsabilidad primaria por el mantenimiento diario de la unidad hogareña y el cuidado de los niños más pequeños.[5] Según lo expresa Michelle Rosaldo, "una oposición entre 'doméstico' y 'público' provee la base de un marco estructural necesario para identificar y explorar el lugar de lo masculino y lo femenino en los aspectos psicológicos, culturales, sociales y económicos de la vida humana. Lo 'doméstico', como se emplea aquí, se refiere a esas instituciones y modos de actividad mínimos, que están organizados inmediatamente alrededor de una o más madres y sus hijos; lo 'público' se refiere a actividades, instituciones y formas de asociación que vinculan, categorizan, organizan o subsumen grupos particulares de madres e hijos. Aunque esta oposición será más o menos notoria en diferentes sistemas sociales e ideológicos, de hecho provee un marco de referencia universal para conceptualizar las actividades de los sexos".[6] El grado de diferenciación de la responsabilidad masculina y femenina a través de las líneas comunitarias/hogareñas varía de una cultura a otra. En casi todas las culturas el padre en una familia, o un sustituto del padre, ejerce la responsabilidad general por la familia y se involucra personalmente en la vida del hogar. En algunas culturas se permite a las mujeres participar activamente en asuntos económicos y políticos. Sin embargo, el patrón general subyacente emerge universalmente a pesar de las variaciones en la expresión.

3. *Cierta forma de subordinación de la mujer al hombre.*[7] En toda sociedad conocida, pasada o presente, la mujer está, en algún sentido, subordinada al hombre. Como lo expresa Sherry Ortner: "Yo afirmaría absolutamente que encontramos a las mujeres subordinadas a los hombres en toda sociedad conocida. La búsqueda de una cultura realmente igualitaria, por no decir matriarcal, ha demostrado ser infructuosa".[8] Esta subordinación se encuentra en dos niveles. Primero, las mujeres están subordinadas al gobierno masculino de las estructuras comunitarias. La esfera "pública", que incluye el ejercicio de la autoridad gubernativa general, es dominio de los hombres en toda sociedad conocida. Segundo, las mujeres comúnmente también están subordinadas a los hombres en un nivel más personal dentro de la familia. En todas las sociedades conocidas, las mujeres están personalmente subordinadas a un esposo, padre, tío u otra figura masculina.[9] Este segundo tipo de subordinación es usualmente mínimo en sociedades en que los hombres adultos juegan solo un papel periférico en la vida familiar, pero usualmente tiene al menos cierta expresión simbólica incluso en esas sociedades. La subordinación personal en el hogar parece estar relacionada con la subordinación comunitaria en la sociedad general. Para que los hombres puedan gobernar eficazmente la sociedad como un todo, también deben tener cierta autoridad sobre las mujeres que están

manejando las unidades familiares que forman parte de esta. Una vez más, las culturas expresan la subordinación femenina de maneras diferentes. Sin embargo, el patrón subyacente de subordinación femenina es el mismo.

4. *Expresión cultural de diferencias de género entre hombres y mujeres.* Toda cultura conocida, pasada o presente, incluye ciertas expresiones de diferencias de género entre hombres y mujeres en sus costumbres y tradiciones. Hombres y mujeres visten de diferente forma, desarrollan rasgos de carácter diferentes y expresan respeto con distintas costumbres. Como lo afirma van den Berge, "Parece que virtualmente todas las sociedades, no satisfechas con el grado moderado de dimorfismo sexual con el que nacemos, enfatizan aún más la diferenciación de rol sexual con medios sociales sumamente visibles. Los estilos de vestimenta son los que se destacan más obviamente, pero, incluso en sociedades en las que la desnudez o la cuasidesnudez es la norma, las diferencias de género se expresan visiblemente mediante el adorno corporal como los tatuajes, las incisiones, las joyas, la mutilación dental y cosas de este tipo… Más allá de las diferencias en el vestido y el adorno corporal, los roles sexuales también se diferencian simbólicamente en la mayoría de las sociedades mediante una combinación de rituales, tabúes (por ejemplo, menstruales o postparto), la segregación espacial (dormitorios separados, clubes de hombres) y las reglas de etiqueta (por ejemplo, la caballerosidad y la galantería en la tradición occidental)".[10] Algunas sociedades modernas, que tienen un compromiso ideológico de reducir la diferenciación masculina-femenina, tratan de mantener estas expresiones culturales a un mínimo. Por ejemplo, en China, hombres y mujeres visten de manera casi idéntica.[11] Sin embargo, incluso estas sociedades modernas incluyen ciertas formas de expresar las diferencias de género entre hombres y mujeres.

Cierta gente responde a estas afirmaciones con escepticismo, porque tienen una vaga noción de que algunas sociedades han sido "matriarcales", es decir, que las autoridades gubernativas han sido mujeres. Sin embargo, los antropólogos, de forma unánime, descartan el matriarcado como una característica de todas las sociedades conocidas, del presente o del pasado. Como lo dice Rosaldo: "Las cuestiones implícitas aquí son complejas, pero la evidencia de la antropología contemporánea da escaso apoyo a un argumento a favor del matriarcado".[12] Hay dos razones principales de la persistente confusión acerca del matriarcado. En primer lugar, algunas tribus primitivas tienen mitos que hablan de una época en su pasado antiguo en que gobernaban las mujeres. Los antropólogos ahora, por lo general, consideran estos mitos como justificación de algún aspecto actual de la vida tribal, tal como la autoridad masculina, y no como tradiciones históricamente confiables.[13] Los mitos sobre las guerreras amazonas también son considerados ahistóricos por los antropólogos. En segundo lugar, los antropólogos antes usaban el término "matriarcado" para describir a sociedades que hoy en día son llamadas matrilineales o matrifocales.[14] Las sociedades matrilineales son las que trazan el parentesco a partir de la madre y no del padre. Las sociedades matrifocales son aquellas en las que el papel femenino recibe especial atención y honor. Los antropólogos modernos ya no usan el término "matriarcal" para describir a estas sociedades, precisamente porque esto implicaría que las mujeres de la sociedad efectivamente gobiernan la vida entera del grupo. De hecho, los hombres son las autoridades

gubernativas en las sociedades matrilineales lo mismo que en las matrifocales. Por lo tanto, la idea de que las sociedades matriarcales sí existían o existen es un malentendido popular, y una noción que rechazan los antropólogos modernos.

Diversidad de los patrones transculturales

Si bien existe bastante evidencia antropológica de estos cuatro patrones universales de roles, aun así llama la atención la gran variedad de formas en que las sociedades desarrollan sus patrones de roles para ambos sexos. Con frecuencia, esta impresión de variedad no tiene que ver con los enfoques subyacentes en torno a los roles de hombres y mujeres, sino más bien con los elementos distintivos de expresión cultural en las diferentes sociedades. Por ejemplo, las costumbres de respeto y honor entre hombres y mujeres son una característica de la mayoría de las culturas, pero las expresiones particulares pueden ser completamente diferentes. Una inclinación, un silencio deferente, una oración que se reza, un regalo: todas estas pueden ser expresiones de respeto en el lenguaje simbólico de diferentes culturas. Al igual que el lenguaje hablado, estos símbolos de respeto le parecerán completamente ajenos al observador que no sabe lo que significan. Sin embargo, dos acciones muy diferentes en dos culturas diferentes pueden expresar un rol social o relación idénticos, así como un mismo significado puede expresarse en dos idiomas muy distintos.

No obstante, hay que reconocer que las diversas expresiones culturales no explican toda la variedad en la formación de los roles de hombres y mujeres entre distintas culturas. En ocasiones, diferentes costumbres realmente expresan contenidos diferentes; las culturas a veces sí difieren bastante entre sí en sus enfoques de los roles de hombres y mujeres. Los cuatro patrones descritos arriba siempre aparecen, pero con diferentes énfasis. La diversidad de patrones culturales para los roles de hombres y mujeres es causada por la diversidad de fuerzas geográficas, sociales, económicas, políticas e ideológicas que están operando dentro de una sociedad. Estas fuerzas nunca borran por entero los cuatro universales culturales: la división del trabajo según el sexo; las diferentes esferas de responsabilidad; la subordinación femenina y el gobierno masculino; y las expresiones culturales de roles distintivos para hombres y mujeres. Sin embargo, estas fuerzas sí determinan el énfasis que recibirá cada uno de los cuatro patrones. Los antropólogos han identificado cinco factores del ambiente que son especialmente significativos. Estos son: (1) el tipo de grupo de descendencia; (2) el tipo de sistema económico; (3) el ausentismo masculino; (4) la complejidad social (incluyendo el alcance y la complejidad de las instituciones gubernativas y del desarrollo tecnológico); y (5) el compromiso religioso e ideológico. Para entender cómo las sociedades desarrollan los cuatro patrones universales de los roles de hombres y mujeres hay que entender estos cinco factores.

1. Estructura del grupo de descendencia. La naturaleza de la estructura de los grupos de descendencia de una sociedad afecta bastante su patrón de roles de hombres y mujeres. Las sociedades matrilineales —las que trazan la descendencia desde la madre— tienden a poner menos énfasis en la autoridad masculina, y con frecuencia fomentan relaciones personales más fuertes entre las mujeres que las sociedades patrilineales.[15] Esto es así, especialmente, cuando el patrón de residencia es matrilocal, en que el esposo y la esposa

viven con la familia de la esposa. En esas sociedades, el hermano de la mujer, en lugar del marido, es quien a menudo llega a ser el portador clave de la autoridad y la posición en la familia, aunque la mujer no vive con él. El sistema matrilineal matrilocal promueve la solidaridad femenina, porque una mujer recién casada continuará viviendo en la misma casa que su madre y sus hermanas. El sistema evita las relaciones femeninas competitivas que existen bajo el sistema patrilocal, cuando una recién casada entra en el hogar familiar de la madre de su esposo. Sin embargo, el sistema matrilineal tiene otros conflictos de relaciones, causados por una organización incómoda e inconveniente de las relaciones de autoridad, y es por lo tanto mucho menos común que el sistema de descendencia patrilineal.[16] La autoridad de los hombres en la familia y en la sociedad sigue existiendo en el sistema matrilineal. Solo que opera a través de canales diferentes y más rígidos que en los sistemas patrilineales.

2. Sistema económico. El sistema económico de una sociedad también influye en la forma que adquieren los roles de hombres y mujeres.[17] Una economía de subsistencia que requiere que los hombres trabajen juntos en agrupaciones colectivas muy unidas lleva con frecuencia a un mayor énfasis en la autoridad masculina y a costumbres de respeto más explícitas. Las culturas que dependen principalmente de la agricultura o la labor pastoral suelen caer dentro de esta categoría. Las formas de subsistencia que exigen menos interacción y cooperación masculina, y más interacción y cooperación entre mujeres y entre hombres y mujeres, por lo común llevan a un énfasis menos intenso en la autoridad de los hombres. La horticultura es un ejemplo de un sistema económico de esta índole.[18] La concentración de la propiedad y el control de los materiales económicos clave de una sociedad también influye en el perfil de los roles de hombres y mujeres. En algunas sociedades, las mujeres formalmente poseen tierras, casas y otras propiedades domésticas, y juegan un papel importante en la economía general. Todos estos factores económicos parecen correlacionarse en alto grado con el tipo de grupos de descendencia que se encuentran en una sociedad. Es decir, las sociedades que dependen en gran medida de la horticultura, o aquellas en que las mujeres son dueñas de propiedad doméstica, con frecuencia son matrilineales en lo que atañe a la estructura de los grupos de descendencia. Sin embargo, debe enfatizarse una vez más que "matrilineal" no significa "matriarcal". Independientemente del tipo de estructura de los grupos de descendencia o del sistema económico, los hombres siempre mantienen las posiciones gubernativas generales, y los cuatro patrones universales se mantienen vigentes.

3. Ausentismo masculino. Un tercer factor que influye en la forma de los roles de hombres y mujeres es el ausentismo del varón.[19] En algunas sociedades, los hombres regularmente pasan ausentes de la familia por largos períodos. La estructura económica de la sociedad puede exigir que los hombres viajen largas distancias para trabajar, y, por lo tanto, que residan aparte de sus familias, como en ciertas tribus de Indonesia. [20] Los hombres pueden participar a tal grado en la guerra, que están ausentes gran parte del tiempo, como ocurre entre los iroqueses o los antiguos espartanos.[21] Las presiones externas pueden causar una forma de desorganización social en que los hombres dejan de asumir su papel en la familia, como en la "cultura del gueto" afroestadounidense.[22] Cuando los hombres se ausentan —por la razón que sea— las mujeres deben asumir muchos de los roles masculinos dentro de la familia. La dominación y agresividad

femeninas tienden a incrementar en esas situaciones. Los hombres siguen gobernando el grupo como un todo, pero sus relaciones con sus mujeres y familias son frágiles e inestables.

4. Complejidad social. Un cuarto factor que influye en la forma de los roles de hombres y mujeres es el grado y alcance de la complejidad social. Este factor está compuesto, de hecho, por varios factores sociológicos, económicos, políticos y tecnológicos íntimamente relacionados. La generalización que se puede hacer con base en estos factores es esta: entre más compleja sea una sociedad, más se acentúan los cuatro patrones universales de roles de hombres y mujeres. Entre más simple sea el sistema social, menos pronunciados son esos patrones. (Debe señalarse de inmediato que la fase más reciente de sociedad tecnológica representa una excepción significativa a esta generalización).[23]

Al menos una razón de esta correlación puede entenderse con facilidad. Las culturas con formas muy rudimentarias de organización social simplemente carecen de un medio para expresar distintos roles con fuerza y claridad. La cultura esquimal es un ejemplo. Están presentes los elementos de roles distintivos y complementarios, pero, en una sociedad tan al margen de la supervivencia física, las consideraciones prácticas toman precedencia sobre las expresiones de diferencias de roles.[24] Las sociedades más complejas, con esferas más desarrolladas de vida social y económica, están mejor equipadas para expresar roles sexuales complementarios. Como se verá más adelante, las sociedades "tradicionales" complejas (pero no tecnológicas) lex han encontrado una gran utilidad práctica a los roles sexuales distintos y complementarios.

De hecho, la ausencia de una alta correlación entre complejidad social y roles distintivos en la sociedad tecnológica avanzada quizás puede entenderse en parte precisamente en estos términos prácticos. Los roles sexuales distintivos sirven para funciones útiles en sociedades tradicionales avanzadas, no tecnológicas, pero su ventaja es menos obvia en las sociedades tecnológicas. Hay pocas ventajas prácticas en familias grandes en una economía moldeada por tecnologías avanzadas. Los servicios ofrecidos por las grandes instituciones burocráctica de la sociedad tecnológica, además, han reemplazado las funciones tradicionales de la familia en la esfera educativa, de bienestar y ayuda y de salud. En consecuencia, los patrones como la división del trabajo por sexos, la autoridad masculina, los roles complementarios y las expresiones de respeto y deferencia cumplen menos funciones en la sociedad tecnológica que en las sociedades pretecnológicas o sociedades tecnológicas nacientes.[25]

Michelle Zimbalist Rosaldo, una antropóloga, ha propuesto una teoría que ofrece una explicación integral de la relación entre complejidad social y roles de hombres y mujeres.[26] Rosaldo sugiere que hay una correlación entre la subordinación femenina y el grado de separación entre las esferas pública y privada de la vida de una sociedad. Sugiere que la subordinación femenina es más fuerte, y las relaciones entre mujeres menos cohesivas, en aquellas sociedades que manifiestan una mayor separación entre las esferas pública y privada; en cambio, los roles son menos diferenciados, la autoridad de los hombres se enfatiza menos y las relaciones entre mujeres son más amigables y duraderas en aquellas sociedades que tienden a mezclar las esferas pública y privada. En los términos de Rosaldo, la "esfera pública" se refiere el mundo de la religión, los

negocios, la política y la vida comunitaria, mientras que la "esfera privada" se refiere a la vida de la familia o de la casa.

Rosaldo sugiere que a medida que las sociedades se dividen en esferas pública y privada distintas y cada vez más separadas, los hombres tienden a predominar en la esfera pública y las mujeres en la esfera privada. La esencia de su teoría es que los roles de hombres y mujeres varían según sea la relación del hogar con la vida comunitaria más amplia de la sociedad. Las sociedades primitivas tienden a combinar el hogar con la esfera pública, y los patrones de los roles de hombres y mujeres tienden a combinarse de manera similar. Estos patrones tienden a ser más distintivos en sociedades que tienen una diferencia marcada entre el hogar y la esfera pública de la vida social.

La teoría de Rosaldo quizás explique también la anomalía evidente: la sociedad tecnológica. En las sociedades más primitivas las esferas pública y privada están mezcladas, porque la esfera pública difícilmente existe. En sociedades más complejas, la esfera pública comunitaria crece en importancia y se llega a distinguir del mundo de la familia. Dentro de la clase media en la naciente sociedad tecnológica de la Inglaterra victoriana, las esferas pública y privada se despegaron casi completamente la una de la otra, aunque la esfera privada doméstica mantuvo cierta fuerza. Esta separación entre las dos esferas podría explicar el tradicional enfoque victoriano burgués hacia los roles de hombres y mujeres, que representa una de las manifestaciones culturales más rígidas de los cuatro patrones culturales.[27] Sin embargo, a medida que se desarrolla la sociedad tecnológica, la esfera privada doméstica comienza a perder su vitalidad mientras que la esfera pública se expande y domina más la existencia social. Irónicamente, la sociedad tecnológica y la sociedad primitiva alcanzan ambas una unidad de las esferas pública y privada. La sociedad primitiva lo hace reduciendo la esfera pública a un nivel mínimo. La sociedad tecnológica alcanza una unidad similar, pero disminuyendo la esfera doméstica privada a un nivel mínimo. Las funciones que en el pasado se asignaban a la esfera privada —educación, cuidado de la salud, seguro de vida y lo demás— son transferidas al mundo público de las instituciones de masas. Por lo tanto, la posición anómala de la sociedad tecnológica avanzada podría ser explicada por la correlación entre la complejidad social y los roles de hombres y mujeres en las esferas pública y privada.

5. Religión e ideología. Un quinto factor que influye en la forma que adquieren los roles de hombres y mujeres en una sociedad es la presencia de compromisos religiosos o ideológicos culturalmente sancionados.[28] Ciertos sistemas religiosos tradicionales, como el islam, promueven una estructura social particular y un patrón particular de roles de hombres y mujeres. Cuando dicha religión es un elemento vital y dinámico en la cultura, habrá poca variación radical del patrón social prescrito. Por ejemplo, una forma fuerte de subordinación femenina y roles sexuales distintos surge en la mayoría de las sociedades que se apegan a una forma tradicional de islamismo. En contraste con esto, las ideologías modernas como el socialismo y el comunismo incluyen un compromiso con la igualdad en las relaciones entre hombres y mujeres, un compromiso interpretado más a menudo en términos de la eliminación de roles sociales distintos. Tales ideologías pueden provocar cambios considerables en la estructura familiar, como ha ocurrido en la antigua Unión Soviética, en China y en los kibutz israelíes.

La estructura de descendencia de los grupos, el sistema económico, el ausentismo masculino, la complejidad social y el compromiso religioso o ideológico influyen todos

en el patrón de los roles de hombres y mujeres en una sociedad. Una comprensión de estas influencias es importante por varias razones. En primer lugar, estos factores deben tomarse en cuenta en cualquier esfuerzo por aplicar la enseñanza de la Escritura sobre los roles de hombres y mujeres en sociedades modernas. Los capítulos restantes de este libro se centrarán principalmente en examinar el ambiente del mundo moderno en relación con los roles. Se prestará especial atención a la influencia de la sociedad tecnológica y las ideologías modernas. En segundo lugar, una comprensión de estas influencias explica mucho sobre la gran variedad de enfoques culturales hacia los roles de hombres y mujeres. Dicha variedad es la consecuencia inevitable de la diversidad de sistemas económicos, sociológicos, políticos, tecnológicos e ideológicos. En tercer lugar, por último, una comprensión de estas influencias sitúa los cuatro patrones universales de los roles de hombres y mujeres en su contexto apropiado. En muchas sociedades la estructura de descendencia de grupos, el sistema económico, el grado de ausentismo de los hombres, el nivel de complejidad social y el compromiso ideológico no favorecen la expresión de estos cuatro patrones. De hecho se podría decir, incluso, que estos factores a veces operan activamente contra la expresión de la división sexual del trabajo, la división de esferas, la subordinación femenina y el desarrollo de vestimenta, rasgos de carácter y costumbres de honor y respeto distintivos. No obstante, estos patrones siempre se manifiestan; se resisten tenazmente a la extinción. Surgen en todas las sociedades, aunque algunas veces de forma débil. La mejor manera de apreciar la fuerza de estos patrones es verlos a la luz de las fuerzas ambientales que actúan contra ellos.

La fuerza de los patrones transculturales

La tenacidad de estos cuatro patrones de roles de hombres y mujeres, en medio de un ambiente hostil, es especialmente visible a la luz de las ideologías que se les oponen. La Unión Soviética, la República Popular China y los kibutz en Israel han seguido programas radicales, cuyo propósito es producir igualdad social entre hombres y mujeres.[29] En estas sociedades, la ideología socialista o comunista ha atacado directamente, en distintos momentos, cada uno de los cuatro patrones universales: la diferenciación sexual del trabajo, los roles complementarios en las esferas comunitarias y domésticas, la subordinación femenina y la expresión cultural de los roles de hombres y mujeres. De hecho, los roles de hombres y mujeres en estas sociedades han sido cambiados. Hoy en día, hombres y mujeres en estos sistemas viven de manera muy diferente a como vivían en la China o la Rusia precomunistas, o en la sociedad judía tradicional. Los cambios han sido particularmente marcados en China, porque las mujeres y su papel social recibían poco respeto en la sociedad tradicional china, en comparación con otras sociedades tradicionales. Si bien la propaganda comunista en este país acerca del "amargo pasado" no se puede aceptar sin cuestionamiento alguno, el caso es que las mujeres chinas en la actualidad ya no tienen ese papel. Es significativo, aunque no tan llamativo, que también se hayan dado cambios en los roles de hombres y mujeres en la Unión Soviética y en los kibutz. Sin embargo, a pesar de esto, los cuatro patrones universales se preservan intactos en todas las tres sociedades. Ni Rusia, ni China ni el kibutz han eliminado la diferenciación sexual del trabajo. Las mujeres tienen mayores oportunidades de empleo, pero todavía existe división del trabajo. Los hombres todavía predominan en los altos rangos del gobierno, la educación y las profesiones; las mujeres

aún tienen el predominio en el cuidado de los niños, aunque a veces esto ocurre en una institución de cuido infantil y no ya en la familia. Todavía hay cierto sentido de subordinación femenina, aunque la postura ideológica sigue criticándola duramente. Aún hay expresiones culturales de los roles de hombres y mujeres. Podría agregarse que las sociedades revolucionarias modernas, como Rusia,* China y el kibutz, están mejor equipadas que cualquier otra sociedad anterior para el éxito en los esfuerzos por erradicar los patrones sociales tradicionales. Poseen nuevas herramientas de propaganda, como la educación de masas controlada por el estado, una nueva ideología que busca reemplazar los controles sociales tradicionales como los de la religión, y planes económicos que trastornan los patrones de la vida tradicional. No obstante, los patrones universales de roles de hombres y mujeres se reinstalan. Reaparecen, incluso en aquellas sociedades que están buscando socavarlos por todos los medios.

El kibutz presenta un tema de estudio especialmente importante.[30] Su potencial para reconfigurar exitosamente los roles de hombres y mujeres es mayor que el de la China comunista o el de la Unión Soviética. Las agrupaciones del kibutz son pequeñas, y por lo tanto, son más simples y manejables que un estado-nación. La membresía en un kibutz es voluntaria; aquellos que no gustan del modo de vida pueden marcharse en cualquier momento (y se marchan). Esto asegura que los miembros tengan un compromiso estable y firme con los ideales del kibutz. La coerción casi nunca es necesaria. Rara vez ocurren problemas sociales serios. El kibutz no necesita lidiar con subversión política, criminalidad ni desequilibrio mental. La mayoría de los hombres y mujeres que se unen a un kibutz han roto sus lazos previos y están buscando explícitamente crear una nueva sociedad. De modo que los kibutz están en una excelente posición de establecer de inmediato una política social radical con respecto a la familia. Los primeros fundadores de los kibutz desmantelaron la unidad familiar, téorica y prácticamente. Los niños eran criados corporativamente en instalaciones comunes de cuidado infantil. Hombres y mujeres compartían una proporción igual del trabajo del kibutz, y todos tenían igual oportunidad de participar en el gobierno general del grupo.

Los kibutz también son importantes porque los científicos sociales los han estudiado adecuadamente. Los científicos sociales occidentales no tienen datos exactos y completos de la vida social de los países comunistas, especialmente China. Los gobiernos de estos países generalmente prohíben el estudio sociológico de primera mano por parte de gente de Occidente, y las estadísticas y la información oficiales, notoriamente, no son confiables. En efecto, incluso si los sociólogos pudieran estudiar libremente la vida familiar rusa y china, la sola dimensión de las muestras complicaría la tarea del investigador. En contraste con esto, los kibutz presentan sociedades en miniatura, aptas para ser estudiadas, y abiertas a la investigación objetiva. Son los mejores laboratorios para evaluar el éxito de un esfuerzo poderoso y determinado por alterar los patrones universales de roles de hombres y mujeres.

En su libro *Women in the Kibbutz* (Mujeres en el kibutz), Lionel Tiger y Joseph Shepher reportan sobre su estudio de la actual estructura social de los kibutz. Su investigación ha sido hecha a fondo, con el empleo de análisis computacional y otras técnicas sociológicas. Sus resultados son sumamente significativos. Tiger y Shepher demuestran que los patrones universales han vuelto a aparecer de nuevo, a pesar del

* Señalado así por el autor, probablemente para referirse a la Unión Soviética. [Nota del Traductor].

compromiso de los kibutz por eliminarlos. Una división del trabajo todavía existe en la mayoría de las ocupaciones.[31] Ciertas tareas son vistas como masculinas, otras como femeninas. Los hombres ocupan los puestos políticos más altas. Las mujeres prefieren cuidar de los niños, especialmente de sus propios hijos. Las mujeres han comenzado a presionar a las autoridades de los kibutz —hombres, en su mayoría— para que permitan mayor involucramiento parental en la crianza de los niños. Los hombres se muestran reacios a esta tendencia, y desean reafirmar el ideal del kibutz de eliminar la vida familiar y los roles distintivos de hombres y mujeres. Pero las mujeres del kibutz se mantienen firmes. Como lo afirman Tiger y Shepher, "…Ellas han actuado contra los principios de su socialización e ideología, contra los deseos de los hombres de sus comunidades y el interés económico de los kibutz, para poder dedicar tiempo y energía a las actividades maternales privadas, más que a las actividades públicas de orden económico y político. Obviamente, estas mujeres tienen criterios propios; a pesar de los obstáculos, están tratando de alcanzar aquello que, periódicamente, los críticos de los roles femeninos tradicionales urgen a las mujeres, en otros lugares, a rechazar".[32]

Por lo tanto, puede afirmarse con certeza que hay varios patrones importantes de roles de hombres y mujeres que se manifiestan constantemente en todas las culturas hasta ahora estudiadas. La salvedad "hasta ahora estudiadas" se agrega por razones de precisión científica, pero realmente la evidencia da a entender que estos patrones han existido en todas las sociedades humanas. No se deben pasar por alto las implicaciones de estos patrones universales. Más adelante en este capítulo se tratará de lleno con la cuestión de los orígenes de estos patrones, pero se puede observar que su universalidad y tenacidad implican que cierta fuerza poderosa subyace tras ellos. Como lo manifiesta Sherry Ortner, una académica feminista sin simpatías hacia el determinismo biológico: "La universalidad de la subordinación femenina, el hecho de que exista en todo tipo de arreglo social y económico, y en sociedades con todos los grados de complejidad, me indica que nos enfrentamos a algo muy profundo, muy duradero, que no podemos desarraigar simplemente con un reajuste de unas cuantas tareas y roles en el sistema social, o incluso mediante una reorganización de toda la estructura económica".[33] En resumen, la unanimidad y fuerza de los datos referentes a los patrones socioestructurales universales hacen de esta una de las áreas más significativas en el estudio de las diferencias entre hombres y mujeres.

Estudios de interacción en grupos

Los estudios sociológicos y psicológicos de interacción en grupos proveen otra fuente útil de datos para el estudio de las características socioestructurales de hombres y mujeres. Estos estudios usualmente se efectúan en grupos dentro de una cultura particular, aunque algunos incluyen muestras transculturales. Su propósito es comprender mejor la naturaleza de la interacción social en diversos tipos de agrupaciones humanas. Estos estudios no han sido tan extensos como los estudios antropológicos de los cuatro patrones universales. Sin embargo, sugieren fuertemente que hombres y mujeres difieren entre sí en el modo en que se relacionan en muchos contextos sociales.

Los estudios de interacción en grupos se han realizado en dos tipos de ambientes: en la familia, y en grupos de hombres o mujeres. La evidencia de este segundo tipo de estudio indica que los hombres se relacionan entre sí de modo diferente a como las

mujeres se relacionan entre ellas.[34] Los grupos de solo hombres tienden a ser más grandes que los grupos de solo mujeres. Desde una corta edad, los hombres tienden a formar grandes "pandillas", mientras que las mujeres son propensas a formar grupos más pequeños basados en la amistad íntima. Los hombres también tienden a establecer un orden más jerárquico en sus relaciones que las mujeres. En los grupos de solo hombres los roles de liderazgo son asumidos más inmediatamente, aceptados con más entusiasmo y ejercidos con mayor eficacia. Esta propensión al orden jerárquico es, probablemente, responsable en parte del mayor tamaño promedio de las agrupaciones masculinas. Por último, los grupos solo de hombres se caracterizan por un compromiso y lealtad más estable que los grupos de solo mujeres. Son más duraderos en el tiempo y también tienden a ser más importantes en las vidas de los participantes.

Los estudios de las relaciones familiares indican, además, que los hombres se relacionan con las agrupaciones familiares de modo diferente a como lo hacen las mujeres.[35] Las mujeres tienden a orientarse más a personas a las que pueden cuidar, como los niños y los necesitados, y a personas que pueden cuidar de ellas, como esposos, padres y otras figuras de autoridad personal.[36] Por otra parte, los hombres se orientan más hacia el grupo masculino de iguales. A consecuencia de esta diferencia en orientación social, las mujeres tienden a ser más intensamente leales al grupo pequeño orientado al cuido que los hombres. La lealtad de los hombres tiende a dividirse entre el grupo de pares del mismo sexo y el pequeño grupo de cuido. Por último, cierta evidencia muestra que las mujeres prefieren la autoridad masculina a la autoridad femenina. Si esto es así, entonces el pequeño grupo de cuido con mayor lealtad femenina idealmente va a incluir por lo menos a un hombre adulto. (Esta aseveración es consecuente con los patrones universales de hombres y mujeres examinados antes). Para resumir, los datos sugieren que el grupo pequeño de cuido —la familia— es el lugar de mayor lealtad y compromiso femenino, mientras que el hombre divide su lealtad entre la familia y su grupo masculino de iguales.

Esta presentación de las conclusiones de la investigación sobre la interacción en grupos es un intento de resumir, de manera concisa, los resultados de muchos estudios de conductas que claramente no se relacionan entre sí. Una de las mejores fuentes de esta evidencia es el libro *The Psychology of Sex Differences* (La psicología de las diferencias sexuales), de Eleanor Maccoby y Carol Jacklin. Esta obra, publicada en 1974, es un examen, integral y detallado, de la literatura experimental que hay sobre las diferencias entre hombres y mujeres. A veces las conclusiones de las autoras parecen estar determinadas por factores distintos a los datos propiamente dichos; no obstante, el resumen básico que hacen de los datos resulta ser muy útil.[38] De manera particular, son útiles sus observaciones sobre la existencia de patrones socioestructurales en las investigaciones que van revisando.

Aunque Maccoby y Jacklin señalan muchos de estos patrones socioestructurales, estos no siempre emergen con claridad en sus análisis. La razón puede ser que su marco de referencia básico para el análisis se orienta, principalmente, a diferencias de rasgos individuales. Con frecuencia, no adoptan explícitamente una perspectiva socioestructural cuando examinan sus datos, aunque los patrones socioestructurales de las diferencias de hombres y mujeres se pueden discernir en ellos.

Un buen ejemplo, y que es relevante para el presente análisis, es la conducta de dependencia. Maccoby y Jacklin examinan sus hallazgos sobre el comportamiento de

dependencia desde una perspectiva de los rasgos individuales; ellas preguntan: "¿Son las mujeres más dependientes que los hombres?".[39] Y responden: "probablemente no". Los datos indican fuertemente que tanto hombres como mujeres dependen de las relaciones personales y que ambos se ven afectados por la presión social. En este sentido, las mujeres no parecen *más* dependientes que los hombres. Sin embargo, los datos también muestran que hombres y mujeres difieren significativamente en el tipo de dependencia que prefieren y en los patrones de su expresión de la dependencia. Las diferencias más importantes se dan a lo largo de líneas socioestructurales. Los hombres son más dependientes en sus relaciones con sus pares masculinos; las mujeres son más dependientes en sus relaciones con figuras de autoridad. Los hombres se asocian fuertemente con su grupo de pares masculinos y son muy influenciados por el grupo. Las mujeres prefieren grupos más pequeños y se sujetan más a la influencia de una figura de autoridad. Es claro que esta es una diferencia importante entre hombres y mujeres, una diferencia que está fuertemente relacionada con los cuatro patrones universales de roles de hombres y mujeres que se examinaron previamente.

Otro ejemplo de una diferencia socioestructural importante, señalada por Maccoby y Jacklin, tiene que ver con la conducta agresiva. Como vimos en el capítulo dieciséis, los hombres, de manera constante, exhiben mayores niveles de agresividad que las mujeres. Pero un hallazgo igualmente importante es que las configuraciones particulares de las relaciones sociales afectan la manera en que hombres y mujeres expresan la agresividad. La agresividad masculina rara vez va dirigida contra las mujeres; más bien va dirigida habitualmente contra otros hombres.[40] La presencia de mujeres en una situación social también afecta la forma en que los hombres expresan agresividad. Cierto elemento en la dinámica de las relaciones hombre-mujer inhibe la agresividad, y cierto elemento en la dinámica de los grupos de solo hombres tiende a liberarla. En otras palabras, un elemento socioestructural interviene en la expresión de este rasgo. Este elemento socioestructural es por lo menos tan importante en la comprensión de la conducta agresiva como lo es la comprensión del rasgo en sí mismo.

Maccoby y Jacklin detectan diferencias socioestructurales similares en los estudios de casi todas las variables de personalidad examinadas. La naturaleza del grupo confrontado es la variable clave que causa los diferentes patrones de expresión social en hombres y mujeres: ¿se trata de un grupo del mismo sexo o es un grupo mixto? ¿Incluye una figura de autoridad, o personas en necesidad? Tales diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres aparecen en estudios sobre sumisión, dominancia, acercamiento, frecuencias de actividad, orientación al logro, competencia, y orientación a las tareas o a las personas. [41]

Así, los datos obtenidos de los estudios de interacción social ponen de relieve la importancia de las características socioestructurales. Como se mencionó antes, estos datos pueden organizarse y resumirse en forma de observaciones referentes a las relaciones entre pares y a las relaciones en la familia.

Evidencia de la etología

Los estudios transculturales y los estudios de interacción en grupos proporcionan la mayor parte de la evidencia útil para comprender las características socioestructurales de

hombres y mujeres. Sin embargo, una disciplina nueva y en desarrollo, conocida como etología, también proporciona evidencia útil que da apoyo adicional.[42]

La etología es el estudio del comportamiento social de las especies animales no humanas. Utiliza métodos similares a los que se examinaron en secciones previas de este capítulo: estudios comparativos cruzados entre especies, y estudios de interacción en grupos. Los que correlacionan datos etológicos con la vida social humana se interesan especialmente en el estudio de los primates, pues las especies de los primates se asemejan más a los seres humanos que otras especies. Se han establecido muchas conexiones entre la conducta social humana y la conducta social primate. No obstante, la evidencia etológica como un todo no aporta nada especialmente novedoso para la comprensión de los patrones socioestructurales en los humanos. Su valor consiste sobre todo en que confirma la evidencia de los estudios humanos.

Como es de esperarse, los estudios etológicos revelan una gran diversidad de estructuras sociales entre sociedades animales. La variedad se encuentra en la cantidad y complejidad de conductas sociales, así como en los arreglos estructurales particulares entre una especie y otra.[43] Sin embargo, varios patrones casi uniformes subyacen tras esta variedad en las sociedades animales, tal como ocurre en las sociedades humanas. En los mamíferos deben tomarse en cuenta cinco patrones significativos:

1. *Un papel directivo, agresivo y protector del macho.*[44] En la mayoría de las especies, los machos asumen una posición de dirección y protección general. Esta característica es marcadamente pronunciada entre las especies primates, pero es común en muchas otras especies por igual.
2. *Grupos de pares separados entre machos y hembras.*[45] Aparte de la relación sexual, los machos y hembras de muchas especies se segregan, formando grupos sociales separados. Una vez más, este patrón aparece de modo más marcado y duradero entre primates, pero está presente también en muchas otras especies.
3. *Formación de jerarquías de dominancia del macho.*[46] En muchas especies, y en casi todas las especies de primates, los machos compiten entre sí por el liderazgo y el privilegio de procrear con hembras específicas. De esta competencia emerge una jerarquía estable de rango y privilegio. Tal jerarquía de machos a menudo forma el liderazgo nuclear del grupo.
4. *Un papel maternal de la hembra.*[47] Esto puede ser lo más cercano a un patrón universal en los mamíferos. Las hembras casi siempre tienen la responsabilidad primaria de cargar y cuidar a los hijos. La conducta de cuido y afecto por parte del macho varía de una especie a otra. En algunas especies los machos se relacionan mucho con los jóvenes, mientras que en muchas otras especies los machos mantienen una distancia constante entre ellos y los hijos. Sin embargo, las hembras tienen la responsabilidad por los jóvenes en casi todas las especies mamíferas, y también en la mayoría de otras especies animales.
5. *Respuesta maternal diferencial a la progenie masculina y femenina.*[46] Este patrón solo ha llegado a estar claro en estudios recientes de ciertas especies de primates. Entre esas especies estudiadas, la hembra reconoció una diferencia sexual en sus hijos, y procedió a relacionarse de modo diferente con los machos que con las hembras. Todavía no se sabe con cuánta amplitud se repite este patrón de una especie a otra. Sin embargo, los estudios iniciales son

significativos, ya que revelan una característica socioestructural explícita de comportamiento maternal en primates.

Cada uno de estos cinco patrones va directamente paralelo a la evidencia antes examinada en torno a las características socioestructurales en humanos.

Los datos etológicos pueden interpretarse de varias maneras. Muchos académicos, aplicando una perspectiva evolucionista, ven en estas evidencias un apoyo a la teoría de que las características socioestructurales humanas se desarrollaron a partir de la estructura social primitiva de los primates.[49] Cualquiera que sea la actitud hacia esta hipótesis evolucionista, es claro que los datos etológicos, particularmente los de estudios en primates, tienen significación para el estudio de las características socioestructurales de los humanos masculinos y femeninos. Las analogías entre la conducta primate y la humana pueden, en ocasiones, ayudar a clarificar los patrones que son fácilmente oscurecidos por la complejidad de la cultura humana. Además, cuando un patrón de comportamiento primate se asemeja a un patrón de comportamiento humano, estos datos pueden tomarse como evidencia de que el patrón está profundamente arraigado en la conformación biológica humana. Por lo tanto, los datos etológicos agregan peso a las observaciones de la estructura social humana basadas en los estudios transculturales y de interacción en grupos.

De hecho, la evidencia obtenida de todos estas fuentes demuestra ser notablemente estable. Los datos antropológicos, los datos de estudios de interacción en grupos y los datos etológicos proporcionan un argumento sólido para prestar seria y concienzuda atención a las características socioestructurales de hombres y mujeres. Machos y hembras difieren en la manera en que se conducen en distintos grupos sociales. Estas diferencias pueden observarse en patrones transculturales constantes, en estudios más delimitados de interacción social humana y en estudios de conducta animal. El examen de las diferencias psicológicas individuales entre hombres y mujeres no puede descubrir este importante conjunto de diferencias.

En este punto, emerge de nuevo la cuestión de los orígenes como en el último capítulo. ¿Qué es lo que hay en el origen de estas diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres? ¿Cómo se relacionan las características socioestructurales de las sociedades humanas con las diferencias individuales, físicas, intelectuales y psicológicas de hombres y mujeres, analizadas en el capítulo dieciséis? Estas cuestiones hay que examinarlas ahora.

Explicación de los datos socioestructurales

En el esfuerzo por explicar la evidencia sólida y coherente de las importantes diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres se ha seguido, principalmente, la clásica controversia entre naturaleza y crianza. ¿Cuánto de la conducta humana está programado dentro de la estructura genética, haciéndola parte de la "naturaleza" humana? ¿Cuánto de la conducta es aprendido, por vía del entrenamiento de la primera infancia, las costumbres de crianza, el condicionamiento cultural y otros factores sociales y ambientales? Las diferentes teorías asignan diferentes grados de contribución biológica a los patrones socioestructurales. Sin embargo, es importante hacer notar que ninguna

teoría explica todos los patrones socioestructurales basándose meramente en factores ambientales no biológicos. La evidencia de cierto grado de influencia biológica tiene demasiada fuerza. Sin embargo, las distintas teorías difieren en la forma en que entienden los mecanismos específicos que intervienen en el desarrollo de los patrones socioestructurales. Una cuestión clave es la relación entre las diferencias psicológicas individuales (como la agresividad, la provisión de cuido y afecto y la capacidad visual-espacial), las diferencias físicas individuales (como la fuerza muscular y los órganos reproductores), y los patrones socioestructurales. ¿De qué maneras están conectados los tres? ¿Puede atribuirse alguno de estos conjuntos de diferencias directamente a la acción de uno de los otros?

Las teorías más destacadas referentes a estas cuestiones caen dentro de cuatro categorías principales. Primero, algunos científicos sociales explican que las diferencias socioestructurales son causadas principalmente por diferencias psicológicas individuales innatas. Stephen Goldberg es un promotor importante de esta perspectiva. Comienza describiendo los patrones de los roles de hombres y mujeres que se encuentran en todas las culturas. Luego presenta la evidencia de la psicología experimental, indicando una ventaja masculina en la agresividad, y examina la probabilidad de que la agresividad masculina sea un factor biológico, originado en las hormonas del hombre. Goldberg vincula los dos grupos de datos entre sí: los patrones sociales universales son explicados en términos de la agresividad masculina. Él no dice que la agresividad sea la única diferencia innata individual de importancia entre hombres y mujeres. De hecho, indica que hay probablemente otras diferencias significativas, tales como una ventaja femenina en la provisión de cuidado y afecto. Sin embargo, asevera que su teoría se sostiene, incluso si la agresividad es la única diferencia innata de importancia entre hombres y mujeres. Por lo tanto, la formulación de Goldberg explica las diferencias socioestructurales en el siguiente orden: (1) diferencias psicológicas individuales (sobre todo la agresividad); luego (2) diferencias socioestructurales.

Una segunda teoría es similar a la de Goldberg, pero agrega diferencias físicas a la cadena de causación. Los escritos de muchos psicoanalistas proveen la mejor expresión de esta perspectiva.[50] Según se describió en el capítulo dieciséis, los psicoanalistas, por lo general, ven la reacción temprana del niño ante sus órganos sexuales como un factor primario subyacente en la mayor parte de las diferencias socioestructurales y de rasgos entre hombres y mujeres. Ya sea que el psicoanalista enfatice la envidia del útero o la envidia del pene, la explicación de las diferencias psicológicas y socioestructurales sigue el mismo orden. Las diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres son causadas o por el esfuerzo del varón en lograr metas, originado en su frustración por no poder concebir hijos, o por un apego femenino a la maternidad como compensación por no tener un pene. La explicación psicoanalítica agrega otro elemento a la cadena de Goldberg: (1) diferencias físicas (órganos sexuales); luego, (2) diferencias psicológicas (esfuerzo por lograr metas, o receptividad y apego a la maternidad); finalmente, (3) diferencias socioestructurales.[51]

Una tercera teoría mantiene la preeminencia de las diferencias físicas pero revierte las posiciones de las diferencias psicológicas y socioestructurales. Es Michelle Rosaldo quien presenta esta perspectiva.[52] Rosaldo sostiene que los patrones universales de los roles de hombres y mujeres surgen principalmente de las capacidades físicas de hombres y mujeres. Las sociedades humanas primitivas encontraron que se necesitaban ciertos

grupos para cuidar de los niños pequeños, y asignaron este papel a las mujeres porque ellas parecían las mejor equipadas fisiológicamente para asumirlo. Las mujeres daban a luz, amamantaban y criaban a los niños pequeños. Además, el mayor tamaño y la mayor fuerza muscular del hombre lo equipaban para ser más eficaz en la guerra, y en ciertos tipos de conducta de subsistencia como la cacería. Todas las características universales de los roles de hombres y mujeres se derivan de esta primitiva división del trabajo. La estructura social que evolucionó a partir de esta división del trabajo vino luego a socializar a hombres y mujeres, de modo que sus personalidades e inclinaciones se ajustaran a dicha estructura de forma coherente. Entonces, la secuencia de causación en esta teoría sigue, clara y lógicamente, este orden: (1) las diferencias físicas (capacidad femenina reproductora y de lactancia; superioridad masculina en fuerza muscular) conducen a (2) diferencias socioestructurales (los hombres proveen, defienden y gobiernan; las mujeres manejan la esfera doméstica y cuidan de los niños pequeños); por último, (3) diferencias psicológicas (diferencias en la personalidad masculina y femenina).

Conviene enumerar algunas limitaciones de esta tercera teoría. En primer lugar, no toma en cuenta los datos psicológicos y etológicos más recientes, que indican que machos y hembras difieren biológicamente en otras áreas importantes, además de las relacionadas con la reproducción o la fuerza muscular. En segundo lugar, esta teoría no confronta o explica directamente los cuatro patrones universales de roles de hombres y mujeres: la división sexual del trabajo, la responsabilidad masculina por la comunidad y la responsabilidad femenina por el hogar familiar, la subordinación de la mujer al hombre y la expresión cultural de las diferencias de roles. En vista de la inmensa variedad de patrones sociales que existen entre las diferentes culturas, la universalidad de estos patrones tiene gran importancia. Tales patrones, constantes y resistentes, no pueden ser adecuadamente explicados sin proponer una importante influencia biológica.[53] Por último, la visión de Rosaldo no explica adecuadamente por qué estos patrones universales de las diferencias hombre-mujer persisten en la sociedad tecnológica. En la sociedad moderna, las familias pequeñas, la mayor longevidad, el cuidado y la crianza de los niños en instituciones, el predominio de empleos que no demandan gran fuerza muscular, y una ideología liberal, les quitan a las diferencias físicas entre hombres y mujeres gran parte de su importancia social. No obstante, los patrones sociales se mantienen, aun frente a esfuerzos determinados de sociedades socialistas por eliminarlos. La hipótesis de Rosaldo está construida lógicamente, y ayuda para señalar el importante impacto que las características socioestructurales tienen en la personalidad individual. Sin embargo, su capacidad de explicar toda la evidencia es limitada.

A pesar de sus serias limitaciones, hay variaciones del punto de vista de Rosaldo que mucha gente mantiene, especialmente aquellas personas que están comprometidas con un punto de vista ideológico que exige un reordenamiento importante de los roles sexuales tradicionales. Por ejemplo, un enfoque parecido al de Rosaldo sostenido por ciertas feministas radicales, pero raramente propuesto en la literatura académica, sitúa el origen de los patrones universales de roles de hombres y mujeres en la mayor fuerza muscular del varón.[54] Según esta perspectiva, el origen de estos roles no fue la eficacia social, sino la sed de poder y prestigio del varón y su determinación de impedir a las mujeres compartir este poder con él. Esta posición tiene un tono más polémico que la hipótesis de Rosaldo. Ambas perspectivas son atrayentes para quienes están comprometidos con una

posición feminista radical. Ambas sostienen que las características socioestructurales de hombres y mujeres se originan en cualidades físicas que tienen poca relevancia en las sociedades modernas. De este modo, se puede argüir fácilmente que estos patrones socioestructurales universales son igualmente irrelevantes. Además, ambas perspectivas perciben las diferencias psicológicas entre hombres y mujeres como algo que es, totalmente, producto de la socialización y el condicionamiento cultural. Los roles sociales distintos, que se originaron o por eficiencia o por la explotación masculina de las mujeres, fueron transmitidos a las generaciones siguientes mediante procesos de condicionamiento social, hasta que los roles parecieron naturales e, incluso, preordenados sobrenaturalmente. Por lo tanto, se puede argumentar de inmediato que un proceso de reacondicionamiento dará forma a las personalidades masculina y femenina, dentro de un patrón de roles más equitativo y más expeditivo en la sociedad moderna. Es fácil ver cómo estas dos explicaciones de las características socioestructurales masculina-femenina pueden ser útiles para una posición ideológica particular. Por eso, muchos que están comprometidos con la ideología se aferran firmemente a estas perspectivas a pesar de sus serias limitaciones.

Para ser justos, todas las tres teorías que procuran explicar los patrones socioestructurales son inadecuadas. Todas tienen limitaciones. Ninguna parece ser lo suficientemente general para dar cuenta de todos los datos. Cada teoría intenta explicar evidencia importante y detallada refiriéndose solo a unos pocos factores. La primera teoría es la menos afectada por esta crítica. La perspectiva de Goldberg, que busca explicar las características socioestructurales a partir de las diferencias psicológicas individuales, al menos deja espacio a la posibilidad de que muchos factores psicológicos individuales innatos estén en el origen de los patrones socioestructurales. Sin embargo, aun este punto de vista es demasiado estrecho. Más bien, sería de esperar que muchos factores de muchos tipos diferentes subyacerían detrás de estos patrones sociales tan firmemente establecidos en la especie humana y de naturaleza tan compleja. En síntesis, las tres primeras teorías pueden contribuir a una teoría más integral, pero, como teorías en sí mismas, parecen inadecuadas.

Una hipótesis estructuralista

Una cuarta teoría de las características socioestructurales de hombres y mujeres se acerca más a proporcionar una explicación integral. Podría llamarse un enfoque "estructuralista". En la tradición de los téoricos de la Gestalt, los estructuralistas enfocan su atención primariamente en patrones más amplios; encuentran defectuosas las tendencias reduccionistas de las tres primeras teorías arriba examinadas.[55] Estas tres teorías tratan de reducir los patrones socioestructurales dentro de un simple proceso de causalidad: estos patrones son *causados* por diferencias físicas y psicológicas. Las tres teorías atribuyen la existencia de estos patrones estructurales complejos y duraderos, ya sea a diferencias psicológicas innatas, o a la relación entre las exigencias del ambiente y las simples capacidades físicas. En contraste con esto, el estructuralista insiste en que los patrones socioestructurales sean entendidos por derecho propio. Para hacerlo, evita atribuirlos a otras causas. Tiende a ver los patrones socioestructurales independientemente de diferencias físicas y psicológicas, y quizás hasta como una causa de las diferencias psicológicas.

La metodología estructuralista ha surgido recientemente como una fuerza intelectual significativa en el continente europeo.[56] El estructuralismo surge a partir del trabajo de ciertos lingüistas de principios del siglo veinte, pero ha sido aplicado en campos tan distintos como la antropología, la psicología, la crítica literaria y los estudios bíblicos. Los estructuralistas ven toda la comunicación humana y la vida social como estructuras sistemáticas y ordenadas, análogas al lenguaje. Al igual que los teóricos de la Gestalt, los estrucutralistas mantienen que una totalidad no puede ser descrita adecuadamente simplemente por un análisis de sus partes. Afirman que la estructura o patrón que conecta las partes es tan importante como las partes mismas. Muchos estructuralistas incluso aseveran que los humanos poseen un mecanismo estructurador innato que produce patrones culturales regulares. Por ejemplo, Noam Chomsky, uno de los lingüistas más importantes de los últimos veinte años, teoriza que todos los lenguajes humanos tienen en su base una "estructura profunda", uniforme. Sostiene que los seres humanos tienen una capacidad innata para la comunicación verbal estructurada.[57] No son páginas en blanco que aprenden sistemas lingüísticos arbitrarios, sino aprendedores programados, predispuestos a asimilar aquellas estructuras del lenguaje que se construyen sobre la base de sus capacidades innatas. Muchos estructuralistas, entonces, dan primacía a la importancia de los patrones sociales, y aceptan que estos patrones son parte de la dotación biológica, innata, de los seres humanos. La diferencia clave entre el enfoque estructuralista y los que se examinaron antes es que el estructuralista ve las diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres como fenómenos primarios. No necesariamente intenta explicar estas diferencias como el producto de otros fenómenos.

En su trabajo conjunto, Robin Fox y Lionel Tiger aplican de manera específica muchos conceptos estructuralistas a los roles de hombres y mujeres. Teorizan que hombres y mujeres están predispuestos diferencialmente para formar diversas relaciones en diversas etapas del ciclo de vida de los humanos.[58] Por lo tanto, relacionan directamente los patrones universales de roles de hombres y mujeres con una raíz biológica. Fox y Tiger expresan su posición de la siguiente manera:

> …el organismo humano está "configurado" de tal manera que puede procesar y emitir información acerca de ciertos hechos de la vida social, tales como el lenguaje y las reglas sobre el sexo, y puede procesar esta información solamente en ciertos momentos y de ciertas maneras. La configuración está sincronizada con el ciclo vital, de modo que en cualquier momento, en una población de homo sapiens, habrá individuos con un cierto "repositorio" de conductas compartiendo información con otros, en otra etapa, que están configurados para tratar con dicha información de un modo particular. Como resultado de la interacción de estos individuos surgirán ciertas relaciones "típicas".[59]

> Todos los actos sociales están ordenados en patrones. Están tan lejos de ser aleatorios como nuestras estructuras físicas. Los patrones de relaciones sociales dentro de los que estos actos se forman pueden ser predichos y explicados. Se trata de importantes regularidades de las especies, de cualquier especie. Pueden llamarse vínculos. Este proceso de vinculación social abarca la formación y el mantenimiento de ciertas relaciones que son estimulantes, fáciles de aprender y, en algunos casos, necesarias

> para la salud general de los individuos involucrados, por no decir nada del bienestar de comunidades enteras.[60]
>
> …El ser humano no solo va a avanzar a lo largo de un ciclo de vida definible, sino que también participará en relaciones sociales —de intensidad y significado previsible— con categorías predecibles de gente de edades predecibles. La biogramática de nuestro comportamiento subyace no solo tras la forma en que vamos a actuar sino también tras la forma en que vamos a interactuar y con quién.[61]

Fox y Tiger ven los cuatro patrones socioestructurales universales de relaciones entre hombres y mujeres como el resultado de un conjunto de "relaciones típicas", almacenadas de algún modo en la "biogramática conductual" de la especie humana. Por ejemplo, el hecho de que el liderazgo general de los grupos radica normalmente en los hombres está relacionado con el "vínculo masculino", un aspecto biológico de la interacción en los grupos exclusivamente masculinos. Tiger expresa esto en el siguiente párrafo:

> Más importante, desde el punto de vista de los científicos sociales, es la posibilidad de que estos patrones masculinos estén en el núcleo de toda la acción y organización comunitaria. ¿Son los vínculos masculinos de la política, el trabajo y la guerra, los mecanismos conductuales por los que comunidades en pequeña escala —quizá de un hombre adulto y mujeres y niños— se vinculan bajo ciertas circunstancias, para formar las comunidades grandes en las que viven muchos humanos contemporáneos? …Mi proposición, apoyada quizás por datos acerca de la participación política, sería que cuando los grupos humanos se extienden más allá, digamos, de diez a treinta individuos, se hace necesario formar cierta clase de lazo de superioridad y subordinación, y cierta asignación de funciones de trabajo y defensa. Este vínculo es típicamente masculino, y se puede observar en los ordenamientos políticos rudimentarios de asentamientos rurales, en áreas que superan el nivel de subsistencia lo suficiente como para sostener instituciones económicas secundarias.[62]

De modo similar, Fox y Tiger ven las relaciones madre-infante y hombre-mujer como "relaciones típicas" formadas por la biología humana.[63] Según Fox y Tiger, por lo tanto, las características socioestructurales de hombres y mujeres no están construidas únicamente sobre la base de las diferencias psicológicas o físicas, sino que, más bien, se originan directamente de la dotación biológica innata de la especie humana.

La tesis estructuralista de Fox y Tiger encuentra cierto apoyo en la evidencia psicológica citada anteriormente en este capítulo. En primer lugar, esta evidencia muestra que no existen solo diferencias socioestructurales, sino también que estas no pueden ser traducidas con facilidad en términos individuales inherentes, como lo dan por supuesto las dos primeras teorías. Por ejemplo, los patrones de dependencia masculino y femenino difieren bastante cuando son vistos en términos socioestructurales. Los hombres y las mujeres difieren bastante entre sí según sean los tipos de situaciones sociales y los tipos de relaciones en que ellos desarrollan cierta clase de dependencia.[64] Sin embargo, no existe una diferencia *individual* generalizada. Las mujeres no son totalmente "dependientes", ni los hombres son totalmente "independientes". Más bien, son

dependientes de diferente modo, con diferentes individuos en diferentes situaciones. Las dos primeras teorías, que ven los patrones socioestructurales como el producto de diferencias de rasgos individuales generalizadas, no explican muy bien esta variedad. Por otra parte, el concepto de Fox y Tiger de "relaciones típicas" y de "vinculación social" parece acercarse más a una solución del problema. ¿Puede la naturaleza, digamos, de la conducta dependiente, ser explicada al comprender las relaciones y situaciones sociales dentro de las cuales se observa? Esta parece ser una vía de investigación más prometedora que la tendencia reduccionista a enfocarse en las diferencias de rasgos.

En segundo lugar, los datos psicológicos ofrecen apoyo a la perspectiva de que por lo menos algunos patrones socioestructurales se originan en factores biológicos que influyen a las sociedades modernas lo mismo que a las pretecnológicas. Esta evidencia viene de estudios de interacción social en niños.[65] Tan pronto como los niños son capaces de interactuar con otros, se empiezan a formar ciertos patrones socioestructurales. Los varones prefieren grupos de solo hombres, mientras que las niñas prefieren grupos solo de mujeres. La frecuencia de actividad de los varones aumenta dramáticamente cuando están en presencia de otros pares masculinos. Los niños y las niñas también se relacionan de modo diferente con las figuras adultas de autoridad como padres y maestros. Se ha comprobado que varios de estos patrones socioestructurales en niños son transculturales. Esta evidencia psicológica no prueba que estas características socioestructurales tengan orígenes biológicos, pero sí apunta en esa dirección. La teoría de Rosaldo y sus variaciones no pueden lidiar adecuadamente con estos datos psicológicos, mientras que el enfoque estructuralista los predice y los explica.

Aunque sus perspectivas a menudo son presentadas en una terminología estrecha y mecánica, la obra de Fox y Tiger ofrece un conjunto nuevo y útil de explicaciones de los datos socioestructurales. En el pasado, la mayoría de los debates acerca de las raíces de los patrones socioestructurales han girado en torno a la controversia naturaleza/cultura: ¿Son estos patrones sociales algo causado principalmente por factores biológicos relevantes hoy en día, o han sido impresos en los seres humanos a lo largo de generaciones de condicionamiento social? Es cierto que la hipótesis Fox/Tiger adopta una posición a favor de un lado de la controversia naturaleza/cultura; se decide por el lado de la naturaleza. Sin embargo, la hipótesis estructuralista es más sensible a las realidades sociales que la mayoría de las teorías que proponen una hipótesis biológica. La conducta humana no es un dato ni determinado ni totalmente predecible, sino que más bien se origina en una respuesta biológicamente formada ante una variedad de situaciones sociales. La respuesta difiere según el tipo de situación social que se enfrente, y por lo tanto es en cierto sentido dependiente del ambiente social y configurada por este. La forma en que la respuesta se expresa también varía según las cualidades únicas del ambiente social. Sin embargo, en el nivel más básico, las respuestas individuales, y los patrones sociales más amplios desarrollados a partir de estas, son formados predeciblemente por la naturaleza biológica de la especie humana.

Algunos estructuralistas han propuesto el concepto de "biogramática", una predisposición a ciertas formas de conducta social, basada biológicamente en la especie entera. La biogramática es análoga a la teoría lingüística estructural que propone una "estructura profunda" en el origen de todo lenguaje humano. Beatrix Hamburg usa este marco conceptual de la siguiente manera:

> … la plasticidad del comportamiento de género se ha utilizado para argumentar a favor de un determinismo del ambiente en el desarrollo de las conductas de rol sexual. Sin embargo, ¿puede decirse que los roles sexuales son no biológicos aunque muestran el mayor impacto posible del aprendizaje?
>
> Podría usarse la analogía del lenguaje. Hay claramente una base biológica del lenguaje. Ningún otro animal tiene la adaptación del cerebro y el aparato vocal para posibilitar el habla significativa. La base neurológica del habla está bien descrita. A pesar de esto, el lenguaje es claramente un comportamiento aprendido. Langer ha señalado que el hombre no dice ni siquiera la primera palabra por instinto.
>
> Como en el ejemplo del lenguaje, la cuestión importante no es el comportamiento biológico por sí mismo sino más bien la contribución biológica a la configuración de lo que se aprende. [66]

Los lingüistas estructurales como Chomsky argumentan que una estructura básica y uniforme del lenguaje está biológicamente incorporada en la especie humana.[67] Las lenguas, entonces, difieren entre sí en sonido y forma; sin embargo, todas se adhieren a ciertos principios estructurales universales. Fox y Tiger aplican este modelo a las características socioestructurales de hombres y mujeres, y lo toman como la base de una explicación integral de sus orígenes. Sostienen que este modelo incluye y trasciende las otras teorías previamente examinadas.

De hecho, las cuatro teorías que explican las características socioestructurales de hombres y mujeres no necesitan ser mutuamentee excluyentes. Cada teoría pone de relieve ciertos factores que son especialmente importantes para determinar los patrones socioestructurales. No es necesario que ninguna de las teorías descarte la posibilidad de que otros factores también juguen cierto papel en el proceso. La debilidad de las primeras tres teorías no radica en que sean evidentemente erróneas, sino en que no pueden, de una manera integral, explicar la evidencia compleja, detallada y sólida de las diferencias socioestructurales obtenidas de los estudios antropológicos, psicológicas y etológicos. La teoría estructuralista quizá constituya una teoría integral, o quizá sea un elemento importante de una teoría similar, o simplemente puede ser un esfuerzo valioso para producir la clase de teoría que se necesita. No obstante, con seguridad podemos hacer la observación de que cualquier teoría adecuada debe explicar todos los factores físicos, psicológicos y sociales identificados por estas cuatro corrientes.

Anteriormente se observó que ninguna de estas teorías atribuye por completo las diferencias socioestructurales a factores no biológicos. Es ahora evidente que esto es cierto. Todas las teorías hacen notar la influencia de algunos factores biológicos en el comportamiento social. La tercera teoría es la que menos depende de estos, pero incluso esta hipótesis ve las diferencias físicas entre hombres y mujeres como relevantes en sociedades pretecnológicas. Como hemos visto, este enfoque adolece de serias limitaciones.

En resumen, la evidencia de las características socioestructurales es demasiado fuerte como para permitir una explicación puramente ambiental. Los datos antropológicos que documentan los patrones universales de los roles de hombres y mujeres requieren, en sí mismos, alguna hipótesis biológica, aun sin contar con la evidencia psicológica y etológica que los apoya. Por lo tanto, puede concluirse que las relaciones sociales de hombres y mujeres, y los patrones que surgen a partir de esas relaciones, no son

meramente el producto de un proceso de socialización o condicionamiento cultural. La naturaleza biológica de la humanidad hace una contribución considerable al desarrollo de los roles de hombres y mujeres.

Conclusión: características individuales y características socioestructurales

En los dos últimos capítulos se han examinado los hallazgos de la psicología moderna y la antropología moderna sobre las diferencias entre los sexos. Se ha revisado una gran cantidad de datos y se han evaluado las interpretaciones y explicaciones de estos datos. Aunque no se ha encontrado una teoría general que explique toda la evidencia, es cierto, no obstante, que los datos realmente convergen y se interconectan de un modo notable. Los hallazgos de los estudios sobre las diferencias individuales entre hombres y mujeres armonizan con los datos de los estudios sobre las diferencias socioestructurales.

Se han examinado cuatro tipos principales de datos en los dos últimos capítulos. El capítulo dieciséis presentó datos sobre características individuales, obtenidos mediante métodos descriptivos y experimentales; este capítulo presentó datos de características socioestructurales, obtenidos en los estudios transculturales y de interacción en grupos. (Los datos etológicos en este capítulo son solo para proveer apoyo). Los datos de estas cuatro fuentes convergen en dos patrones particularmente significativos. Un patrón se forma alrededor del papel de gobierno masculino, mientras que el otro se forma alrededor del papel doméstico femenino. La siguiente tabla resume la convergencia en torno a estos dos patrones.

	Individual descriptivo	**Individual experimental**	**Socioestructural, interacción grupal**	**Socioestructural transcultural**
Hombres	Personalidad diferenciada, orientación a metas	Agresividad, , capacidad visual-espacial	Vínculo masculino/iguales (jerárquico, comprometido)	Autoridad masculina general
Mujeres	Personalidad integrada, orient. a necesidades personales	Cuido-afecto, capacidad verbal	Vínculo familiar	Responsabilidad femenina en la esfera doméstica

La evidencia transcultural muestra que los hombres han ocupado la posición gubernativa general en todas las sociedades conocidas. Los datos de las demás fuentes muestran que los hombres tienen características que los hacen aptos para este papel. El vínculo masculino le permite a un grupo de hombres formar un núcleo cohesivo para gobernar a una comunidad grande. La agresividad masculina equipa a los hombres para proteger y dirigir a las agrupaciones sociales. La superior capacidad visual-espacial podría equipar a los hombres a lidiar con las cuestiones socioestructurales amplias. La personalidad diferenciada del hombre, junto con su orientación al logro de metas, también armoniza bien con un papel gubernativo general. Un gobernante debe ser capaz de adoptar una perspectiva disciplinaria, ser objetivo, ordenar una situación, hacer avanzar a un grupo y

promover sus intereses, estar listo a sacrificar las necesidades y sentimientos individuales por el bien común. Por lo tanto, se puede ver que los datos se agrupan en un patrón coherente que gira en torno al papel de gobierno masculino.[68]

Los datos se agrupan de forma paralela alrededor del papel doméstico femenino. La evidencia transcultural muestra que en toda sociedad conocida las mujeres han cuidado de los niños pequeños y han manejado la esfera doméstica. El vínculo familiar femenino ciertamente equipa a las mujeres para este rol, al igual que su capacidad de proveer cuido y afecto. La superior capacidad verbal de las mujeres podría estar relacionada con el enfoque en las relaciones personales en la vida doméstica. El patrón integrado de personalidad de las mujeres, que se expresa en una respuesta inmediata y personal a un ambiente social, también encaja bien con el papel de cuidar de los niños pequeños y de velar por un hogar.

La evidencia resumida en los dos últimos capítulos nos lleva a hacer dos observaciones importantes. En primer lugar, las mujeres difieren entre sí de muchas formas, conforme a un amplio espectro de características socioestructurales individuales y sociales. Estas diferencias no emergen al azar sino que se agrupan en un patrón coherente. No hay todavía un consenso téorico respecto a la naturaleza exacta de la relación entre las diferencias individuales y las diferencias socioestructurales. No obstante, nadie pone en duda seriamente la existencia de una relación tan significativa. Se podría decir incluso que las diferencias individuales y socioestructurales no son dos grupos distintos de diferencias, sino más bien un solo conjunto visto desde dos ángulos separados.

En segundo lugar, es claro que muchas de las diferencias entre hombres y mujeres tienen cierta base biológica. Los datos de los estudios psicológicos señalan muy claramente esta base biológica en las áreas de agresividad, cuido y afecto y capacidad visual-espacial. Es enteramente posible —incluso probable— que estudios adicionales descubran una base biológica de otras diferencias, incluyendo aquellas en que los datos todavía son ambiguos. Además, la evidencia socioestructural, en particular la que se encuentra en los estudios transculturales, apunta a factores biológicos como la base de ciertas configuraciones de relaciones sociales. Nuevamente, no se conocen todos los detalles específicos. No han sido aislados los mecanismos biológicos exactos que influyen en cada característica, aunque las nuevas investigaciones en endocrinología y neurología han comenzado a llenar los vacíos. El desarrollo de nuevas técnicas experimentales parece llevar a una mayor apreciación del papel formativo de los factores biológicos.

A la luz de estas dos observaciones se puede concluir que, aunque no hay una teoría dominante que explique todos los datos, y aunque en su mayoría permanecen ocultas las cadenas causales precisas que subyacen tras las diferencias conocidas, la evidencia proveniente de las ciencias sociales sigue contribuyendo considerablemente a una comprensión de las diferencias entre hombres y mujeres.

Consecuencias y direcciones

En los dos últimos capítulos se han sacado muchas conclusiones de los datos actuales de las ciencias sociales sobre las diferencias entre hombres y mujeres. Esas conclusiones se pueden resumir de la siguiente manera:

1. Hay diferencias considerables entre hombres y mujeres. Estas diferencias tienen ciertas raíces biológicas y se relacionan con las distintas funciones sociales que realizan los hombres y las mujeres.
2. Todas las sociedades humanas conocidas han incluido en su estructura social patrones estables de diferencias de roles según el sexo, y estas diferencias de roles han implicado cierta subordinación de la mujer al hombre. Estas diferencias de roles se expresan por medio de la división del trabajo, así como por medio de diferencias en la vestimenta, las costumbres de respeto y los rasgos de carácter.
3. Las diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres apoyan y expresan sus roles sociales distintos. Las mujeres se orientan más hacia el hogar y los niños, forman agrupaciones menos estables con otras mujeres, y responden mejor a la autoridad masculina que a la autoridad femenina. Los hombres se orientan más hacia las situaciones comunitarias, forman grupos estables con otros hombres ordenados jerárquicamente, y protegen a sus mujeres e hijos. Estos patrones se correlacionan con estructuras sociales en las que los hombres forman la columna vertebral del grupo comunitario y las mujeres están vinculadas a la comunidad extensa principalmente por medio de sus esposos, hermanos o padres.
4. Hay una serie de diferencias de rasgos individuales y de patrones de rasgos entre hombres y mujeres, y estas diferencias también apoyan y expresan los roles sociales distintos. Los hombres son más diferenciados en su patrón de respuesta mientras que las mujeres son más integradas. Los hombres se orientan más al logro de metas mientras que las mujeres se orientan más a proveeer ayuda (otra forma de decirlo podría ser "se orientan al servicio personal"). Los hombres son más agresivos que las mujeres y más orientados hacia la dominancia social. Los hombres son más fuertes físicamente que las mujeres. Las mujeres son más capaces de proveer cuido y afecto que los hombres. En otras palabras, hombres y mujeres difieren en la forma en que se relacionan con los demás y con situaciones sociales, y estas diferencias se correlacionan con un rol de gobernador-protector-proveedor para el hombre y con un rol de cuidado-servicio para la mujer.

Se puede decir con seguridad que muchos detalles de las conclusiones científicas presentadas en estos capítulos serán modificados en años futuros. Sin embargo, es posible también predecir que los principales trazos de estas conclusiones serán duraderos. La evidencia verifica sólidamente la existencia de diferencias entre hombres y mujeres que no son meramente el producto de la cultura o la socialización. La evidencia, además, demuestra sólidamente que estas diferencias están relacionadas con una estructura de la sociedad y un conjunto de diferencias de roles, que son comunes a toda la especie humana. Es cierto que estas diferencias pueden expresarse de muchas maneras, y, de hecho, esta variedad puede observarse en las culturas del mundo. Pero detrás de esta variedad hay un patrón común o estructura fundamental que se origina en la biología humana. Podría decirse que una diferencia de roles entre hombres y mujeres venía "incorporada dentro" de la humanidad creada.

El argumento contra el determinismo biológico

Aún queda una pregunta importante por contestar: ¿Cuál es la actitud apropiada hacia estas diferencias entre hombres y mujeres? Una fuerte corriente en la actualidad prestaría la menor atención posible a estos hechos. Esta corriente promueve lo que podría describirse como "el argumento contra el determinismo biológico". En su forma más fuerte, el argumento contra el determinismo biológico niega que haya diferencias reales o significativas entre hombres y mujeres. Como lo demuestran los dos últimos capítulos, la evidencia refuta sólidamente esta forma fuerte del argumento. Hay una forma modificada del argumento contra el determinismo biológico que es sostenida por un mayor número de personas. Se trata de la idea de que algunas diferencias entre hombres y mujeres existen, pero que podemos y debemos reacondicionar a los individuos para que no expresen estas diferencias de ningún modo que no sea para las necesidades físicas del sexo y la reproducción. Este punto de vista sostiene que el género humano es muy maleable, que la socialización y el condicionamiento cultural son mucho más poderosos en la formación del género humano que la mayoría de los factores biológicos, y que, por lo tanto, la humanidad debe simplemente moldearse a sí misma para lo que quiera llegar a ser.

Esta forma del argumento contra el determinismo biológico posee cierta plausibililidad. En una gran medida, la humanidad realmente posee la capacidad de condicionarse a sí misma para alejarse de lo que podría describirse como su "estado natural". La humanidad *es* maleable. La socialización es poderosa. Los humanos pueden determinar su propio destino de un modo que no es posible para los animales. Sin embargo, la maleabilidad humana tiene límites definidos. Hay limitaciones físicas. Hay, asimismo, una tendencia a aferrarse a un orden "natural". Por ejemplo, las mujeres en los kibutz han vuelto a un patrón más tradicional de roles de hombres y mujeres a pesar de una ideología que apunta en la dirección opuesta. No obstante, sí parece que la humanidad, mediante un esfuerzo diligente e ingenioso, podría condicionarse a sí misma a abandonar el patrón de roles de hombres y mujeres que se ha manifestado en cada sociedad humana.

Sin embargo, si la humanidad intenta este cambio, sería solo a costa de un gran riesgo. Los desarrollos en estudios ecológicos en décadas recientes han demostrado la fragilidad y complejidad del ambiente "natural". Cambios en apariencia pequeños en nuestro ambiente físico pueden producir consecuencias inesperadas e incluso desastrosas. La humanidad no siempre es capaz de prever las consecuencias de dichos cambios, porque su comprensión de las interrelaciones de la ecología en su totalidad marcha bastante atrás de su capacidad tecnológica para producir cambios.[69]

El movimiento feminista radical ha demostrado, por su propio éxito, su capacidad de producir vastos cambios sociales. Sin embargo, este podría ser uno de los cambios más destructivos en la historia de la sociedad humana. Los roles de hombres y mujeres han demostrado su utilidad en sociedades anteriores; de hecho, sociedades pasadas funcionaban bien solo cuando estos roles operaban adecuadamente. Hoy en día, un fuerte movimiento pretende destruir estos roles sin una comprensión firmemente establecida de las consecuencias ecológicas. La justificación es simplemente que la naturaleza humana es "increíblemente maleable". Esencialmente, a la humanidad se le dice que debe realizar tales cambios sencillamente porque es capaz de hacerlo. Frente a tal aseveración, los

seres humanos harían bien en adquirir un sentido humilde de las limitaciones del conocimiento humano y en traer a la memoria las lecciones recientes de algunas de las dolorosas consecuencias del cambio tecnológico.

Son muchos años ya durante los cuales nuestra sociedad ha estado experimentando un debilitamiento gradual de los roles de hombres y mujeres. Recientes movimientos ideológicos y sociales han comenzado a apresurar este proceso en muchos países, y esta tendencia probablemente va a continuar. Hay que procurar analizar los efectos de este cambio. Se trata de una tarea compleja y dificultosa; pero ya se pueden observar, en países en donde el proceso está más avanzado, varias tendencias sociales destructivas que probablemente pueden ser atribuidas en parte a la desintegración de los roles de hombres y mujeres.

1. *La vida familiar se ve debilitada.* La desintegración de los roles de hombres y mujeres debilita la vida familiar en dos formas importantes. En primer lugar, socava la subordinación de la esposa y atrae su atención hacia su propia vida y carrera, aparte de la carrera de su marido y aparte de la vida de la familia.[70] Esto debilita al núcleo familiar y está asociado con la pérdida general de orden y autoridad en la familia. En segundo lugar, la desintegración de los roles de hombres y mujeres lleva a los hombres a asumir menos responsabilidad por las grupos familiares.[71] Al tiempo que la vida familiar se convierte en una responsabilidad indiferenciada del esposo y la esposa juntos, sin un papel definido de liderazgo masculino, los hombres pierden con frecuencia la motivación y el compromiso necesarios para cuidar de sus familias. Tienden a relacionarse con las mujeres predominantemente por gratificación sexual. El hombre deja de proyectar en la familia su deseo de lograr metas, y más bien dirige su interés en otra dirección. A consecuencia de estas dos tendencias —la creciente independencia de la esposa y la creciente irresponsabilidad del marido— la familia se vuelve un grupo menos estable, ordenado y cohesivo, y más un agregado de individuos viviendo juntos. Estas familias más débiles producen hijos más débiles con problemas personales importantes.[72]

2. *Las relaciones sexuales se perturban.* La confusión acerca de los roles podría ser un factor en el evidente aumento de desórdenes sexuales en la cultura occidental. La evidencia indica que la impotencia masculina está ligada a la manera en que sus parejas se relacionan con ellos.[73] Cuando las esposas se relacionan con sus maridos de una forma desafiante, agresiva o dominante, los hombres a menudo pierden interés en las relaciones sexuales y a veces se hacen impotentes.[74] Algunos científicos sociales creen, además, que una desintegración en los roles de hombres y mujeres está asociada con la homosexualidad y la confusión en la identidad sexual.[75]

3. *Las mujeres a menudo pierden un sentido de valía.* El moderno movimiento feminista —que se presenta como un movimiento "para" las mujeres— normalmente desvaloriza, precisamente, las cosas que las mujeres sienten más ganas de hacer: ser esposas y madres, y formar un hogar. Más aún, a menudo desvaloriza precisamente aquellos elementos de su personalidad que son más naturalmente femeninos.[76] Irónicamente, el efecto del movimiento feminista es, en gran parte, que hace sentir a las mujeres más agudamente la "desventaja" de ser femeninas. Las pone bajo mayor presión de competir con los hombres.

4. *Se descuidan los roles de la mujer.* Nuestra sociedad descuida o institucionaliza los roles que implican el cuidado de necesidades personales, los roles tradicionalmente ejercidos por las mujeres. En consecuencia, la vida del hogar y la familia llega a brindar menos apoyo y servicio caritativo, y el servicio caritativo se hace más impersonal y menos amoroso.

5. *Se descuidan los roles masculinos.* Nuestra sociedad provee menos orden, disciplina y protección personal en la vida diaria que en épocas pasadas.[77] Se enseña a los hombres a evitar estas responsabilidades tradicionalmente masculinas; de hecho, muchos hombres se han vuelto incapaces de cargar estas responsabilidades porque han perdido lo que fue alguna vez el enfoque característicamente masculino hacia las emociones y las relaciones personales.[78]

6. *Hombres y mujeres desarrollan inestabilidades psicológicas.* Hay cierta evidencia de que los grupos en la sociedad moderna más directamente afectados por el movimiento feminista se han visto especialmente plagados de problemas psicológicos. La falta de roles sociales hace la vida más dificultosa tanto para los hombres como para las mujeres.[79]

Probablemente no pueda demostrarse que todas estas situaciones sean causadas por la erosión de los roles de hombres y mujeres en nuestra sociedad. Sin embargo, se puede proponer un argumento muy razonable a favor de esta posición, el cual debe tomarse en serio hasta que sea refutado. Estas situaciones componen un escenario de creciente debilidad social. El tejido de nuestra sociedad podría verse seriamente debilitado por la desintegración continua de los roles de hombres y mujeres.

Entre las varias tendencias que acabamos de describir, el debilitamiento de la familia es el de mayor preocupación. Quienes se oponen al programa feminista para reestructurar la sociedad han sostenido por mucho tiempo que este programa socavaría los elementos más fundamentales de la vida familiar. Los adherentes radicales del programa están de acuerdo con este análisis, y celebran la socavación de la familia como un paso esencial del progreso social; los adherentes más moderados niegan que el debilitamiento de los roles de hombres y mujeres tenga que debilitar a la familia. Sin embargo, es claro que la familia en la sociedad moderna se está haciendo más frágil, y esta fragilidad debe originarse, por lo menos en parte, en los nuevos enfoques sobre los roles de hombres y mujeres. Esta conexión entre roles debilitados y una familia debilitada queda ilustrada en el siguiente párrafo de Barbara Seaman, una periodista feminista que escribe basada en su propia experiencia de familias en las que las esposas participaban activamente en el movimiento feminista:

> Yo estaba en uno de los primeros grupos de concientización, el cual resultó ser eficaz. De ahí todas salimos a publicar libros, obtener doctorados o rebelarnos de algún modo en el mundo. Años después, las que entre nosotras eran madres trataron de reunirse nuevamente, con el fin de contar el costo que nuestras familias podrían haber pagado. Las sesiones fueron tan dolorosas que, después de cinco o seis, las terminamos. Demasiados maridos habían desertado (uno con una "conejita" de

> Playboy), demasiados hijos habían abandonado los estudios, seguido un modo de vida gay o intentado el suicidio. Sin excepción, los maridos divorciados, por más adinerados que fueran, se desentendieron de la pensión alimentaria de los hijos, los pagos universitarios y los recibos de los psiquiatras. Y estas eran mujeres, dicho sea de paso, que nunca solicitaron pensión para ellas mismas.[80]

La crónica de Seaman sobre la desintegración familiar, los problemas de los hijos y la irresponsabilidad masculina es un testimonio vívido de algunas de las posibles consecuencias de una reestructuración feminista de la sociedad.

El argumento contra el determinismo biológico, y formas similares de argumentación, son seriamente defectuosas en su estructura misma. Incorporada en estas teorías e ideologías hay una visión defectuosa de dónde es que radica la carga de la prueba. Estas teorías comienzan con el mal funcionamiento innegable de muchos aspectos de los roles de hombres y mujeres en la actualidad, y proceden a argumentar que los roles distintivos para hombres y mujeres deben ser abolidos o reducidos considerablemente. Es cierto que presentan mucha evidencia del mal funcionamiento de lo que queda actualmente de los roles tradicionales de hombres y mujeres. Sin embargo, esta evidencia por sí sola no puede llevarlas a la conclusión que postulan. Si están promoviendo una reestructuración radical de la sociedad, entonces no es suficiente meramente con verificar los problemas y desventajas de la presente estructura. A quienes argumentan por el cambio se les debe exigir también que demuestren que su propuesta de un nuevo modelo puede acomodar, con mejores resultados, las diferencias naturales entre hombres y mujeres, y proveer un mejor fundamento para estructurar a la sociedad. Hay que pedirles que muestren que un nuevo enfoque funcionaría *mejor* que el sistema actual o las alternativas. Si el patrón actual de los roles de hombres y mujeres es inadecuado, pero más prometedor que las alternativas, sería un grave error descartarlo por un cambio que es todavía más inadecuado. No obstante, los que hoy en día abogan por las posiciones feministas radicales, pocas veces muestran que su opción es mejor. Se limitan simplemente a desmantelar lo que queda de un sistema tradicional de roles de hombres y mujeres, sin reemplazar este sistema con algo superior.[81]

La línea feminista de argumentación tiene otra debilidad. El argumento aboga por la abolición o reducción de las diferencias de roles, documentando los problemas en el sistema actual de roles de hombres y mujeres. Sin embargo, también se puede argüir que las debilidades en el sistema actual apuntan, más bien, a la necesidad de una restauración de diferencias de roles más completas. El sistema actual de los roles de hombres y mujeres es, meramente, un remanente de los patrones tradicionales. Estos patrones tradicionales han estado bajo asalto ideológico y cultural por más de cien años. Por lo tanto, el sistema de los roles de hombres y mujeres en la sociedad tecnológica de hoy es, en su mayor parte, producto de las mismas fuerzas que ahora llevarían el cambio aún más lejos, eliminando incluso los remanentes de un patrón tradicional. Si el actual sistema es un indicador de la deseabilidad de cambios mayores, el programa feminista radical debe resultar sumamente indeseable.

Finalmente, las feministas están proponiendo alternativas profundas, y no comprobadas, a un patrón de vida humana que ha durado a lo largo de toda la historia. En efecto, la radicalidad de sus propuestas pone la carga de la prueba sobre ellas para

justificar la seguridad, lo mismo que la deseabilidad, de un programa de eliminación de todas las diferencias de roles sexuales.

El valor de los roles sociales

Hoy en día existe un enfoque alternativo de los roles de hombres y mujeres, un enfoque articulado en las siguientes observaciones de Margaret Mead. En el curso de un análisis sobre la relación entre las diferencias biológicas y los roles sociales de hombres y mujeres, Mead hace la pregunta: ¿debe una sociedad configurar roles sociales distintos para hombres y mujeres?

> Aquí tenemos dos preguntas diferentes: ¿Estamos lidiando no con un *debe* que no nos atrevemos a despreciar, porque está arraigado tan profundo en nuestra naturaleza biológica mamífera que despreciarlo lleva a la enfermedad individual y social? ¿O con un *debe* que, aunque no esté arraigado tan profundamente, aún así es tan conveniente, socialmente hablando, y tan bien comprobado, que sería poco económico menospreciarlo; un debe que dice, por ejemplo, que es más fácil engendrar y criar niños si estilizamos la conducta de los sexos de formas muy diferentes, enseñándoles a caminar y vestir y actuar de maneras contrastantes, y a especializarse en diferentes clases de trabajo? Pero todavía está la tercera posibilidad. *¿No son las diferencias sexuales tan sumamente valiosas, uno de los recursos de nuestra naturaleza humana que toda sociedad ha utilizado, pero que ninguna sociedad hasta ahora ha comenzado a usar plenamente?* [82] (Énfasis agregado).

Mead propone que la sociedad no debe intentar condicionar a la gente a distanciarse de todas las diferencias de roles, sino más bien a desarrollar un abordaje constructivo de los roles de hombres y mujeres. En lugar de eliminar dichos roles, estos podrían ser desarrollados de tal modo que se adapten más a las condiciones modernas, para así continuar captando los "valiosos… recursos de nuestra naturaleza humana".

Como se verá en el siguiente capítulo, una sociedad tecnológica implica un reto especial para desarrollar un enfoque adecuado de los roles de hombres y mujeres, o cualquier forma de roles sociales. Sin embargo, hay buena razón para pensar que los hombres y las mujeres en la sociedad tecnológica deben afrontar este desafío. En todas las sociedades humanas, los roles sociales han sido cruciales para la formación de una sociedad viable. Como vimos anteriormente en el presente capítulo, estos roles sociales han sido estructurados universalmente conforme a la diferencia entre los sexos. Todas las sociedades han reconocido, no solo la necesidad de los roles sociales, sino que también han estructurado estos roles de manera diferente para hombres y mujeres.

Más aún, la evidencia tratada en el capítulo dieciséis indica que los seres humanos todavía están psicológicamente estructurados para encajar en un patrón de diferencias de roles de hombres y mujeres.[83] Sería insensato ignorar algo tan básico, tan coherente y tan transcultural para la humanidad. Sería disparatado eliminar una característica tan constante de la sociedad humana, sin ninguna certeza de que algo más la reemplazaría exitosamente. En otras palabras, el enfoque más sensato y constructivo sería formar roles sociales distintivos adaptados a las condiciones de la sociedad contemporánea.

Como se dijo al comenzar el capítulo dieciséis, cualquier enfoque constructivo de los roles de hombres y mujeres (o de los roles sociales en general) en la sociedad contemporánea debe tomar en cuenta tres factores. El primero son las realidades humanas básicas que no cambian al cambiar la sociedad. Hemos examinado estos factores en los dos capítulos recientes. El segundo factor son las condiciones que presenta la sociedad contemporánea. Cualquier intento de estructurar los roles de hombres y mujeres únicamente conforme a las diferencias entre hombres y mujeres, solo será exitoso parcialmente. El éxito completo depende del grado en que un enfoque particular de los roles lidie eficazmente con el ambiente social. El tercer factor es la visión de la sociedad humana ideal. Ni los hechos de las realidades humanas ni las demandas del ambiente social contemporáneo, aisladamente o en conjunto, dictan completamente cómo debe ser la sociedad humana. Ambas realidades son importantes y ambas imponen condiciones, pero los seres humanos, aún así, tienen un grado suficiente de libertad para decidir cómo van a ser sus vidas. Los seres humanos escogerán qué dirección tomar, por accidente, o conforme a un ideal. Los capítulos siguientes van a considerar las exigencias del ambiente social así como los distintos ideales contemporáneos que influyen sobre esta cuestión. Finalmente, se propondrá un posible enfoque cristiano de los roles de hombres y mujeres en la sociedad contemporánea.

El propósito central de los dos últimos capítulos ha sido examinar los hallazgos de la ciencia moderna con respecto a los hombres y a las mujeres. Sin embargo, estos capítulos también nos permiten reflexionar sobre la enseñanza bíblica acerca de los roles de unos y de otros. No es claro en qué medida el Nuevo Testamento basa su enseñanza en la "naturaleza" de hombre y mujer. Varios pasajes sugieren que la "naturaleza" de hombres y mujeres es un factor interviniente en el enfoque del Nuevo Testamento. Sin embargo, el fundamento principal de la enseñanza del Nuevo Testamento es una comprensión de la creación y lo que la creación revela sobre los propósitos de Dios para el género humano. En la narración del Génesis, el primer hombre y la primera mujer manifiestan la intención de Dios para ambos en la comunidad humana. Dios decretó una diferencia de roles entre hombres y mujeres para efectos del orden en su relación.

No se sigue necesariamente de la narración de la creación, que Dios creara a hombres y mujeres con la gama de diferencias físicas, psicológicas y socioestructurales que la ciencia moderna puede establecer en definitiva. La narración de la creación simplemente muestra cómo Dios quiere que hombres y mujeres se relacionen. No declara que Dios los haya hecho de tal forma que tuvieran una fuerte inclinación a relacionarse de la manera en que él quería.[84] Lo que impresionaría a la persona inmersa en el mundo de pensamiento del Antiguo y del Nuevo Testamento sería el hecho de que Dios hubiera creado al hombre y a la mujer con un propósito. Estaría menos inclinada a ver como algo importante el hecho de que haya diferencias psicológicas de origen biológico entre hombres y mujeres. Estas diferencias son más impresionantes para gente del siglo veinte que lo que hubieran sido para los primeros escritores cristianos. La mayoría de los cristianos contemporáneos que estudian esta cuestión tratarán instintivamente de correlacionar la narración de la creación con los resultados de las investigaciones empíricas en las ciencias sociales.

Desde una perspectiva que ve los resultados de la creación en la estructura biológica de la humanidad, la narración bíblica se ve confirmada por la ciencia moderna. El hombre y la mujer difieren el uno del otro en su estuctura biológica y psicosocial. Estas

diferencias se mantienen a través de una gran diversidad cultural. El cristiano puede expresar este hecho diciendo que hombres y mujeres fueron creados diferentes por Dios. Por supuesto, hay un problema cuando los cristianos hacen depender su fe o su vida cristiana de los resultados de la ciencia moderna. Su fe, entonces, no se basa en el Señor ni en la revelación. Sin embargo, en una época en que la enseñanza bíblica es descartada como algo culturalmente relativo y pasado de moda, es útil observar que los propósitos de Dios ciertamente parecen haber sido "incorporados" en el género humano.

NOTA SOBRE EL MÉTODO: CIENCIA SOCIAL

Nota para el lector

Esta digresión trata de cómo se relaciona la perspectiva de los dos últimos capítulos con las conclusiones e interpretaciones que se hallan en las principales corrientes de la literatura científica sobre las diferencias entre hombres y mujeres. Igual que la anterior Nota sobre el Método acerca de la exégesis, esta sección va dirigida principalmente a aquellos que están familiarizados con la literatura profesional. También, igual que la sección anterior, esta no es esencial en el argumento del libro y puede omitirse sin perder la necesaria información o discusión.

Lo distintivo del enfoque de este libro

La literatura de las ciencias sociales sobre las diferencias de hombres y mujeres, al igual que la literatura de las ciencias sociales en general, exhibe una variedad considerable de puntos de vista. Parte de esta variedad surge naturalmente de las inevitables diferencias que hay entre los científicos sociales, en sus intenciones, sistemas conceptuales, metodologías y perspectivas disciplinarias. Por ejemplo, un antropólogo, un endocrinólogo y un psicólogo conductual llevarían a cabo tres estudios muy diferentes de la agresividad humana. Sus datos van a ser diferentes. Sus conclusiones podrían diferir, aunque de hecho podrían no ser incoherentes. Sin embargo, una parte de la variedad en la literatura de las ciencias sociales tiene que ver con diferencias incompatibles en conclusiones importantes. Algunos científicos sociales dicen que hombres y mujeres son diferentes en varios rasgos y características; algunos dicen que no. Tales conflictos no son simplemente diferencias de perspectiva. Surgen por datos conflictivos, teorías encontradas y, a veces, ideologías encontradas. Sea cual fuere el origen, estas diferencias sustantivas llevan a controversias y desacuerdos. No son cuestión de puntos de vista complementarios.

La presentación de las diferencias de hombres y mujeres, en los dos últimos capítulos sobre los datos de las ciencias sociales, tiene ciertas características distintivas que la diferencian de otros estudios científico-sociales. Sin embargo, estas características son diferencias de enfoque y punto de vista, no puntos de controversia sustantiva. No se derivan de nuevos datos, de una interpretación novedosa de datos existentes, de una nueva teoría o de un endoso incondicional de alguna de las teorías que hay. Más bien, las principales características distintivas de esta presentación son la naturaleza interdisciplinaria del método de encuesta de datos y el uso de un marco conceptual derivado de los primeros capítulos exegéticos de este libro. En síntesis, el análisis científico-social conducido en estos dos capítulos se distingue sobre todo por su metodología y su sistema conceptual.

Metodología

Gran parte de la literatura científico-social consiste en reportes de datos obtenidos por observación y experimentación directas. Pero en estos capítulos más bien se emplea un enfoque interdisciplinario de encuesta. Se examina el trabajo directo de otros en lugar de ofrecer nuevas observaciones o experimentos. En sí mismo, el enfoque de encuestas no es una forma poco común de presentar investigaciones.[1] Sin embargo, esta encuesta difiere de la mayoría porque es interdisciplinaria, y no se interesa solamente en resumir los datos obtenidos dentro de una sola metodología o por medio de ella. Aunque este tipo de abordaje interdisciplinario se ha hecho más común en los últimos diez años, todavía no es muy común poner atención a estudios descriptivos y experimentales en una misma encuesta.[2] Los científicos sociales descriptivos y experimentales en ocasiones niegan la validez de la metodología y hallazgos de los demás, y las encuestas (incluso las que son interdisciplinarias) usualmente siguen uno u otro método. La encuesta científico-social de los capítulos dieciséis y diecisiete, sin embargo, da por supuesta la validez de ambas formas de estudio y examina los hallazgos de las dos.

El tipo particular de abordaje interdisciplinario adoptado en los capítulos dieciséis y diecisiete surge en vista de los intereses más amplios de este libro. El objetivo primario de estos capítulos es descubrir lo que la ciencia moderna tiene que decir acerca del patrón de los roles de hombres y mujeres que fuera examinado en las anteriores secciones exegéticas del libro. Estos capítulos aceptan todas las formas acreditadas de ciencia moderna y no intentan formular ninguna crítica o desarrollo mayor. Descansan en el cuerpo de evidencia e interpretación aceptados generalmente dentro de cada campo o disciplina. Estos capítulos no se apegan a una teoría a expensas de otra, ni favorecen una disciplina o métodos particulares. Más bien, examinan un extenso cuerpo de literatura, aceptando y cumpliendo con los cánones de aceptabilidad dentro de cada campo y disciplina. La meta ha sido que el cuerpo de resultados científicos reportados sea tomado en cuenta ante las cuestiones suscitadas en este libro concernientes a los roles de hombres y mujeres.

Marco conceptual

La segunda característica distintiva principal de este pesquisa científico-social es su marco conceptual subyacente. Los primeros capítulos exegéticos de este libro han aportado este marco. Es muy específico, y difiere de los sistemas conceptuales que se encuentran en la mayoría de las encuestas científico-sociales. Este marco conceptual ha influido muchísimo en el curso y contenido de este estudio. De hecho, el marco conceptual subyacente tras cualquier estudio científico tiene un inmenso impacto en la conducta del mismo. Define las cuestiones a examinar, provee la terminología necesaria para la formulación de una hipótesis y determina cuáles datos son relevantes y cuáles irrelevantes.[3] Por ejemplo, cuando un investigador emplea un marco conceptual psicoanalítico para investigar el desarrollo de la personalidad masculina y femenina, se concentrará en las relaciones tempranas padres/hijos, con un enfoque especial en el desarrollo psicosexual. Este investigador podría concluir al final que tales términos psicoanalíticos como ansiedad de castración, envidia del pene y complejo de Edipo son inadecuados para explicar el desarrollo de la personalidad, pero, no obstante, estos

conceptos gobernarán la conducta de su estudio y la interpretación de sus datos. Los marcos conceptuales son de gran importancia en las ciencias; de hecho, son esenciales para la investigación. El marco conceptual distintivo utilizado en este libro explica mucho de lo que es distintivo en el examen científico-social de los capítulos dieciséis y diecisiete.

El marco conceptual subyacente tras las dos últimos capítulos se enfoca en la estructura social y los roles sociales. Fue desarrollado con el objetivo de relacionar las conclusiones científico-sociales con la exégesis e interpetación de la enseñanza bíblica que se encuentra en la primera parte de este libro. Esta enseñanza tuvo que ver principalmente con la estructura social y los roles sociales, antes que con la conducta individual. En consecuencia, este marco conceptual pone atención particular a la conducta grupal, la dinámica de las relaciones interpersonales y la estructura de los patrones sociales. Más aún, influye en la forma de presentación de los datos. Por ejemplo, el marco de referencia llevó a resumir los datos en la literatura descriptiva en términos de patrones de rasgos.[4] También influyó en la importancia que la encuesta le dio al "patrón" y a la "estructura" la estrecha conexión entre los rasgos de personalidad y las relaciones personales, y el énfasis en las predisposiciones sociales, más que en las capacidades funcionales. El marco conceptual también afectó la interpretación en el capítulo diecisiete de los datos socioestructurales encontrados en Maccoby y Jacklin.[5] Maccoby y Jacklin enfatizan las características individuales, en lugar de las características socioestructurales que se pueden ver en sus datos. En nuestra encuesta nos esforzamos especialmente por enfatizar estos patrones socioestructurales, porque son sumamente significativos dentro del marco conceptual de este libro. Sin embargo, debe enfatizarse que esta presentación fue fiel a los datos encuestados. El punto es que un marco conceptual diferente prevaleció en la forma de organizar la presentación.

Hay otros dos ejemplos en los capítulos dieciséis y diecisiete que ilustran la forma en que un marco conceptual, especialmente armonizado con la estructura social y las relaciones personales, incidió en estos capítulos. En primer lugar, el sistema conceptual gobernó la organización de estos dos capítulos conforme a las características individuales y socioestructurales. Esta diferenciación no es común en la literatura de las ciencias sociales. Los científicos sociales a veces hacen una diferenciación entre capacidades intelectuales (capacidad verbal, etc.) y conducta social (agresividad, cuido y afecto, dependencia, etc.), pero rara vez diferencian entre características manifestadas por un individuo en todos los tipos de relaciones, y características que los individuos manifiestan según la estructura de las agrupaciones sociales.[6] Los datos se organizan de este modo ya que esto es especialmente útil para arrojar luz sobre la enseñanza que hay en la Escritura acerca de los roles de hombres y mujeres y de la estructura social. En segundo lugar, la síntesis conclusiva de los datos, hacia el final del capítulo diecisiete, se ordena explícitamente en torno a la descripción que hace el Nuevo Testamento de los roles de hombres y mujeres, según se vieron en la primera parte del libro.[7] La intención es señalar el grado en que los datos encajan con el panorama bíblico de los roles de hombres y mujeres. Este tipo de síntesis es fiel a los datos, pero sería formulada de manera diferente si los intereses subyacentes de estos capítulos no fueran conformados según la enseñanza bíblica.

Aunque un sistema conceptual particular influye en la presentación e interpretación de los datos científico-sociales en los capítulos dieciséis y diecisiete, esto no significa que

los datos hayan sido sesgados para encajar en el sistema conceptual. Cualquier estudio, incluyendo el más objetivo y académico, será influenciado por el marco conceptual subyacente. Los dos últimos capítulos han empleado un marco distintivo, de modo que estos capítulos aparentan ser distintivos en comparación con el cuerpo de literatura científico-social que trata de las diferencias de hombres y mujeres. Sin embargo, estos capítulos son enteramente compatibles con otros estudios y encuestas. De hecho, la encuesta de este libro descansa esencialmente en estudios reconocidos, el trabajo de investigadores reputados, y una interpretación tradicional —no novedosa— de los datos.

Los dos capítulos más recientes examinan las ciencias sociales, pero este libro no es un estudio principalmente de las ciencias sociales. Es primordialmente un estudio de un enfoque cristiano de los roles de hombres y mujeres en el mundo moderno. La pesquisa de la literatura científico-social va subordinada a los propósitos más amplios de esta obra. El libro no revisa la ciencia social en y por sí misma, sino más bien como un modo de desarrollar un abordaje aplicable de la vida cristiana en el mundo moderno. El método de encuesta y el marco conceptual usados en estos capítulos se derivan de este propósito básico.

Ciencia social feminista

El enfoque de este libro hacia los datos científico-sociales de las diferencias entre hombres y mujeres es compatible con el trabajo más importante de las ciencias sociales, pero hay que reconocer que no es compatible con la totalidad de dicho trabajo. El contenido y las conclusiones de estos capítulos contradicen considerablemente gran parte del material producido por un movimiento particular dentro de las ciencias sociales en los años setenta. Este movimiento podría ser denominado Ciencia Social Feminista. La posición ética y política feminista ha llegado a ser muy prominente en los círculos científico-sociales en los años setenta, y ha ejercido una influencia considerable en el estudio de las diferencias entre hombres y mujeres. Con frecuencia esta posición moldea la selección e interpretación de los datos, y afecta las conclusiones que sacan muchos trabajos de ciencia social en torno a las diferencias de hombres y mujeres. Este libro no adopta la perspectiva feminista y, consecuentemente, los capítulos precedentes en ocasiones son incompatibles con la literatura feminista relevante.

La Ciencia Social Feminista es un fenómeno relativamente nuevo como movimiento. Sin embargo, la controversia más general naturaleza/ambiente —de la cual es parte la Ciencia Social Feminista— tiene un largo y tormentoso trasfondo.[8] Una perspectiva ambientalista radical del potencial humano dominaba el pensamiento de la Ilustración en el siglo dieciocho, si bien los pensadores del período fueron lentos en aplicar esta visión a las diferencias entre hombres y mujeres. Después, en la segunda mitad del siglo diecinueve, el darwinismo vino a dominar el debate intelectual y florecieron las explicaciones biológicas sobre la conducta individual y social. Se propusieron factores biológicos, como el tamaño del cerebro y el deseo sexual, para explicar las diferencias entre hombres y mujeres. La dirección de las ciencias sociales volvió a cambiar de rumbo a comienzos del siglo veinte, especialmente en los Estados Unidos e Inglaterra. El conductismo, una escuela de ciencia social que enfatiza la influencia de la socialización en el comportamiento, alcanzó prominencia repentina y llevó a nuevos énfasis en el condicionamiento social, el lado "ambiental" de la controversia. No obstante, al igual que

en el período de la Ilustración, el conductismo, y las perspectivas concomitantes de que los seres humanos pueden llegar a ser lo que quieran, solo lentamente fueron aplicados a las diferencias de hombres y mujeres, por lo menos en el occidente no marxista. En la primera mitad del siglo diecinueve, un enfoque freudiano psicoanalítico dominó el estudio de las diferencias de hombres y mujeres. Los freudianos veían las diferencias de hombres y mujeres como esencialmente arraigadas en la biología y en la experiencia familiar temprana. Sin embargo, la escuela freudiana ya se había debilitado cuando, en los años sesenta, los movimientos radicales y libertarios de la década inauguraron otro período de fuerte énfasis en las fuerzas de la socialización. En esta ocasión, especialmente con el resurgimiento del movimiento feminista, estas visiones fueron aplicadas a las diferencias de hombres y mujeres. Las perspectivas que aun los defensores más radicales del "ambiente" se resistían a mantener previamente, eran ahora afirmadas con toda la fuerza del caso: las principales diferencias entre hombres y mujeres surgen por entrenamiento, socialización y condicionamiento cultural, no por dotación biológica. Esta visión, prominente en los años sesenta, ha sido contradicha por un resurgimiento de la investigación y la teorización biológica en los años setenta. Ambas escuelas mantienen ahora una tensa coexistencia en uno y otro lado del actual debate naturaleza/ambiente. Su coexistencia a menudo es interrumpida por fieras batallas, caracterizadas por polémicas.

Este trasfondo histórico arroja luz sobre varias características importantes de la literatura científico-social sobre las diferencias de hombres y mujeres. En primer lugar, el tono y el enfoque de las ciencias sociales cambió durante la mitad de los años sesenta. Este cambio no fue causado primariamente por nuevos datos o avances téoricos, sino principalmente por un giro ideológico en la comunidad académica y en la sociedad en general. La nueva ideología atacaba el patrón tradicional o semitradicional de los roles de hombres y mujeres que la mayoría de la gente, incluyendo a los científicos sociales, había aceptado como un elemento necesario en la estructura social. Además, esta ideología produjo cantidades de estudiantes dedicados a hacer avanzar una posición ideológica que entraba en áreas en las que ellos podían estudiar "temas de la mujer". Estas nuevas corrientes de pensamiento tuvieron un gran impacto en el estudio de las diferencias entre los hombres y las mujeres: una perspectiva feminista comenzó a dominar el campo.

El trasfondo histórico también explica una segunda característica importante de la ciencia social moderna: gran parte de la literatura reciente sobre las diferencias de hombres y mujeres es de naturaleza polémica. Los primeros ataques feministas iban dirigidos sobre todo contra los estudios clásicos de estas diferencias. (Por ejemplo, véase la crítica de Betty Friedan contra Freud y Parsons).[9] Sin embargo, las más recientes polémicas del feminismo han sido dirigidas a los científicos sociales que cuestionan el enfoque feminista, afirmando nuevamente la importancia de los factores biológicos.[10] Por consiguiente, hay un tono polémico que suele dominar el asunto entero por todos lados. La discusión es motivada no simplemente por un interés profesional en la precisión científica, sino también por un profundo apego a ciertos principios éticos y políticos. Gran parte de la literatura de las ciencias sociales sobre las diferencias de hombres y mujeres ha sido politizada por completo.

La literatura científico-social de las diferencias de hombres y mujeres puede dividirse, a grandes trazos, en cinco grupos, según el enfoque adoptado en torno a los orígenes biológicos de estas diferencias. Como sucede con todas las clasificaciones de este tipo, esta división es imperfecta. No obstante, sirve bien para discernir la principales

corrientes presentes en la literatura. Además, esta división ayuda a clarificar la forma en que la encuesta de datos, en los capítulos dieciséis y diecisiete, difiere de la mayoría de otros escritos de ciencia social sobre el tema.

1. El primer cuerpo de literatura concibe los mecanismos biológicos como el origen principal de las diferencias entre hombres y mujeres. Steven Goldberg es quizás el ejemplo más señalado de quienes pertenecen a este grupo.[11] Ciertos investigadores en este grupo enfatizan las hormonas, otros enfatizan los genes y algunos mecanismos evolutivos, pero sacan el mismo tipo de conclusión: el patrón básico de los roles de hombres y mujeres, y muchas de las diferencias entre hombres y mujeres que dan soporte a este patrón, son necesidades biológicas. El enfoque adoptado en los capítulos dieciséis y diecisiete no adopta esta perspectiva, pero la acepta como un punto de vista válido que todavía no ha sido refutado.

2. El segundo cuerpo de literatura adopta una posición más moderada acerca de la cuestión de los orígenes biológicos de las diferencias entre hombres y mujeres. Los investigadores en este grupo tienden a hablar de una predisposición biológica para aprender ciertos tipos de comportamiento, más que de una determinación biológica del comportamiento. Autores como Judith Bardwick, Corinne Hutt, Erik Erikson, y quizás Lionel Tiger entran en esta categoría.[12] (Tiger probablemente habla más directamente de determinación biológica, pero no coincide por completo con el primer grupo). Todos estos pensadores creen que hay un sustrato biológico significativo tras las diferencias entre hombres y mujeres, pero también reconocen la plasticidad de la naturaleza humana, y la posibilidad de usar herramientas de socialización para contrarrestar y, quizás, superar estas diferencias originadas biológicamente. Los escritos de este grupo de científicos sociales son compatibles con el enfoque adoptado en los capítulos dieciséis y diecisiete.

3. El tercer grupo tiende a evitar teorías y conclusiones sobre los orígenes de las diferencias. Se trata de especialistas que restringen su estudio de las diferencias entre hombres y mujeres principalmente a cuestiones técnicas limitadas (a menudo de naturaleza biológica), y en gran parte evitan la formulación de teorías generales y la mayoría de las agitadas cuestiones polémicas. Los trabajos contenidos en la obra de Friedman y Richart, *Sex Differences in Behavior* ("Las diferencias sexuales en el comportamiento") aportan ejemplos de este cuerpo de investigación.[13] La mayor parte de los autores en este grupo tienden a enfocarse en registros de material rigurosamente limitados, cuestiones circunscritas estrechamente, lo suficiente como para ser tratadas de manera exhaustiva y con considerable sutileza. Tienden a formular sus conclusiones de un modo tentativo, circunspecto y reservado. Aunque la perspectiva adoptada en los capítulos dieciséis y diecisiete es diferente del enfoque que asumen estos científicos —debido a la necesidad de considerar las cuestiones más amplias—, el resumen de los datos contenidos en estos capítulos es compatible con los hallazgos de dichos investigadores.

4. Un cuarto conjunto de literatura asume una perspectiva explícitamente feminista sobre la cuestión de los orígenes biológicos de las diferencias. Se trata de escritos que son, en su mayor parte, exhaustivos e imparciales, mientras que las perspectivas, conclusiones y recomendaciones básicas de los autores reflejan un claro compromiso feminista. Eleanor Maccoby, John Money y Pierre van den Berge son figuras prominentes en este grupo.[14] Estos académicos toman nota de los datos biológicos y reconocen las raíces biológicas de muchas de las diferencias entre hombres y mujeres.

Sin embargo, también enfatizan la importancia del aprendizaje en la conducta humana y creen que la mayoría de las diferencias entre hombres y mujeres pueden y deben ser disminuidas. Sus conclusiones y recomendaciones se derivan sobre todo de una posición moral y política, y no intentan ocultar este hecho. Su trabajo podría ser denominado "ciencia social hecha por feministas". Su tono y sus conclusiones difieren a menudo del tono y las conclusiones de los capítulos dieciséis y diecisiete, pero la presentación y la interpretación básica de los datos en estos capítulos es coherente con los datos de dichos académicos. De hecho, gran parte de los datos en estos capítulos se obtuvo de esa literatura.

5. Un quinto conjunto de literatura puede ser denominado Ciencia Social Feminista. Se diferencia del cuarto grupo —"ciencia social hecha por feministas"— por la manera en que las fuertes convicciones feministas de los autores dominan el abordaje entero de la cuestión de las diferencias entre hombres y mujeres. Este grupo incluye a escritores como Sandra Bem, Janet Chafetz, Betty Yorburg, Carol Tavris, Carole Offir, Barbara Lloyd y John Archer.[12] En estos escritos, un prejuicio feminista conforma los temas, los datos, el tono y la dirección de las investigaciones. Sobre todo, un compromiso político feminista da forma a las conclusiones de la investigación y a las recomendaciones que de ella se obtienen. El propósito de la Ciencia Social Feminista no es tanto entender las diferencias entre hombres y mujeres, como persuadir al lector para que acepte la posición moral y política feminista.

Este propósito político subyacente distingue a la Ciencia Social Feminista de otros escritos sobre el tema. Muchos investigadores de las diferencias entre hombres y mujeres son feministas, y no les importa tratar de probar su posición científicamente y hacer notar el apoyo científico para sus creencias políticas. Sin embargo, los científicos sociales feministas están más dispuestos a *usar* la ciencia para convencer a otros de la verdad de sus opiniones políticas. En sus escritos, la ciencia está subordinada al feminismo. Como se verá, el compromiso para promover el feminismo y establecer una sociedad sexualmente "igualitaria" con frecuencia conduce a una distorsión del método científico. De los cinco grupos de literatura científico-social sobre las diferencias entre hombres y mujeres, solo este grupo es incompatible con el abordaje adoptado en este libro.

Una psicóloga feminista, Sandra Bem, admite abiertamente sus preconcepciones y motivos políticos. En un artículo acerca de su trabajo, se reportó que afirmaba que su interés en los roles sexuales "es y ha sido siempre francamente político", y que su principal propósito es "feminista: contribuir a liberar la personalidad humana de la prisión restrictiva de los estereotipos de los roles sexuales y desarrollar un concepto de salud mental libre de las definiciones de masculinidad y feminidad impuestas culturalmente".[16] La primacía de la finalidad política en la Ciencia Social Feminista significa que los datos no siempre son manejados sobria e imparcialmente. Incluso cuando la evidencia no es manifiestamente distorsionada, el análisis se enmarca de un modo antagónico hacia los roles sociales tradicionales y hacia los científicos sociales que encuentran soporte científico para esos roles.

La metodología de la Ciencia Social Feminista

La Ciencia Social Feminista usa métodos distintivos para promover una posición política feminista. Seis de estos métodos, que son empleados frecuentemente y con eficacia, merecen un análisis detallado.

1. *La carga de la prueba descansa en la oposición.* La Ciencia Social Feminista a menudo presume que este punto de vista es el único razonable, y que quienes mantienen que hay una fuerte influencia biológica en las diferencias entre hombres y mujeres tienen la carga de la prueba. Janet Chafetz formula esta visión de la siguiente manera:

> ¿Dónde se acaba el género y comienza el rol sexual? ¿Son innatas a los dos géneros ciertas diferencias conductuales y temperamentales, o son todas aspectos del rol sexual? El argumento en las páginas siguientes será este: dada la evidencia presente, no se puede trazar una línea precisa entre organismo y ambiente, género y rol. Sin embargo, la carga de la prueba descansa con los que argumentan a favor de la cualidad innata de virtualmente cualquier rasgo de conducta, actitudinal, emocional o intelectual.[17]

Chafetz enmarca su pregunta como si fuera de por sí evidente que la carga de la prueba debe descansar en quienes se oponen a sus puntos de vista. De ese modo, Chafetz y otros científicos sociales feministas exigen que los datos biológicos sean concluyentes antes de poder ser escuchados. Por supuesto, gran parte de los datos biológicos, como la mayoría de los datos científico-sociales, no son todavía concluyentes en el sentido de ser finales e indisputados. De hecho, los datos que apoyan muchas de las "interpretaciones posibles" no biológicas, promovidas por dichas feministas, no son concluyentes. Pero esta actitud, que juzga cualquier teoría biológica de los orígenes de las diferencias como culpable, antes de ser declarada definitivamente inocente, impide, en efecto, que muchos datos reciban una atención imparcial. Como procedimiento guía para la investigación y la interpretación científica, es algo sumamente deficiente.

2. *Crítica metodológica e ideológica.* La ciencia social feminista ataca con frecuencia los métodos empleados en los estudios que ponen gran énfasis en las diferencias sexuales.[18] Más a menudo, atacan la ciencia social tradicional o biológica, criticando su fundamento ideológico. Por ejemplo, Jessie Bernard critica el estudio científico-social tradicional de las diferencias de hombres y mujeres con la siguiente crítica ideológica:

> El escrito único en la Parte 1 trata no tanto con las diferencias sexuales reales como con la investigacion de las diferencias sexuales como institución. Esta investigacion, en apariencia, no ha sido notablemente exitosa en sus funciones manifiestas, que han variado con el tiempo, pero ha tenido éxito notorio en su función latente de legitimar el *statu quo*, demostrando la inferioridad de las mujeres en la mayoría de las variables que son altamente valoradas en nuestra sociedad. En la selección de variables de estudio, en el valor puesto en ellas y en la interpretación de los resultados, ha manifestado un sesgo masculino.[19]

Barbara Lloyd ofrece una crítica similar de investigaciones y teorizaciones más recientes sobre las diferencias de hombres y mujeres desde una perspectiva biológica:

> Actualmente, las explicaciones biológicas de las diferencias sexuales son populares; por eso es relevante preguntar a qué puede deberse esto, y considerar el posible

> impacto que tienen en la sociedad los resultados de los estudios científicos que simpatizan con esta perspectiva (…) Crook ha sugerido que un sustituto del código ético, perdido al ser abandonadas las creencias religiosas ortodoxas, ha sido hallado en teorías simples de determinismo biológico (…) Como psicóloga, pienso que la ilusión de carencia de normas y de límites, creada por los debates populares sobre la "sociedad permisiva", genera además un ímpetu por buscar certezas universales e inmutables, que son ofrecidas por las explicaciones basadas en la biología.[17]

Dichas críticas ideológicas, al igual que las críticas metodológicas, pueden tener cierto valor. Las ideologías pueden afectar a la ciencia social, y los métodos inadecuados, en efecto, falsean los resultados de muchos estudios. Esto debe llamar a la cautela cuando se trata de evaluar los datos científico-sociales sobre las diferencias entre hombres y mujeres. Sin embargo, tal como se emplean en la Ciencia Social Feminista, estas consideraciones metodológicas e ideológicas con frecuencia tienen un defecto importante: se aplican escrupulosamente a los enemigos y flojamente a los amigos. Estas críticas bien podrían propiamente (quizás más propiamente) ser dirigidas al trabajo de las mismas científicas sociales feministas. Su evidencia es, igualmente, poco sólida, y su enfoque se basa, incluso más, en la ideología. Además, las críticas ideológicas, como la de Lloyd, son a veces simplemente formas de pasar por alto datos biológicos reales mediante el uso de análisis psicológicos y sociológicos dudosos y tendenciosos. Los "motivos pecaminosos" no le impiden a un investigador producir resultados válidos.

3. *Un rechazo a la ligera de la evidencia contraria.* Un tercer método polémico, empleado a menudo en la Ciencia Social Feminista, es el rechazo a la ligera de los datos que apoyan los orígenes biológicos de las diferencias de hombres y mujeres. Este método se manifiesta de varias formas. Algunas veces aparece como un rechazo de evidencia útil porque esta no es "concluyente", como en la siguiente crítica de los datos sobre los primates:

> ...pensamos que las observaciones de otros primates, aunque intelectualmente provocativas, no pueden aportar evidencia concluyente en una u otra dirección en torno a la cuestión de si el comportamiento humano está basado biológicamente.[21]

Cierto, los datos sobre los primates no son concluyentes, en el sentido de producir un panorama indiscutible sobre las diferencias de hombres y mujeres. Sin embargo, el simple hecho de no ser concluyentes en este sentido no significa que no tengan valor. De hecho, los datos sobre primates son muy útiles. Una técnica similar se utiliza a continuación para restar importancia a la contribución biológica a los universales antropológicos:

> Aquí propongo un modelo para dar cuenta de la reproducción, dentro de cada generación, de ciertas diferencias generales y casi universales que caracterizan a la personalidad y a los roles masculinos y femeninos. Mi perspectiva es principalmente psicoanalítica. La evidencia transcultural y psicosocial sugiere que un argumento obtenido *solamente* de la universalidad de las diferencias sexuales biológicas es poco convincente.[22] (Énfasis agregado)

Claro está, cualquier "argumento obtenido *solamente* de la universalidad de las diferencias sexuales biológicas" va a terminar siendo "poco convincente". Los factores biológicos y ambientales interactúan dinámicamente en la formación de casi todos los rasgos sociales humanos. Sin embargo, esto no exime a un científico social de la responsabilidad de considerar seriamente la importancia de la contribución biológica. La evidencia biológica tiene mucho peso; no debe ser rechazada a la ligera por no ser el "único" factor interviniente.

Este rechazo irreflexivo de los datos biológicos también se manifiesta en un descuido, oscurecimiento o postergación de la evidencia. En ocasiones, los datos importantes simplemente son ignorados. Cuando la Ciencia Social Feminista examina el trabajo de John Money, casi siempre se centra exclusivamente en los estudios que muestran la determinación ambiental de la identidad de género, sin poner la debida atención a sus estudios de la tipificación sexual hormonal prenatal del cerebro humano.[23] A veces no se ignora la evidencia, pero se la presenta más bien de una manera que oscurece su verdadera importancia. Los universales antropológicos quedan sepultados en prolongadas explicaciones sobre la diversidad interminable de los roles de hombres y mujeres en diferentes sociedades. La evidencia psicológica de las diferencias de hombres y mujeres queda escondida en medio de las discusiones sobre las muchas áreas en que los estudios psicológicos no han sido definitivos.[24] Finalmente, las presentaciones feministas con frecuencia debilitan los datos biológicos al compartimentar los diversos tipos de evidencia. No van a concebir los datos primatológicos, antropológicos y psicológicos sinópticamente, de manera que de las partes pueda emerger una vista general, sino que, más bien, van a tratar los datos como conjuntos de información distintivos e inconexos.[25] Esto les permite a las científicas sociales feministas descartar más fácilmente cada una de las esferas de evidencia como algo en sí mismo "no definitivo". Sin embargo, la evidencia biológica viene con más peso cuando es vista con sobriedad, con atención y como una totalidad sintética.

4. *Énfasis en áreas problemáticas modernas.* La Ciencia Social Feminista a menudo fomenta una posición política feminista, estudiando los problemas que parecen surgir de los esfuerzos modernos por mantener roles distintos para hombres y mujeres. Por ejemplo, muchas científicas sociales feministas dedican mucha atención a los desórdenes emocionales asociados con la distorsión extrema de la personalidad masculina y femenina en el mundo moderno. Los científicos sociales feministas van a relacionar los problemas psicológicos vividos por las mujeres (depresión, ansiedad, frustración y desesperanza) y los vividos por los hombres (conducta antisocial, criminalidad y agresión violenta) con la rigidez e inadecuación de la estructura moderna de los roles de hombres y mujeres. Chesler plantea el punto como sigue:

> Por una serie de razones, las mujeres "se vuelven locas" más a menudo que los hombres, y esta locura es más probable que sea autodestructiva que destructiva del otro… La mayoría de las "neurosis" femeninas son el resultado de las exigencias y la discriminación de la sociedad, en lugar de la presunta enfermedad mental del individuo (…) Los síntomas físicos y emocionales de perturbación de las mujeres son diferentes de los de los hombres, y estas diferencias se manifiestan primero en la infancia. Cuando los niños varones son remitidos a clínicas de orientación infantil, es

> debido a conductas agresivas, destructivas, antisociales y competitivas. Las niñas pequeñas van por problemas de miedos y preocupaciones excesivas, timidez, falta de autoconfianza, sentimientos de inferioridad y cosas semejantes. Estas diferencias continúan hasta la vida adulta (…) estos síntomas podrían no ilustrar tanto la enfermedad mental como indicar el estrés inevitable de tratar de encajar uno mismo dentro de un rol que es demasiado estrecho. Se trata de los factores concomitantes de un estereotipo de rol sexual que exige conformismo, que provoca conflicto psicológico cuando alguien no se conforma o no puede hacerlo, y los síntomas son simplemente exageraciones del comportamiento masculino o femenino aceptado.[26]

El ideal cultural del carácter masculino (inexpresivo, insensible, impersonal) y del carácter femenino (pasivo, emocional, dependiente) regularmente es objeto de fuertes críticas como un ideal psicológicamente inadaptado para la vida en la sociedad moderna. Sandra Bem es una de las críticas más fuertes de todos los sistemas de tipificación sexual:

> De hecho, hay evidencia considerable de que la tipificación sexual tradicional es malsana. Por ejemplo, la alta feminidad en mujeres se correlaciona coherentemente con alta ansiedad, baja autoestima y baja autoaceptación. Y aunque la alta masculinidad en los hombres ha sido relacionada con un mejor ajuste psicológico durante la adolescencia, a menudo va acompañada en la adultez por alta ansiedad, alto grado de neurosis y baja autoaceptación ...[27]

> Esta investigación me persuade de que los conceptos tradicionales de masculinidad y feminidad realmente restringen el comportamiento de una persona de manera importante. En una sociedad moderna, compleja, como la nuestra, un adulto tiene que ser asertivo, independiente y autosuficiente, pero la feminidad tradicional hace a muchas mujeres incapaces de comportarse de este modo. Por otra parte, un adulto debe ser capaz de relacionarse con otras personas, ser sensible a sus necesidades y atento a su bienestar, lo mismo que poder depender de ellas para apoyo emocional. Pero la masculinidad tradicional les impide a los hombres responder de dicha manera supuestamente femenina.[28]

Nuevas investigaciones han puesto en tela de juicio muchas de las aseveraciones de Bem.[29] Sin embargo, el punto importante aquí es que científicos sociales feministas como Chesler y Bem se enfocan predominantemente en los defectos del patrón de roles distintivos de hombres y mujeres que se encuentra en el mundo moderno. De ese modo, son capaces de provocar insatisfacción con el orden actual de los roles de hombres y mujeres, y ofrecer, al mismo tiempo, una solución feminista para los problemas.

Algunas de las críticas feministas de los patrones modernos de los roles de hombres y mujeres están justificadas. Como se tratará en los siguientes capítulos, hay serios problemas con la forma en que hombres y mujeres expresan sus roles en el mundo actual.[30] No obstante, el punto de vista feminista sobre estas cuestiones con frecuencia puede ser engañoso. En primer lugar, puede llevar a engaño al identificar erróneamente un orden tradicional de roles de hombres y mujeres con el remanente moderno de este orden. Lo que Bem llama "conceptos *tradicionales* de masculinidad y feminidad", en realidad se derivan más de una cultura victoriana posterior al advenimiento de la sociedad

tecnológica. La mayoría de las sociedades tradicionales descansan demasiado en la aportación de las mujeres como para enfatizar la pasividad femenina, y requieren demasiada cooperación comunitaria entre los hombres como para enfatizar la independencia y la autosuficiencia masculinas. En segundo lugar, una comprensión de los problemas modernos que hay con los roles de hombres y mujeres no necesariamente lleva a una posición política feminista. Como se dijo al final del último capítulo, es igual de fácil concluir ante estos problemas que la sociedad moderna necesita una completa restauración de los roles tradicionales de hombres y mujeres. Las feministas solamente pueden argumentar desde la evidencia científica hasta su programa político, si equiparan falsamente los problemas modernos con la estructura tradicional de roles de hombres y mujeres, y si aprovechan el poder emotivo de las cuestiones mismas. Los problemas modernos tienen gran fuerza emotiva porque son vividos por la mayoría de las personas en la sociedad actual. Una presentación elaborada de estos problemas puede motivar un deseo de cambio, y los científicos sociales feministas están a la puerta para recomendar fuertemente en qué dirección debe ir este cambio. No obstante, no hay una conexión necesaria entre sus evidencias científicas y sus recomendaciones políticas. El sistema occidental moderno de roles de hombres y mujeres puede ser inadecuado para afrontar los retos de la sociedad tecnológica, pero esto no significa que todos los roles distintivos de hombres y mujeres sean ineficaces, arbitrarios u opresivos.

5. *Términos polémicos.* Los científicos sociales feministas también promueven una posición política empleando técnicas polémicas directas. A menudo presentan datos científicos y las teorías sobre las diferencias de hombres y mujeres de una manera calculada para producir en el lector una respuesta emocional particular. Se esfuerzan por obtener una respuesta que no se daría si presentaran los datos de un modo más neutral y objetivo. Por ejemplo, la siguiente cita está saturada de conceptos llenos de significación emotiva y ética:

> El *estatus secundario* de las mujeres en la sociedad es uno de los verdaderos universales, un hecho pancultural (...) Este escrito está interesado primordialmente en (...) el problema de la *devaluación universal* de las mujeres (...) ¿Qué quiero decir cuando afirmo que en todo lugar, en toda cultura conocida, las mujeres son consideradas en cierta medida *inferiores* a los hombres? Primero que todo, debo enfatizar que estoy hablando de evaluaciones culturales; estoy diciendo que cada cultura, a su propia manera y en sus propios términos, hace esta evaluación (…) Con base en cualquiera de estas consideraciones por separado, o de todas juntas, yo afirmaría con certeza que encontramos a las mujeres subordinadas a los hombres en toda sociedad conocida. La búsqueda de una cultura genuinamente *igualitaria*, por no decir matriarcal, ha demostrado ser infructuosa.[31]

Ortner ha encontrado que las mujeres han tenido un papel social subordinado en todas las culturas, pero, según se ha analizado en otra parte de este libro, ese rol subordinado de ningún modo implica un "estatus secundario", "devaluación", o "inferioridad".[32] Sin embargo, Ortner y otros científicos sociales feministas ven los datos desde una perspectiva política feminista —derivada en parte de una ideología marxista— que ve toda diferenciación permanente de roles sociales como una señal de opresión política.

Entonces, ella emplea conceptos políticos al interpretar los datos. Además, los emplea de tal manera que apela a las emociones del lector. No se limita meramente a estimular o informar.

Científicas sociales feministas como Ortner,a menudo aplican con liberalidad a los roles de hombres y mujeres conceptos como "dominación", "opresión", "represión", "inferioridad" y "sumisión servil". Esta terminología, basada en un modelo de poder político de análisis social, derivado de ideologías políticas modernas, está diseñada para hacer que toda diferencia de rol social parezca repulsiva.

También hay otras técnicas polémicas que son empleadas a menudo en la Ciencia Social Feminista. Una de dichas técnicas es comparar a los proponentes modernos de las teorías biológicas sobre las diferencias entre los sexos, con los darwinistas sociales del siglo diecinueve, con los nazis u otros teóricos racistas biológicos. El siguiente es un ejemplo de esto:

> Mi conclusión es, por lo tanto, que los intentos de usar argumentos biológicos evolucionistas para defender los roles sexuales tradicionales no se justifican. Es interesante reflexionar que los puntos de vista evolucionistas también fueron usados hace más de cien años para argumentar en contra de extender la educación superior a las mujeres. Es irónico, entonces, que las mujeres contemporáneas que se han beneficiado de esta reforma (e.d., Hutt, Stassinopoulos) quieran usar argumentos evolucionistas similares contra nuevas reformas, beneficiosas para su propio sexo.[33]

Otra técnica polémica adicional es aplicarle la expresión "determinista biológico" a cualquier científico social que argumente en pro de una influencia biológica importante, subyacente tras las diferencias de hombres y mujeres. Esto es a menudo injusto, pues el concepto "determinista biológico" implica una creencia unilateral en la determinación biológica de las diferencias sexuales, a exclusión de los factores ambientales. Por ejemplo, Barbara Lloyd critica a Judith Bardwick como si esta fuera una determinista biológica, y aboga por un modelo "interaccionista" que "evite un énfasis exclusivo en los factores o biológicos o sociales.[34] Sin embargo, como se muestra en la siguiente cita, Bardwick no manifiesta ser una "determinista biológica" que se oponga a un modelo "interaccionista":

> Yo creo que las diferencias entre hombres y mujeres se originan interactivamente: en diferencias temperamentales genéticas, en diferencias en el sistema reproductor adulto y en valores vinculados con el sexo, específicos de cada cultura. ¿Cuáles son las bases de las diferencias entre los sexos y cómo se desarrollan? Se desarrollan a partir de las diferencias infantiles en niveles de actividades motoras gruesas y en la sensibilidad a los estímulos (temperamento), de las respuestas parentales que están vinculadas al sexo, de las presiones para identificarse con modelos apropiados del mismo sexo, de las ramificaciones de la fisiología del sistema reproductor maduro, de un concepto internalizado de lo masculino y lo femenino como una fuente de autoevaluación. Esta posición es más complicada que la visión psicoanalítica clásica y que la visión orientada hacia la cultura; pero quizás está más cercana a la verdad.[35]

Al usar expresiones como "determinista biológico" las científicas sociales feministas pueden representar a sus oponentes como extremistas e irrazonables, a la vez que hacen que sus propias posiciones parezcan moderadas y sensatas.[36]

6. *Implicaciones tendenciosas.* Un sexto método usado en la Ciencia Social Feminista para fomentar una visión política es una forma distorsionada de evaluar las implicaciones de la contribución de lo biológico y lo ambiental a las diferencias de hombres y mujeres.[37] En la Ciencia Social Feminista la pregunta es: "¿*Compelen* los factores biológicos a tener un enfoque tradicional de los roles de hombres y mujeres?" Esta es la forma subyacente de la pregunta seguidamente:

> El reconocimiento de diferencias sexuales en la conducta a nivel transcultural no sugiere en sí mismo que tales patrones sean *necesarios* (…) Desde una perspectiva transcultural, y dadas las limitaciones en el conocimiento actual, pocas diferencias sexuales en la conducta social parecen *inevitables*.[38]

Cuando la pregunta se hace de esta manera —¿son las diferencias sexuales inevitables?— la respuesta casi de seguro va a ser que no. De hecho, una vez que la pregunta es formulada de este modo, hay poca necesidad de examinar los datos para llegar a una respuesta. La pregunta solo sirve como una forma de distorsionar las implicaciones verdaderas de los datos: es decir, que hay algo en la dotación biológica de hombres y mujeres que conduce a las diferencias de hombres y mujeres.

La Ciencia Social Feminista se ha convertido en una importante fuerza en la comunidad académica en los años setenta, y promete mantener su influencia en el futuro. Es un tipo de indagación intelectual que está más interesada en la política que en la ciencia. Utiliza la ciencia como un medio para reforzar la crítica feminista de la sociedad y ganar adeptos a la causa. La ciencia social feminista ha tenido un impacto considerable en las ciencias sociales y ha contribuido a que se vuelvan sumamente politizadas.

No toda la ciencia social moderna es Ciencia Social Feminista. No todos los científicos sociales que, además, son feministas —incluso feministas fervientes— son científicos sociales feministas. Hay muchos académicos sobrios y confiables que no moldean su ciencia para que se acomode a su política. La obra de estos académicos apoya los datos y las interpretaciones básicas de los dos últimos capítulos. Los hombres y las mujeres son diferentes de modos muy importantes, y muchas de estas diferencias se basan en la biología humana.

CAPÍTULO DIECIOCHO

El nuevo ambiente social: la sociedad tecnológica

LA VIDA DE la humanidad ha experimentado un cambio radical en los últimos 250 años, un cambio cuyo alcance es tan grande, o más grande, que el paso de la sociedad primitiva a la sociedad tradicional entre algunos pueblos del tercer milenio a.C.[1] Hemos pasado de una sociedad tradicional, o más precisamente, un conjunto de sociedades tradicionales, a una sociedad tecnológica de alcance mundial, que rápidamente se va haciendo universal para la humanidad. Este paso de una sociedad tradicional a una sociedad tecnológica ha revolucionado la vida humana, y uno de los elementos de la vida humana que ha sido alterado radicalmente son las relaciones sociales. Es difícil, en esta época, evaluar la significación completa de este desarrollo, pues vivimos, aun hoy, en medio de un proceso continuo de rápida transformación tecnológica y social, cuyo resultado final solo se puede predecir tentativamente. Aunque algunos observadores predicen que el proceso de cambio acelerado pronto llegará a detenerse cuando el nuevo orden tecnológico se tope con diversas crisis —p.ej. la escasez de recursos—, el cambio podría continuar probablemente por un tiempo más.[2]

Para entender el papel de los hombres y las mujeres en el mundo contemporáneo, se debe entender la transición a la sociedad tecnológica. En particular, hay que comprender los aspectos de la vida social moderna que han resultado del rápido cambio social producido por el desarrollo tecnológico. Esta comprensión, primero que todo, es un trasfondo necesario para entender la enseñanza bíblica con precisión. En el análisis anterior sobre lo que enseña la Escritura acerca de los roles de hombres y mujeres fue necesario, a menudo, considerar las diferencias entre la estructura social en tiempos bíblicos y la estructura social en la sociedad moderna, incluso para entender el sentido de las palabras en la Escritura. Pero, a fin de entender más completamente la enseñanza bíblica, tenemos que entendernos a nosotros mismos, también, como gente moderna leyendo la Escritura. Los escritores bíblicos tenían sus propias características humanas singulares que los marcaban como miembros de una cultura y una época específicas, pero lo mismo ocurre con todos nosotros. Si queremos evitar el error de suponer que nuestra posición es privilegiada, y que las presuposiciones de nuestra sociedad y cultura son automáticamente autoritativas, debemos entender el contenido y el origen de nuestras presuposiciones. Entonces podemos juzgar cómo estas presuposiciones deberían influenciar nuestra respuesta a la Escritura.

Además de ayudarnos a entender la Escritura, entender el desarrollo del mundo moderno es, en sí mismo, algo que debe ser tomado en consideración a la hora de analizar la construcción de una estructura social cristiana que funcione. Según se mencionó en los capítulos dieciséis y diecisiete, cualquier abordaje adecuado de la estructura social, y por lo tanto, de los roles de hombres y mujeres, debe poder tomar en cuenta tres cuestiones significativas: ¿Cuál es la naturaleza del material humano? ¿Cuál es la sociedad humana

ideal? ¿Cuál es la naturaleza del ambiente social existente? Este capítulo examinará esta tercera cuestión: la naturaleza del ambiente social moderno. Contribuirá de ese modo a un enfoque cristiano acertado de los roles de hombres y mujeres y de la estructura social en general en el mundo moderno. El enfoque final de los roles de hombres y mujeres propuesto en este libro no va a ser determinado exclusivamente por las presiones y exigencias del ambiente social. El ideal de sociedad humana, y la naturaleza del material humano, deben contribuir también con el enfoque final. Sin embargo, para vivir con un patrón de roles de hombres y mujeres de alguna clase, debemos vivirlo dentro de nuestro ambiente presente, y para la mayoría de los seres humanos de hoy, este ambiente está moldeado por el desarrollo de la sociedad tecnológica. Por lo tanto es necesario examinar el desarrollo y la estructura de la sociedad tecnológica.

Sociedades tecnológicas y tradicionales

En el siglo dieciocho hubo un cambio de gran importancia en la civilización occidental europea, comenzando en Inglaterra. Peter Laslett, un historiador británico, caracteriza el cambio con estas palabras:

> …el contraste general entre la sociedad inglesa del siglo diecisiete y la del siglo veinte es el que ahora nos parece considerablemente más importante que cualquier otro que se conozca en la historia inglesa. Si, aplicando ingenio histórico, este contraste pudiera ser insertado en un conjunto particular de acontecimientos, no puede haber duda alguna de que hubiera sido llamado una revolución, *la* revolución, de hecho.[3]

Esta "revolución" gira en torno al surgimiento de la industrialización y del comienzo de lo que se conoce ahora como desarrollo tecnológico. Sin embargo, este cambio se extiende más allá del sector industrial de la sociedad. Laslett llama a este cambio "revolución", porque efectuó una transformación radical de la forma en que los seres humanos enfocan la totalidad de la vida. No es tarea fácil definir y describir con exactitud este cambio. Como lo señala Laslett, ningún "conjunto particular de acontecimientos" fácilmente aislados conforman la "revolución" tecnológica. Sin embargo, incluso el estudiante más informal de la historia puede percibir un gran cambio que comienza a finales del siglo dieciocho, se acelera y extiende más en el siglo diecinueve, y sigue en proceso de transformar totalmente la vida humana en el siglo veinte. Es demasiado pronto para describir los resultados exactos de este cambio, si continuara hasta alcanzar su forma más completa, pero claramente ha inaugurado una nueva etapa de la historia humana entre los pueblos del mundo. El interés en este capítulo es entender cómo este cambio produce una vida diferente de la de las sociedades tradicionales, y cómo afecta las relaciones sociales, especialmente en la familia.[4]

Para nuestros propósitos, los grupos sociales humanos pueden dividirse en tres tipos principales: (1) la sociedad primitiva[5] (la cual es totalmente prehistórica salvo en la medida en que es descrita por "hombres históricos" que hacen contacto con culturas primitivas contemporáneas); (2) la sociedad tradicional (el tipo de sociedad en que se escribió el Nuevo Testamento y que prevaleció en Europa Occidental hasta el siglo

dieciocho); y (3) la sociedad tecnológica. Este capítulo se interesa en la diferencia entre "sociedad tradicional" y "sociedad tecnológica". Entender esta diferencia permitirá clarificar las cualidades únicas y extraordinarias de esta sociedad tecnológica moderna que nosotros tan fácilmente damos por supuestas. La diferencia entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica es importante, además, porque es precisamente la diferencia fundamental entre el mundo del Nuevo Testamento y el mundo en el que ahora vivimos.

Al hacer un contraste entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica, hay que estar consciente de la diversidad que existe tanto entre las sociedades tradicionales como entre las tecnológicas.[6] La expresión "sociedad tradicional" se refiere a un amplio espectro de sociedades con muchos y variados arreglos sociales.[7] La sociedad judía en Palestina, en el siglo primero d.C., difiere en muchos aspectos de la sociedad de la Roma imperial en el mismo siglo, de Europa Occidental en el siglo catorce, y todas ellas difieren mucho de la sociedad de la dinastía Tang, en China, en el siglo octavo. Pueden observarse diferencias significativas en la forma de las instituciones políticas, los arreglos económicos, la estratificación social y la vida familiar. Aunque hay buena razón para agrupar a estas sociedades en conjunto, realmente muestran un alto grado de diversidad.

Reconocer la diversidad puede ser de mucha ayuda, porque mucha gente, de manera inexacta, describe a la sociedad tecnológica contrastándola exclusivamente con el tipo de sociedad occidental europea que la precedió inmediatamente en los siglos diecisiete y dieciocho. Dicho contraste puede ser engañoso, pues la sociedad occidental en ese momento tenía sus elementos idiosincráticos, y no era completamente típica de la mayoría de las sociedades tradicionales. Primeramente, esta sociedad contenía muchos remanentes de la Europa Occidental medieval, como los remanentes del sistema feudal. En segundo lugar, Europa Occidental, en los siglos diecisiete y dieciocho (y quizás antes), también incluía características que pueden ser consideradas desarrollos anticipados de la sociedad tecnológica, tales como el desarrollo del sistema capitalista y el surgimiento de un sistema escolar especial para educar, como mínimo, a jóvenes de la clase acaudalada.[9] En otras palabras, esta sociedad particular no es siempre representativa de la mayoría de las sociedades tradicionales.

La variedad que existe entre sociedades tradicionales, de hecho, dificulta la comparación entre la sociedad tecnológica y la sociedad tradicional. Esta comparación se complica más por la evolución de la sociedad tecnológica.[10] En sus etapas iniciales, la sociedad tecnológica se veía muy diferente a su forma más reciente. Un desarrollo gradual, pero cada vez más acelerado, de la tecnología se extendió a lo largo de los últimos doscientos años. Al principio, este desarrollo tecnológico involucró principalmente cambios mecánicos, como la utilización de nuevas formas de energía en los motores de vapor y de combustión interna. Ahora este desarrollo es predominantemente *tecnetrónico*[*], como lo ejemplifica el notable avance de las ciencias computacionales. En correspondencia con estos cambios tecnológicos, los desarrollos socioeconómicos se dieron al principio en los niveles más básicos de producción industrial, pero ahora, por lo menos en las naciones más "desarrolladas", tienen lugar en

[*] Es decir, caracterizado por adelantos en la tecnología, la electrónica y las comunicaciones, que provocan correspondientes cambios culturales. Usamos "tecnetrónico" como una adaptación del inglés *technetronic*, que no tiene un concepto correspondiente en español. [Nota del Traductor].

el sector humano organizacional (desarrollo gerencial) y en la aplicación de la tecnología al cambio en los seres humanos (entrenamiento y métodos de formación de opinión). Una manifestación de esta evolución ha sido el cambio de una población predominantemente agraria a una población predominantemente proletaria o de "cuello azul", y luego a una población involucrada predominantemente en ocupaciones de servicios (tales como secretarias, vendedores, personal de oficinas, trabajadores sociales y maestros). En sus primeras etapas el cambio tecnológico se veía principalmente en términos de la máquina y la industrialización. Ahora, la computadora ha reemplazado a la máquina como símbolo de la sociedad moderna, y el poder de la tecnología para transformar la vida humana es mucho más evidente.

El contraste entre la sociedad tecnológica y la tradicional se complica, además, por la existencia simultánea de tres tipos de sociedad —primitiva, tradicional y tecnológica— en el mundo del siglo veinte. Sería un error ver el mundo moderno como una colección de sociedades uniformemente tecnologizadas. Sin embargo, la predominancia de la sociedad tecnológica en el siglo veinte se hace evidente por la rapidez con que las sociedades tradicionales y primitivas van siendo absorbidas dentro del proceso de avance tecnológico global y del consiguiente cambio social.[11] Todavía existen sociedades tradicionales, pero inevitablemente experimentan el impacto de la vecindad de la sociedad tecnológica, y comienzan a mostrar señales de cambio. Es entonces posible pasar por un campamento de beduinos en un desierto del Medio Oriente y encontrar antenas de televisión elevadas por encima de sus tiendas. Mucha gente en áreas rurales de África, Asia y América Latina todavía sigue un patrón de vida social predominantemente tradicional, pero estas áreas rurales rodean a centros urbanos tecnologizados que están en proceso de transformar la naturaleza de la vida rural. Incluso las naciones de Norteamérica y Europa, que son algunas de las naciones más avanzadas tecnológicamente en el mundo moderno, incluyen todavía remanentes de la sociedad tradicional, en particular entre agrupaciones rurales y subculturas étnicas. Sin embargo, estos remanentes están disolviéndose rápidamente. El mundo actualmente contiene muchos tipos de sociedades, pero la fuerza dominante es la sociedad tecnológica. Las tendencias en todas las sociedades van en la misma dirección: hacia un patrón de vida tecnológico.

Con todo y los posibles refinamientos para describir el contraste entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica, este sigue siendo el contraste básico más importante para obtener una perspectiva general de la historia humana reciente, y de la diferencia entre nuestra vida y la vida de la gente en tiempos bíblicos. Lo que ahora domina la vida humana es un enfoque característicamente nuevo. Entender los principios básicos de este nuevo enfoque y cómo estos transforman las estructuras sociales proveerá una perspectiva muy útil para entender los roles sociales en el mundo moderno y los roles de hombres y mujeres en particular.

Principios funcionales y relacionales de la estructura social

Cuando una sociedad humana pasa de ser tradicional a ser una sociedad tecnológica, hay un principio básico que cambia en la organización de la estructura social. La organización se muda, de un patrón social en el que las relaciones son la consideración

más fundamental, a un patrón social en el que la consecución funcional de metas es la consideración más fundamental. Se da un cambio sistémico general en la estructura de la sociedad humana, y este cambio conforma todo en la vida humana. Puesto que el cambio es sistémico, muchos elementos cambian de un modo subordinado. La familia pasa de ser consanguínea a ser conyugal. El gobierno pasa de ser personal a ser burocrático. La unidad fundamental de la sociedad deja de ser la familia, y en cambio llega a ser el individuo. El cuidado de las necesidades sociales pasa del dominio de las relaciones personales estables al dominio de las instituciones especializadas de bienestar social. Las consideraciones de eficiencia reemplazan a las consideraciones de estatus y honor. La tradición como una fuente de autoridad cede al racionalismo utilitario como una fuente de autoridad. Cada uno de estos factores es más o menos independiente de los demás, pero hay una interacción mutua entre ellos. De ahí que hay dos sistemas de interrelación humana, cada uno conformado por un principio básico diferente. Es útil comenzar un estudio de la diferencia entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica examinando la diferencia entre un principio relacional y un principio funcional de estructura social. Entonces será posible ver cómo un cambio de un principio al otro implica un cambio profundo en la estructuración de la sociedad.[12]

Cuando un grupo de seres humanos está muy interesado en completar una tarea, tiende a organizar sus actividades e interrelaciones conforme a un principio funcional. Se puede hablar de un enfoque funcional de las actividades y las interrelaciones humanas, cuando el grupo configura sus interacciones de forma sistemática para maximizar la producción o alcanzar otras metas.[13] El enfoque funcional es el más dominante en una situación en la que el trabajo se lleva a cabo en un tiempo y un sitio diferentes de "donde se vive", es decir, cuando el lugar de trabajo, tal como una oficina o fábrica, está separado del hogar. Cuando el principio funcional es aplicado por completo a una labor, entonces los trabajadores pasarán un período determinado de tiempo en el lugar de trabajo con el propósito de desempeñar las tareas correspondientes. El tiempo que se pasa en el lugar de trabajo se dedica primordialmente a realizar estas tareas, y se excluyen del área laboral todos aquellos que no van a contribuir mediblemente a la ejecución de las mismas. Lo más deseable es lo que contribuye a lograr la tarea con el menor gasto posible de tiempo y esfuerzo. El principal criterio organizador de las actividades en la situación funcional es la eficiencia por tarea. El principio funcional es entonces un principio de trabajo orientado sobre todo a la producción, al alcance de metas y al desempeño eficiente de tareas.

Este criterio de eficiencia por tarea no es universal entre los seres humanos. Quienes están acostumbrados a la eficiencia funcional de la oficina o la fábrica moderna pueden "volverse locos" cuando visitan otra cultura en donde el trabajo no es segregado de la "vida" en ambientes especiales dominados por el enfoque funcional. Pueden frustrarse y confundirse cuando se dan cuenta de que un funcionario público estará muy dispuesto a pasar horas conversando con un amigo que se aparece por su oficina, o cuando se encuentran en una situación política donde se da gran valor a las ceremonias, lo que trae como consecuencia que a menudo las ceremonias reemplazan a las tareas funcionales de gobierno, en lugar de estar separadas lo más posible de ellas. Lo que esos visitantes se encuentran es un principio de estructura social que difiere del principio funcional.

La alternativa al principio funcional de estructura social es el principio relacional.[14] Este ha sido el principio predominante que configura la organización social de la mayoría

de las culturas a lo largo de la historia humana. El remanente principal de dichas agrupaciones relacionales en la sociedad tecnológica es la familia, pero, en ocasiones, se encuentran otros remanentes son en poblaciones, vecindarios, comunidades religiosas u otras comunidades intencionales. Las personas se asocian en situaciones relacionales primordialmente con el propósito de vivir juntas, y no principalmente con el fin de completar una tarea o fabricar un producto. Por ejemplo, una familia con frecuencia expresa mucha dedicación a uno de sus miembros que es hostil, que está incapacitado, o que por alguna razón no es capaz de hacer un aporte funcional a la familia. Si se les pide explicar esa lealtad, los miembros de la familia probablemente dirían "es mi padre", "es mi hija" o "es mi hermano". Sus respuestas consistirían en una simple declaración sobre el tipo de relaciones personales que hay entre ellos. Las cuestiones de aporte funcional y de eficiencia en las tareas no son primordiales para determinar la estructura y la vida de la agrupación.

Muchas personas que viven en la sociedad tecnológica creen que la palabra "funcional" es un concepto que hay que recomendar sin reservas. Lo que no es puramente funcional se describe como "ineficiente", "sin propósito" o "desorganizado": en otras palabras, algo que funciona pobremente. Sin embargo, aunque el enfoque relacional no se orienta en primer lugar al trabajo, es inexacto caracterizarlo como "sin propósito" o "ineficiente". En los ambientes relacionales se aplica un criterio diferente de eficiencia. Este criterio mide el "valor relacional" en lugar de la "eficiencia en la tarea". Existe un tipo de intencionalidad en los grupos relacionales, pero esta difiere de la orientación al desempeño de tareas del grupo funcional. La meta primordial en la agrupación relacional es fortalecer las relaciones y a las personas que participan en las relaciones. No se descuidan las consideraciones de desempeño de tareas. Sin embargo, estas son secundarias respecto al interés primordial por la solidaridad en las relaciones personales y por el bienestar de los individuos que toman parte en dichas relaciones.

La gente que vive en una sociedad tecnológica con frecuencia encuentra difícil entender el concepto de "valor relacional". Esta dificultad surge sobre todo por la tendencia funcional a divorciar las actividades cuyo propósito es el logro de metas, de las actividades expresivas. La esfera de las actividades expresivas incluye la expresión estética (p.ej. la música, la danza, la pintura), la expresión emocional (p.ej. el enojo, el afecto, la tristeza) y la expresión ceremonial.[15] Según el enfoque funcional, esta esfera se mantiene separada del ambiente racionalizado del trabajo, ya que las actividades expresivas no contribuyen directamente con las tareas inmediatas. A consecuencia de esto, la preocupación por la utilidad y el propósito no debe interferir con la esfera expresiva. Una persona se enoja, celebra o canta un canción, simplemente con base en la preferencia o el sentimiento. Entre más pura sea la expresión del sentimiento (y sin un propósito utilitario o ni siquiera un propósito social), más genuina o auténtica será. La expresión es un fin en sí mismo y está divorciada de la esfera intencional de intereses productivos o utilitarios.

Esta separación entre actividades orientadas a metas y actividades expresivas no ocurre en una situación relacional. El ambiente relacional de trabajo provee espacio para actividades expresivas, tales como costumbres de respeto o afecto; por ejemplo, entre los miembros de una familia que preparan una comida. También hay una dimensión intencional en las actividades expresivas. Estas no son guiadas simplemente por la emoción o la preferencia. Las actividades que muestran afecto o respeto, adoración,

ceremonia y celebración, expresan aspectos de una relación personal cuando se llevan a cabo en un grupo relacional, y a menudo se hacen sobre la base de principios entendidos objetivamente. No son principalmente modos de expresar emociones, aunque puede ser que intervengan las emociones. La esfera intencional o propositiva, dirigida a metas, se integra así con la esfera expresiva dentro del contexto de relaciones personales estables. Esta integración aclara el significado de la expresión "valor relacional". Una actividad tiene alto valor relacional cuando expresa, establece o fortalece una relación, aunque la actividad pueda no ser productiva o utilitaria.

Hay varias otras diferencias importantes entre los grupos estructurados conforme a principios funcionales y relacionales. En primer lugar, los grupos funcionales tienden a caracterizarse por ciertos tipos de impersonalidad cuando son contrastados con grupos relacionales. Las situaciones funcionales normalmente están estructuradas de una manera que las hace independientes de las personas en particular. Este tipo de impersonalidad en las agrupaciones funcionales se describe en ocasiones como el elemento "institucional" o "burocrático" de la agrupación.[16] Se crea una organización (una fábrica o una corporación o un gobierno) equipada con personas, pero las personas son sustituibles. Todos asumen posiciones con base en su capacidad para la tarea. Las posiciones tienen responsabilidades y funciones establecidas, definidas conforme a ciertas reglas de estructura administrativa. Los procedimientos con los que opera el grupo están formalizados, es decir, son fijos y oficiales. Toda la gente en la organización podría morir simultáneamente y ser reemplazada por gente con las mismas capacidades, y si quedaran registros adecuados, la organización podría continuar en el futuro igual que en el pasado. La organización, entonces, es independiente del grupo particular de personas que trabajan y viven en ella.

Un grupo relacional opera según un principio diferente. El trabajo y la vida del grupo depende en una mayor medida de las personas particulares dentro del grupo. El padre de una familia no es reemplazable. Si muere, otro hombre puede casarse con su viuda y cuidar de sus hijos, pero no sería considerado fácilmente más que solo "como un padre" para los niños. Un taller familiar se le dejará a un hijo, incluso si no es especialmente competente, en lugar de dársele a alguien que aprueba un examen. Un negocio así también puede serle dado a un aprendiz, pero el aprendiz lo heredaría por su relación personal con el maestro. Lo que cuenta es la relación personal y no el hecho de que él es el artesano más hábil que hay en el pueblo. En un Estado tradicional, la identidad personal del gobernante es central, y la autoridad de actuar se deriva de una relación personal con él. El gobierno es ejercido por los servidores o amigos del gobernante; sus cargos a menudo son establecidos para lidiar con una situación particular, y pueden ser cambiados a voluntad por el gobernante sin la aprobación de un cuerpo administrativo o legislativo organizado funcionalmente. Esto contrasta con un Estado racionalizado o burocrático, en el cual, aunque un gobernante puede tener su propio equipo personal, el gobierno como un todo está estructurado conforme a posiciones definidas de modo funcional, cada una con su propia área de responsabilidad, autoridad competente y reglas de operación, y en el que muchos de los que ocupan puestos continúan en ellos aun después de que el período del actual jefe de Estado ha concluido.

Un grupo funcional es impersonal también, en el sentido de que solo tiende a tomar en cuenta a las personas en la medida en que contribuyen a realizar una tarea.[18] Un enfoque funcional tiende a deshacerse de todos los factores, excepto los estrictamente

funcionales, y por lo tanto a eliminar todas las consideraciones personales que no sean relevantes de alguna manera a la realización eficiente de la tarea. Cada individuo trabaja según la descripción y los procedimientos de la tarea (ya sean especificados explícitamente o entendidos implícitamente) y, en lo que concierne a la organización, las características del individuo son irrelevantes salvo en la medida en que fortalecen o debilitan su capacidad para desempeñar la labor.[19] El principio funcional conduce así a la marcada distinción entre actividades propositivas y dirigidas a metas, y actividades expresivas. La vida familiar, los intereses personales y los sentimientos no tienen lugar en el ambiente funcional dirigido a metas. La consecuencia de este tipo de impersonalidad es la tendencia a separar la "vida privada" de la "vida pública".[20] La vida privada transcurre lejos del ambiente impersonal y funcional del trabajo, y es el lugar en donde las actividades afectivas y expresivas son aceptables en sí mismas y en donde la vida familiar puede ser vivida.

Un principio relacional de estructura social, por otro lado, lleva a la integración de las consideraciones personales y las consideraciones de tareas, con predominio de las consideraciones personales. Las relaciones personales determinan cómo actúa el grupo en su conjunto. El hijo puede ser más competente que su padre para manejar el negocio familiar, pero no por eso llegará a convertirse en el jefe de su padre. La naturaleza de su relación personal antecede en importancia a las consideraciones de estricta competencia en la tarea. Tampoco hay algo así como una esfera privada. La vida entera de cada miembro del grupo es de interés para cada uno de los demás miembros. Un padre se preocupa por el desempeño de su hijo en la escuela o el trabajo, pero también se preocupa por los intereses personales, deseos y relaciones de su hijo. Entonces, los grupos relacionales toman en cuenta e incluso se sustentan en consideraciones personales, sin descuidar totalmente la ejecución de tareas.

Otra diferencia importante entre grupos funcionales y relacionales es que los grupos funcionales tienden hacia la especialización y la estandarización, mientras que la vida en una agrupación relacional es más holística y variada.[21] Las tareas y los roles que un individuo desempeña en grupos funcionales tienden a ser altamente especializadas. No solo está la vida económica especializada según la ocupación, sino que también, dentro de cada actividad, hay una tendencia a especializarse cada vez más. La forma extrema de especialización se encuentra en la línea de ensamblaje, donde cada obrero realiza una sola operación. La especialización gubernamental lleva a la creación de una multitud de departamentos, diseñados para desempeñar actividades de gobierno cada vez más circunscritas y especializadas. Al mismo tiempo, un principio funcional conduce a una mayor estandarización.[22] Se crea una tendencia a hacer que todo sea uniforme, para que pueda ser intercambiable. Los mismos empleos se desarrollan con las mismas especificaciones. Se usan los mismos métodos. Las herramientas, los repuestos y los equipos llegan a ser uniformes. Además, esta estandarización se lleva a cabo no solo en un área geográfica sino en toda una amplia región.

Un resultado de este proceso dual de especialización y estandarización es que se considera a las personas sobre todo como poseedores de destrezas aprendidas. El interés primario que un grupo funcional manifiesta por un ser humano se centra en la aptitud de ese ser humano para desempeñar eficazmente una tarea, e.d., la pericia o capacidad de esa persona. Más aún, la agrupación funcional está interesada únicamente en los individuos que poseen destrezas.[23] Las unidades relacionales corporativas traen complicaciones

innecesarias. Una oficina de servicio civil o una fábrica no puede tratar con una familia como unidad. Las familias no tienen permitido ocupar posiciones, solo los individuos que poseen las destrezas requeridas.

La vida en las agrupaciones relacionales se desarrolla de una manera más holística y variada. Un solo hombre es padre/granjero/guerrero/constructor/juez. Un gobernante realiza todas las funciones de gobierno. Puede actuar así como parte de un colegio (un consejo) o con subordinados que gobiernan áreas geográficas más pequeñas en su nombre, pero normalmente desempeñará todas las funciones de gobierno. El principio relacional también permite más variedad de una agrupación a otra. Por ejemplo, en la Edad Media había un alto grado de variación local en cuanto a herramientas, repuestos, equipo, empleos y métodos. Como resultado de este enfoque variado y holístico, las personas no son consideradas primariamente ya sea como individuos o poseedores de una destreza especializada, sino como miembros de agrupaciones corporativas particulares. Un hombre no es visto sobre todo como John el abogado o ingeniero, sino como John el hijo de Will de Bridlington, en Inglaterra.

Por último, las agrupaciones funcionales y relacionales difieren entre sí por la forma en que enfocan el cambio. Los grupos funcionales tienden a premiar la innovación y la flexibilidad, mientras que los grupos relacionales valoran la estabilidad.[24] M. F. Nimkoff describe este contraste vívidamente:

> Un factor importante aquí es que la producción económica, siendo que se basa en la ciencia, está sujeta al proceso de racionalización, y la familia no. Si es que la ciencia tiene un lema, es este: siempre hay una manera mejor. Se promueve la obsolescencia y la innovación. Pero la familia, como la religión, está diseñada para proveer estabilidad a la vida social. Puede que estemos interesados en un nuevo modelo de carro cada año que pasa, pero no en un nuevo modelo de vida familiar.[25]

Si algo se puede hacer de mejor manera, la dinámica del principio funcional es cambiar para hacerlo mejor, por lo menos si el costo no es demasiado grande. Este principio se expresa de modo prominente en la sociedad tecnológica moderna, que expone a todos sus miembros a una constante experiencia de cambio. Por otra parte, un principio relacional tiende más hacia la estabilidad. Las relaciones familiares se consideran permanentes. Nadie se puede divorciar de sus hijos, y el divorcio en un matrimonio es desafortunado y no es lo ideal. La amistad, la cercanía y otros vínculos entre las personas se hacen más fuertes con el paso del tiempo. Además, los grupos relacionales valoran la permanencia en una relación personal. Cuando los miembros de la familia, o amigos cercanos, acomodan sus valores o alteran sus patrones de respuesta regularmente, el grupo social se debilita. Siempre son bienvenidos los cambios que todos ven como mejoramientos en la conducta de alguien, pero otro tipo de cambios constantes debilitan las relaciones personales e incluso las destruyen. Un grupo relacional, entonces, tiende mucho más a la estabilidad que una agrupación funcional.

El contraste entre agrupaciones funcionales y relacionales puede trazarse de un modo demasiado fuerte. Los principios funcionales y relacionales son, de hecho, "tipos puros", que nunca son completamente incorporados en un solo grupo.[26] Por ejemplo, las familias o las amistades a menudo emplean un enfoque funcional. En realidad, los seres humanos asumen este enfoque, hasta cierto punto, cuando están trabajando juntos. Un principio

funcional puede ser aplicado a áreas específicas dentro de una agrupación que es predominantemente relacional. El paso desde la sociedad judía en Palestina hacia la comunidad cristiana, que fue analizado anteriormente, significó un movimiento desde una situación social en la que muchas posiciones de liderazgo estaban determinadas por nacimiento (excepto las que ocupaban los escribas-rabinos), a una situación en la que los ancianos eran todos escogidos para ocupar posiciones con base en la aptitud. Como pastor de una comunidad de personas, un anciano servía de un modo mucho más relacional que un gerente de una fábrica moderna, pero se había introducido un elemento funcional. Han existido diversos elementos institucionales y burocráticos en comunidades y agrupaciones que son predominantemente relacionales.

El principio relacional también se introduce constantemente en el mundo moderno del trabajo. Así como el principio funcional surge de alguna manera siempre que se reúnen seres humanos, así el principio relacional surge dondequiera que los seres humanos trabajan.* Las amistades, la atracción sexual y el acomodo a preferencias, sentimientos y necesidades, todo esto sale a la superficie en el mundo racionalizado del trabajo, aun cuando las exigencias de la eficiencia del desempeño lo restringirían a la esfera privada. Con toda probabilidad, ninguna agrupación humana puede jamás ser totalmente racionalizada. No obstante, aunque los principios funcional y relacional existen solo como tipos puros, sigue siendo cierto que todas las agrupaciones humanas se forman primariamente por uno o el otro. Cada principio tiene una lógica propia, y cada uno produce diferentes resultados cuando se aplica en estructuras sociales particulares. Hay que entender la diferencia entre un principio funcional y uno relacional para poder comprender con precisión la naturaleza de la sociedad tecnológica moderna.

La estructura social en la sociedad tecnológica

La civilización occidental europea comenzó a pasar por un cambio significativo en el siglo dieciocho, que condujo al desarrollo de lo que ahora se llama en ocasiones la "sociedad tecnológica".[27] Se comenzó a formar un nuevo tipo de sociedad, basada en nuevos principios de estructura social. La expresión "sociedad tecnológica" indica la importancia del papel que desempeñó el cambio tecnológico en la configuración de esta nueva forma de sociedad. Sin embargo, el desarrollo tecnológico no fue el único factor importante involucrado en este proceso de cambio social.[28] Hubo factores económicos y sociales que jugaron un papel importante, con el crecimiento de la población, la actividad económica y la urbanización, y con la disrupción de los patrones sociales tradicionales, causada por la nueva forma de vida económica y por la rápida expansión de las ciudades y el proletariado. Los factores ideológicos también desempeñaron un papel significativo,

* El autor venía exponiendo que en agrupaciones relacionales siempre surgen casos del principio funcional y, viceversa, en grupos funcionales surgen casos del principio relacional. Por el contrario, el original de la obra en inglés, pasa por alto dicho punto importante al decir, y aquí traducimos: "Así como el principio *funcional* surge de alguna manera siempre que los seres humanos *trabajan*, así el principio *relacional* surge siempre que los seres humanos se *reúnen*" (énfasis nuestro). Esto es una reiteración sin sentido dentro del contexto, y lleva a confusión. Por eso, hemos hecho un ajuste editorial que siga y apoye el curso de la exposición y el punto del autor. [Nota del Traductor].

con la creciente influencia del pensamiento de la Ilustración en la sociedad, y la decreciente influencia de las creencias, valores y orden cristianos. No obstante, este nuevo orden social ha sido lo suficientemente moldeado por las exigencias de la tecnología moderna, como para que la expresión "sociedad tecnológica" haya llegado a ser una calificación aceptable para la nueva sociedad.

Una característica central de la sociedad tecnológica es la forma en que el principio funcional domina los arreglos sociales. En la sociedad tradicional, las consideraciones relacionales eran dominantes en la conformación de la estructura social. La mayoría de la gente moderna se sorprendería de lo poco que se adoptaba un principio funcional como forma de estructurar a los diversos grupos en la sociedad tradicional. Estamos tan completamente acostumbrados a la idea de que la gente trabaja en un lugar diferente al de donde vive, que tendemos a proyectar este modelo moderno en nuestra concepción del pasado. Sin embargo, en las sociedades del pasado, la mayoría de la gente trabajaba en el hogar: en una granja familiar, en el taller artesanal, o en un taller o almacén añadido a la casa del artesano o del mercader. Más aún, las consideraciones funcionales y las consideraciones familiares y personales estaban mucho más integradas de lo que están hoy en día. La gente normalmente trabajaba con miembros de su familia, o con miembros de otras familias en un papel de sirvientes o aprendices, y las relaciones conformaban el modo en que se ejecutaba el trabajo. El principio funcional jugaba un papel más dominante en algunos ambientes: en los ejércitos profesionales como el ejército romano, en ciertas situaciones de servicio civil donde se desarrollaron métodos burocráticos (incluyendo algunas situaciones de "servicio civil" eclesiástico), y en ciertas situaciones económicas.[29] Sin embargo, antes del siglo dieciocho, era raro que un grupo de seres humanos en cualquier ambiente organizara sistemáticamente todas sus actividades e interrelaciones, a fin de maximizar su eficiencia para completar ciertas tareas. En el siglo dieciocho, este principio funcional comenzó a ser ampliamente aplicado a ciertas empresas económicas con el desarrollo del sistema fabril de producción. Con el paso del tiempo, la dominancia del principio funcional se extendió a otras áreas de la vida. El interés aquí es, principalmente, en su impacto en las relaciones sociales y en las diferencias entre las relaciones sociales del antiguo orden y del nuevo.

Patrón de vida básico

En la sociedad tecnológica, las relaciones sociales se ven profundamente transformadas. A medida que se expande el mundo de interacciones que siguen un principio funcional, y que dominan nuevos sectores de la sociedad, cambia la forma general de la vida de la gente. Hay un patrón de vida que se "amolda" al desarrollo de la tecnología, un patrón en el que el contorno de la vida de una persona provee el menor obstáculo para que esta encuentre un lugar en la actividad socioeconómica que caracteriza a la sociedad tecnológica.[30] Algo central en este patrón es el establecimiento del individuo y del colectivo de masas como las principales unidades de la sociedad.[31]

El individuo y el colectivo de masas. La unidad primaria en la sociedad tradicional era el grupo, no el individuo. Los individuos funcionaban como parte de grupos, de manera tal que sus vidas eran determinadas principalmente por la vida del grupo antes que por su propia dirección individual. La gente pasaba más tiempo junta en grupos, tanto

físicamente (menos hogares tenían cuartos privados) como socialmente. Los individuos en la sociedad tradicional eran más conscientes que nosotros de pertenecer a ciertos grupos, y de identificarse a sí mismos según su papel en esos grupos. El grupo primario era la familia, pero no simplemente la familia nuclear. La familia en la sociedad tradicional incluía una agrupación mayor de parentesco, aunque no todos en el grupo habitaban necesariamente en una sola residencia. Además, estaba el grupo social más extenso de la villa o el barrio de la ciudad, o del gremio o la asociación artesanal.[32]

En la sociedad tecnológica el individuo está disociado de las relaciones de su grupo a fin de poder funcionar según la capacidad que posee o la labor que desempeña. Idealmente, los compromisos con la familia no juegan ningún papel en un ambiente moderno de trabajo, como una fábrica o una oficina. Los gremios y otras corporaciones profesionales o religiosas son ineficientes y tienen que ser eliminados, porque operan como cuerpos sociales y fraternidades en lugar de simplemente como grupos funcionales.[33] La dinámica de la sociedad tecnológica socava las agrupaciones de la sociedad tradicional que constituyen sus unidades estructurales fundamentales y proveen a la gente una vida comunitaria y un sentido de pertenencia e identidad comunitaria. Estos grupos quedan privados de su protección legal y, o son reducidos en importancia si son indispensables (como lo fue la familia conyugal), o eliminados (como lo fueron la mayoría de los gremios y corporaciones), o sustituidos por agrupaciones funcionales y relacionales más claramente separadas (mientras que sociedades profesionales "funcionales", y clubes "relacionales", sustituyen a las antiguas corporaciones que integraban lo relacional y lo funcional). Esto libera a los individuos para moverse y actuar independientemente de otros individuos. La gente se hace más móvil. Pueden tomar un empleo, invertir dinero y cambiar de residencia, sin necesitar el acuerdo de nadie más (aparte de los miembros de la familia inmediata). Pueden encajar dentro del sistema tecnológico según sus aptitudes y la necesidad del sistema. En otras palabras, los individuos pueden insertarse en el sistema de una forma solo determinada por criterios funcionales y no por relaciones personales o criterios comunitarios.

A medida que el individuo sustituye a la agrupación relacional como unidad básica de la sociedad, el colectivo de masas se desarrolla, asimismo, como principal cuerpo corporativo.[34] La sociedad, cada vez más, va dejando de ser un conjunto estructurado de agrupaciones interrelacionadas, cada una con sus propios derechos y responsabilidades. En lugar de eso se convierte más y más en un agregado masivo de individuos. Históricamente, el concepto de Estado absoluto, y el incremento real en la autoridad del Estado, coadyuvaron en este proceso. Un paso adicional muy importante se dio en el continente europeo comenzando con la Revolución Francesa: muchos grupos dentro de la sociedad perdieron sus derechos. Los derechos locales, los derechos gremiales, los derechos de las universidades y los derechos eclesiásticos fueron, con frecuencia, removidos, o si no, conferidos a estos grupos por consentimiento del Estado. El concepto de los derechos del hombre (e.d., del individuo), y su concepto correlativo de autoridad del Estado, sustituyó a la visión de la sociedad como una red de cuerpos semiindependientes e interrelacionados, cada uno con sus propios derechos tradicionalmente garantizados. Jacques Ellul describe de modo más completo este giro de la sociedad que se llevó a cabo en Francia en la época de la Revolución Francesa:

> La estructura misma de la sociedad —basada en grupos naturales— era también un obstáculo (para el desarrollo de la sociedad tecnológica). Las familias estaban estrechamente organizadas. Los gremios y los grupos formados por intereses colectivos (por ejemplo la universidad, el Parlamento, las confraternidades y los hospitales) eran singulares e independientes. El individuo encontraba medios de subsistencia, apoyo, seguridad y satisfacciones intelectuales y morales en colectividades que eran lo suficientemente fuertes como para responder a todas sus necesidades, y lo suficientemente limitadas como para no hacerlo sentir ahogado o perdido… Estos obstáculos desaparecieron en tiempos de la Revolucion Francesa, en 1789 (…) se desencadenó una campaña sistemática contra todos los grupos naturales, bajo el pretexto de una defensa de los derechos del individuo; por ejemplo, los gremios, las comunas y el federalismo fueron atacados, este último por los girondinos. Hubo movimientos contra las órdenes religiosas y contra los privilegios del Parlamento, las universidades y las órdenes hospitalarias. No debía existir libertad de grupos, solo del individuo. Asimismo, había una lucha para socavar a la familia. La legislación revolucionaria promovía su desintegración; ya había sido sacudida por la filosofía y los fervores del siglo dieciocho. Las leyes revolucionarias que regían el divorcio, la herencia y la autoridad paterna fueron desastrosas para el núcleo familiar, a beneficio del individuo. Y estos efectos fueron permanentes, a pesar de obstáculos pasajeros. La sociedad ya estaba atomizada y se atomizaría más y más. El individuo siguió siendo la única unidad sociológica,,, Para el individuo en una sociedad atomizada, solo quedaba el Estado.[35] [36]

Así fue como la Revolución Francesa dio un ímpetu considerable al movimiento hacia el colectivo de masas. Esta colectivización solo ha sido implementada plena y uniformemente en ciertos Estados comunistas o fascistas. Sin embargo, incluso en las sociedades occidentales, que contienen diversos cuerpos corporativos independientes, como los sindicatos, las principales agrupaciones sociales y políticas no están estructuradas relacionalmente. Más bien, están estructuradas funcionalmente como una banda de individuos que se conjuntan para ejercer el poder de la única manera disponible para ellos en una sociedad colectiva de masas. Esta tendencia hacia la sociedad de masas se hace presente hoy a lo largo y ancho del mundo tecnologizado.

Gobierno y autoridad. El cambio en las unidades básicas de la sociedad tiene varios aspectos significativos. Uno de estos aspectos se manifiesta en el modo en que los grupos son gobernados y se ejerce la autoridad.[37] El gobierno en la sociedad tradicional es predominantemente personal. Está encarnado en un puesto representado por un hombre que es el líder del pueblo. Existe una relación personal entre él y el grupo al cual dirige. Él es una figura en sus vidas, alguien ante quien responden con lealtad personal (o deslealtad y hostilidad personal). Él puede ganar su posición por heredarla o siendo escogido (ya sea por formación o por elección), pero ejerce su liderazgo dentro del contexto de una relación personal.

En contraste con esto, el gobierno en una sociedad tecnológica es más impersonal. Se realiza dentro de una institución de masas, no dentro de un pequeño grupo relacional. Los líderes son funcionarios públicos, y pueden ser sustituidos libremente por otros, siempre y cuando la función se siga cumpliendo. Su papel consiste principalmente en el

establecimiento de la administración y las políticas más que en el liderazgo personal. Esto no significa que no pueden ejercer liderazgo personal o llegar a ser el foco de lealtad personal (u hostilidad). El presidente de Estados Unidos, por ejemplo, a menudo ejerce cierta forma de liderazgo personal, aunque funciona primordialmente como un jefe ejecutivo. Los seres humanos no pueden evitar por completo querer o tener líderes. No obstante, la tendencia a alejarse del gobierno personal es evidente, y el contraste entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica es claro: en la sociedad tecnológica una institución tiende a implementar las funciones de gobierno, mientras que en la sociedad tradicional los líderes asumen un papel gubernativo más personal. El gobierno en la sociedad tecnológica es "el Estado", no el rey o el consejo de ancianos, y el desarrollo histórico de la nación-estado fue uno de los factores principales que prepararon el advenimiento de la sociedad tecnológica.

Conforme cambian las formas de gobierno, cambian las formas de ejercer autoridad o "control social" (un concepto sociológico derivado de los modelos de liderazgo de la sociedad tecnológica).[38] En la sociedad tradicional, un líder depende sobre todo del ejercicio directo de la autoridad personal dentro de una relación personal. En la sociedad tecnológica surge un modo diferente de control social. En lugar de ejercer autoridad directa, los líderes de las instituciones de masas prefieren establecer políticas, trazar regulaciones e influir sobre las opiniones. En síntesis, las instituciones de gobierno regulan y hacen propaganda. La gente en la sociedad tecnológica es muy susceptible a este control porque todos son individuos aislados unos de otros y desconectados de agrupaciones estables que mantengan otros valores con lealtad y los transmitan cuidadosamente.[39] Lo que es más, gran parte de esta clase de control social afecta a la gente en un nivel menos que consciente. La gente suele no darse cuenta de estar siendo controlada, y acepta este control voluntariamente, a la vez que reacciona contra todo lo que parezca un ejercicio directo de autoridad. Por ejemplo, la mayoría de la gente se resiste y se disgusta con los mandatos y las directrices claras, pero se somete inmediatamente a varias formas de control por medio de la formación de opinión. El ejercicio del control social en la sociedad tecnológica puede ser por lo menos tan completo como en la sociedad tradicional, y quizás más.

Cuidado a las personas. El cambio en las unidades básicas de la sociedad se ve reflejado también en el modo en que la sociedad cuida de las necesidades de las personas.[40] En la sociedad tradicional, la educación, la capacitación profesional, el cuidado de la salud y el apoyo financiero se daban todos dentro de una agrupación social relacional. La familia, el gremio, la villa y la iglesia eran los agrupaciones que normalmente atendían estas necesidades. Los hospitales existían en la sociedad tradicional occidental, pero eran solo para enfermedades especiales, y eran administrados y atendidos por órdenes religiosas. Los ancianos eran cuidados dentro de la familia. Estaban los orfanatos, pero también eran establecimientos especiales, administrados y servidos por órdenes religiosas para aquellos que habían perdido su lugar en el conjunto interrelacionado de agrupaciones que constituían la sociedad.

En la sociedad tecnológica, las instituciones de masas son las que predominan en el cuidado de las necesidades humanas personales. La educación, el bienestar social y las comunicaciones se delegan cada vez más a instituciones sociales como hospitales, escuelas, agencias de bienestar social y hogares para adultos mayores. Las necesidades

personales que en el pasado se atendían dentro de una agrupación relacional son atendidas ahora por instituciones públicas funcionales, a cargo de gente contratada y entrenada con ese propósito, y con quienes el individuo bajo su cuidado no tiene ningún lazo personal. El desarrollo de instituciones educativas es de particular importancia. En la sociedad tradicional, los niños eran educados y formados en el transcurso de su vida diaria por sus padres, y por adultos maduros dentro de una agrupación relacional. En la sociedad tecnológica, son segregados de la vida normal de los adultos y entregados a instituciones especiales, en donde se relacionan solo con otros niños (su grupo de iguales) y con educadores profesionales. Así como el gobierno es ejercido por medio de una institución colectiva de masas en lugar de una agrupación relacional, así las necesidades personales son atendidas dentro de un ambiente institucional de masas.

La funcionalización de la sociedad socava así la estructura tradicional de la sociedad. El gobierno y el cuidado a las personas ya no son realizados dentro de un conjunto de agrupaciones relacionales que se interconectan, formando la base de la sociedad. En su lugar, la nueva estructura social tecnológica está basada en individuos movibles e instituciones colectivas masivas que gobiernan el agregado de esos individuos y que cuidan de sus necesidades personales. La estructura general de la sociedad, entonces, experimenta un cambio que tiene tremendas consecuencias para la vida humana.

Valores y relaciones personales

Posiciones adscritas y adquiridas. Junto a los cambios estructurales básicos, ya descritos, la funcionalización de la sociedad también produce cambios concretos en los valores y las relaciones personales. En la sociedad tecnológica se da más valor a las posiciones adquiridas y se devalúan las posiciones derivadas del nacimiento o la herencia.[41] El criterio clave para obtener estatus y respeto es la idoneidad, definida en términos funcionales. El trasfondo familiar y la riqueza heredada ya no califican a una persona para recibir estatus o respeto, salvo en la medida en que estos la sitúen en una posición de poder. Sin embargo, el poder que se ha heredado, y no se ha ganado, usualmente provoca una reacción equívoca de respeto mezclado con resentimiento. Los puestos de padre, madre, hijo o hija no son muy valorados, sino que se dan por descontadas (esto ocurre en menor grado en el caso del padre y la madre, pues criar una familia puede ser visto como un logro). La posición del cristiano, de igual manera, pierde valor, lo mismo que la posición de clérigo, a menos que se interprete en términos funcionales (por ejemplo, como "orientador"). Las distinciones de clase basadas en el nacimiento pierden su importancia (con la excepción frecuente de la raza), y los miembros de la sociedad son categorizados sobre todo según su clase socioeconómica. Las principales categorías de clase alta, media y baja se determinan con base en el empleo y la educación, que constituye el equipamiento para el empleo. La transformación funcional de la sociedad conduce entonces a un aumento en el estatus, el respeto y el valor atribuidos a las posiciones adquiridas, y a una disminución correspondiente del valor dado a las posiciones no adquiridas.

Compromisos. La estructuración funcional de la sociedad tecnológica también afecta la naturaleza y la calidad de las relaciones personales. Se crea un cambio importante en el tipo de compromisos que se hacen dentro de los grupos sociales. La sociedad tecnológica

pone el énfasis en los compromisos parciales, funcionalmente específicos.[42] Los compromisos en la sociedad tradicional tienden a ser pocos, pero abarcan la totalidad de la vida. Por ejemplo, un gremio era una asociación profesional, pero el compromiso de un artesano con el gremio se extendía mucho más allá de lo que la gente hoy en día consideraría los límites de su vida profesional.[43] Este compromiso incluía una obligación hacia el bienestar de los demás miembros, que podían buscar su ayuda en caso de surgir una necesidad. El gremio podía disciplinar y regular su conducta privada. El gremio era una corporación religiosa que daba culto en común, y una corporación fraternal que socializaba en común. En contraste con esto, la mayoría de los compromisos en la sociedad tecnológica están definidos funcionalmente de una manera más específica. La membresía en una asociación profesional moderna implica un compromiso específico, mucho más parcial que la membresía en un gremio. El miembro solo participa de modo limitado: nomalmente está comprometido por una cierta cantidad de tiempo, dinero y quizás trabajo, pero no más que eso. Su vida social y religiosa, así como sus necesidades y conducta personal no son de interés oficial para la asociación, excepto en la medida en que afecten directamente su vida profesional. Aparte de las amistades especiales que se desarrollen entre los miembros, cualquier acto de interés o responsabilidad personal por la vida privada de otro miembro sería recibida con molestia, como una interferencia injustificada. Esta tendencia hacia los compromisos limitados, parciales, funcionalmente específicos, afecta a la mayor parte de las agrupaciones dentro de la sociedad tecnológica, incluyendo la mayoría de los grupos religiosos.

Esferas funcionales y personales separadas. Otro cambio significativo en las relaciones personales ocurre como resultado de la nueva división creada dentro de la sociedad tecnológica entre la esfera funcional y la personal. Según se dijo antes, la sociedad tradicional incorpora actividades y enfoques intencionales, funcionales, dentro de una red más amplia de relaciones personales. Las agrupaciones relacionales en la sociedad tradicional son estables, estructuradas y propositivas, pero, al mismo tiempo, también son personales. Poseen un orden de autoridad, papeles definidos y patrones acostumbrados de relaciones; son estables durante un largo período de tiempo; y abarcan tanto el mundo del trabajo como el mundo de la familia, las preferencias y las emociones. Las relaciones en la sociedad tecnológica, en cambio, tienden a seguir una de dos direcciones. O las relaciones son estructuradas, intencionales y funcionales, como las de un lugar de trabajo, o son informales, expresivas y no intencionales, como las de los grupos de amigos. Hay varias excepciones a esta generalización. Por ejemplo, la familia todavía combina, normalmente, estructura y propósito con expresividad, aunque la tendencia a separar estas esferas está afectando incluso a la vida familiar. Los clubes y los grupos patrocinados y atendidos por adultos pero orientados a los niños, como los grupos de exploradores y los clubes atléticos, también presentan cierta excepción. Tanto en la familia como en las organizaciones juveniles la presencia de niños parece incrementar la exigencia de estructura. No obstante, el rumbo de la sociedad tecnológica va defintivamente hacia una separación de las esferas funcional y "personal" de la vida.

Esta separación es una consecuencia de la disrupción en las agrupaciones sociales estables, y de la reacción a la preponderancia de agrupaciones funcionales en la sociedad tecnológica. La gente en la sociedad tradicional se asocia entre sí primordialmente según relaciones estables, y según los roles y el orden de esas relaciones. Los patrones de

interacción son determinados por grupos relacionales muy duraderos de familia, parentesco, villa, oficio y religiosos. En cambio, en la sociedad tecnológica, la estabilidad de los grupos relacionales se reduce a medida que los compromisos se hacen más delimitados y parciales. Las relaciones de parentesco fuera de la familia nuclear inmediata se vuelven menos estables que en el pasado, mientras que las asociaciones centradas en el trabajo o la residencia se vuelven más temporales, y es menos probable que se caractericen por lazos o compromisos duraderos, como alguna vez lo fueron. Por lo tanto, las relaciones no funcionales que siguen existiendo tienden a formarse según los intereses, la atracción y algunas veces la proximidad del momento, y tienden a caracterizarse por la fluidez, la informalidad, la falta de estructura y la inestabilidad.

La formación de este tipo de relaciones también tiende a aumentar por una reacción popular ante la preponderancia de grupos funcionales en la sociedad tecnológica. La mayoría de la gente tiene cierta reacción contra la impersonalidad y la rigidez estructurada de los grupos funcionales. Aunque aceptan que cierto tipo de orden es necesario en situaciones funcionales para realizar una tarea con eficiencia, desean que su "vida privada" esté libre de ese orden y esos propósitos. El campo personal, entonces, llega a ser la antítesis del campo funcional. En la esfera personal, las emociones, la espontaneidad y las preferencias tienen el control. Las personas hacen amigos por razones de interés mutuo o atracción mutua, y no por razones de ventajas o beneficio mutuos. El amor romántico llega a ser la única base para casarse y mantenerse casados. El matrimonio concertado desaparece en la sociedad tecnológica, y las consideraciones familiares dejan de intervenir en la escogencia de la pareja matrimonial. Para una persona que vive en una sociedad en la que las esferas funcional y personal han sido separadas casi por completo, las consideraciones de beneficio o ventaja mutua en la amistad o la escogencia matrimonial parecen groseras en comparación con la preferencia o la atracción puras.[44]

La expresión misma "relación personal", tal como se usa en la sociedad moderna, revela la extensión del divorcio que hay entre las esferas funcional y personal de la vida. La expresión normalmente se refiere a relaciones humanas que no son predominantemente funcionales, que de hecho son tan diferentes como es posible de las relaciones funcionales. Puesto que la estructura, el orden y el propósito caracterizan a las relaciones funcionales, las relaciones personales deben seguir principios diferentes. Dicha definición de "relación personal" sería menos inteligible para personas que viven en una sociedad tradicional, en donde las relaciones funcionales son mucho menos frecuentes y menos importantes, y en donde las relaciones "impersonales" son casi inexistentes. Casi todas las relaciones en la sociedad tradicional son "personales", en el sentido de que involucran todos los aspectos de la vida de una persona, aunque pocas relaciones en la sociedad tradicional serían personales en el sentido moderno. El uso moderno de la expresión "relación personal" es en sí mismo un reflejo del divorcio entre las esferas funcional y personal de la sociedad tecnológica.

Emociones. Los efectos de este divorcio son especialmente evidentes cuando se examina el lugar que ocupan las emociones en la sociedad tecnológica. La expresión emocional en la sociedad tradicional estaba enteramente integrada en relaciones estables. La gente sentía fuertemente y se expresaba libremente (quizás más libremente que la gente en la sociedad tecnológica), pero sus emociones eran consideradas como solo un elemento en

sus relaciones personales. Las emociones normalmente no eran valoradas por sí mismas, y la guía de lo verdadero en las relaciones personales era la lealtad y no la autenticidad emocional.[45] En la sociedad tecnológica, a medida que se separan las esferas personal y funcional, la emoción se va desmarcando de los propósitos externos y se convierte en un importante criterio independiente de juicio. De hecho, los sentimientos se convierten en la base y el criterio de las relaciones personales. Uno no debe manifestar amor sin sentir amor, ni mostrar respeto sin sentir respeto. Hacer tal cosa sería "inauténtico". Compartir las emociones llega a ser la prueba crucial de una relación profunda. Para quienes viven en una sociedad tecnológica, el enfoque tradicional hacia las emociones se percibe como represivo o desagradable. Sin embargo, no es realmente claro que el enfoque tecnológico sea superior. Por ejemplo, se puede argumentar que los matrimonios por arreglo en la sociedad tradicional pueden tener más éxito que los matrimonios modernos basados en el amor romántico.[46]

Aunque es exacto decir que la sociedad tecnológica tiende a segregar la emoción de la funcionalidad, hay que hacer una salvedad. La sociedad tecnológica también ha creado una tecnología de las emociones. Técnicas que son funcionalmente eficientes han sido aplicadas al control de las emociones humanas, y mucha gente trabaja diligente y metódicamente para incrementar su placer emocional. La "industria" del entretenimiento solo se ha podido desarrollar en la sociedad tecnológica. Lo mismo ocurre con los "grupos de encuentro" y otros grupos terapéuticos diseñados para producir resultados emocionales en sus participantes. La esfera que en ciertos aspectos contrasta con el campo funcional ha llegado a convertirse, en otro sentido, en una de las áreas más funcionales en la sociedad tecnológica.[47]

En este análisis hemos trazado el esquema general de las diferencias sustanciales entre la sociedad tecnológica y la sociedad tradicional. Las unidades básicas de la sociedad tecnológica son el individuo y el colectivo de masas y no un conjunto de agrupaciones relacionales, y esto afecta tanto al gobierno como a los servicios sociales. Las posiciones adquiridas son más valoradas que las posiciones heredadas. Los compromisos se vuelven parciales y funcionalmente específicos. El campo de las relaciones personales y de la expresividad humana se separa del campo funcional, y desemboca en relaciones basadas primariamente en las emociones, las preferencias y un sesgo antiestructural y antipropositivo. Estos cambios suponen una transformación radical en la conformación de la sociedad. Además, llevan a cambios significativos en esa agrupación que ha demostrado ser la más importante para una comprensión de los roles de hombres y mujeres: la familia humana.

La familia en la sociedad tecnológica

Para entender la sociedad tecnológica hay que entender y evaluar su impacto en la familia. La familia constituye la unidad básica tanto de la sociedad tradicional como, en menor medida, de la sociedad tecnológica. La familia es también la unidad de la sociedad que se resiste a la funcionalización con más tenacidad. De hecho, se podría incluso decir que en la medida en que la familia se funcionaliza, en esa medida se debilita y se disuelve. La dinámica de la vida familiar es contraria a la dinámica de la sociedad

tecnológica, y la vida familiar manifiesta cada vez más las tensiones que vienen de habitar en un ambiente inhospitalario.

Cambios en la vida familiar

Hay dos cambios profundos que afectan a la familia en la sociedad tecnológica. El primero involucra el debilitamiento gradual de los lazos de parentesco y de las agrupaciones de apoyo vecinal.[48] En la sociedad tradicional, la familia consiste en más que la unidad nuclear del esposo, la esposa y los hijos. La familia tradicional consiste en un grupo considerable de personas, e incluye muchas unidades conyugales vinculadas mediante cierta estructura basada en una descendencia común. Esta amplia red de relaciones comprometidas de parentesco existe independientemente de que el grupo conviva dentro de un solo edificio. La familia extensa, el grupo de parentesco o el clan tienen varias funciones importantes. Proveen para el apoyo financiero del núcleo conyugal individual en tiempos de necesidad especial, y a menudo funcionan como una unidad de operación económica. Por ejemplo, una finca o negocio familiar con frecuencia pertenece al grupo extendido de parentesco y no a la cabeza de una familia conyugal. La agrupación de parentesco, por lo tanto, sirve como sistema de seguridad social, bienestar social y aseguramiento. Los miembros de la familia extensa también participan de la buena fortuna de los demás. Si un miembro alcanza una posición de poder o de riqueza, toda la agrupación de parentesco puede esperar salir beneficiada. Al lado de este fuerte sistema de parentesco se encuentra una villa, un vecindario, un grupo ocupacional o de clase, que se destaca por su compromiso.[49] Estas agrupaciones a veces desempeñan funciones y juegan papeles similares a los de la agrupación de parentesco. La familia conyugal encuentra así su lugar en el más amplio conjunto de relaciones y compromisos provistos por el sistema de parentesco y por la agrupación de tipo vecinal.

La sociedad tecnológica cambia la relación que la familia conyugal tiene tanto con las estructuras extendidas de parentesco como con las de la villa o el vecindario. Los vínculos dentro de una agrupación de parentesco comienzan a debilitarse, y el grupo familiar como un todo se reduce. Las relaciones de la villa o vecindario pierden mucho de su familiaridad, estabilidad e interdependencia. A partir del análisis previo debería ser familiar este proceso por el cual la unidad conyugal se aísla de las agrupaciones relacionales mayores. Incluye un aumento en la movilidad geográfica y socioeconómica, el debilitamiento general de todos aquellos grupos que no operan según principios estrictamente funcionales, la tendencia a hacer del individuo la unidad básica de la sociedad, y la transferencia gradual de las funciones de la red de parentesco a las instituciones sociales mayores, con más recursos bajo su control. De este modo, el grupo conyugal de esposo, esposa e hijos asume una nueva existencia independiente y llega a ser la única unidad familiar importante de la sociedad.

Muchos rasgos internos de la familia conyugal también cambian.[50] La descendencia pierde mucha de su importancia y, por lo tanto, el sistema de descendencia cambia de una estructura matrilineal o patrilineal a una estructura bilineal.[51] Esto quiere decir que el individuo distingue su descendencia tanto por medio de su padre como de su madre, y que los grupos de parentesco se hacen así menos unificados y singulares. Este cambio antecedió a la sociedad tecnológica en la familia europea occidental, pero afecta a muchos otros sistemas familiares en el proceso de desarrollo tecnológico. El escoger un

cónyuge se convierte sobre todo en la prerrogativa del individuo, en parte porque la unidad conyugal recién creada no va a encontrar un lugar integral en una estructura mayor de relaciones comprometidas. A medida que disminuye la importancia de las agrupaciones relacionales extendidas, la familia conyugal aumenta en intensidad emocional y en la carga psicológica que debe asumir.[52] En la sociedad tecnológica, la familia nuclear de esposo, esposa e hijos, por lo tanto, llega a ser "la familia".

El segundo cambio profundo que afecta la vida familiar es la pérdida de las funciones familiares.[53] En la sociedad tradicional la familia era la que contribuía para la mayoría de las necesidades de sus miembros individuales. Primeramente, la familia tradicional era una unidad económica importante. Ya fuese que la familia constara primariamente de agricultores, artesanos, mercaderes, gobernantes o guerreros, el individuo normalmente encontraba empleo por intermedio de la relación familiar, y más frecuentemente trabajaba en el contexto de su propio hogar.

En segundo lugar, la familia era una unidad de bienestar social. A los enfermos los cuidaban en casa otros miembros de la familia. Los ancianos vivían con sus parientes más jóvenes y recibían apoyo material y emocional de parte de ellos. Cualquiera que se encontrara en problemas financieros u otra clase de dificultades, normalmente buscaba ayuda de los miembros de su familia. Solamente después de agotar los recursos familiares buscaban ayuda fuera de la familia, de los vecinos, de una persona adinerada de la región o de alguien más en la estructura asociada de la villa-vecindario.

En tercer lugar, la familia era la primera unidad educativa. La mayoría de la gente joven recibía su educación básica y técnica de sus padres, hermanos y hermanas mayores, tíos, tías y primos mayores. En la sociedad tradicional occidental, la educación técnica de una persona joven era suplementada a menudo por un período como aprendiz de un adulto que no era parte de la familia; pero incluso en el nuevo ambiente la persona joven llegaba a formar parte de la casa del maestro. Los tutores solo servían en las familias nobles y ricas, y las escuelas especiales que se desarrollaron más tarde serían únicamente para quienes estuvieran recibiendo formación profesional. En la sociedad occidental hasta el siglo diecisiete, la escolaridad no era común en los niños burgueses más adinerados, y la educación de masas surgió en el siglo diecinueve.

En cuarto lugar, la familia era con frecuencia una agrupación de defensa y protección. Las familias solían estar armadas. A menudo servían como unidades en los ejércitos ciudadanos, y en ocasiones tenían la responsabilidad y el derecho legal de castigar ciertas ofensas cometidas contra miembros de la familia (e.d., el derecho a la venganza de sangre). Las funciones familiares varían de una sociedad a otra y de tiempo en tiempo en la historia de una sociedad. No obstante, por lo general, es cierto que un individuo en la sociedad tradicional pasaba gran parte de su vida con su familia y bajo el cuidado de su familia. La unidad básica de la sociedad era la familia, no el individuo.

En la sociedad tecnológica, la mayoría de las funciones que en el pasado estaban asociadas con la vida familiar son transferidas al dominio de las instituciones de masas. La vida económica transcurre dentro de instituciones económicas específicas (negocios, fábricas, oficinas) separadas de los hogares de la gente. Los hospitales, las clínicas, los médicos y las enfermeras cuidan de los enfermos, y la mayoría de la gente nace y muere en una institución médica, aparte de la familia. Los ancianos enfermos son cuidados en hospitales, hogares de rehabilitación y centros de retiro. El apoyo financiero es suplido por agencias de seguros, agencias de préstamo, sistemas de seguridad social y

departamentos de bienestar social. La mayor parte de la educación (excepto para las etapas más tempranas) se lleva a cabo en una escuela o en el trabajo. La educación religiosa se imparte en la escuela dominical o la clase de catecismo. La policía y los ejércitos profesionales asumen todas las funciones de defensa. Incluso el ocio llega a ser menos una esfera de la familia, y más una esfera de los grupos de iguales y "amigos".

La familia retiene solo las funciones de reproducción y entrenamiento de la infancia temprana, y el apoyo emocional y personal. De hecho, la carga del apoyo emocional recae más fuertemente en la familia nuclear a medida que se debilitan los vínculos de parentesco y las agrupaciones de tipo vecinal. La familia llega a ser el único lugar en la sociedad en donde el individuo consigue un interés estable, incondicional y general. El hogar es el lugar en donde "te tienen que acoger". Al mismo tiempo que la sociedad delega más y más cosas en agrupaciones especializadas, diseñadas para propósitos específicos, y al tiempo que la vida de un individuo se dispersa en diferentes grupos e instituciones, la familia en la sociedad tecnológica pierde muchas de las funciones que desempeñaba en la sociedad tradicional.

Consecuencias en la vida de la familia moderna

El debilitamiento gradual del parentesco y los lazos del vecindario y la pérdida de funciones familiares que se dan en la sociedad tecnológica tienen varias consecuencias importantes en la vida familiar.

Aislamiento. En primer lugar, la familia conyugal queda aislada de otros grupos relacionales que pueden apoyar el patrón de vida familiar.[54] Una suposición popular es que este aislamiento fortalece a la familia conyugal. Esta visión supone que en la medida en que la familia conyugal se hace más independiente de la agrupación más grande de parentesco, y toma más decisiones por sí sola, su fortaleza y vitalidad deberían de aumentar. Pero en realidad, el aislamiento debilita a la familia. La estructura tradicional de parentesco tiene un gran interés por la estabilidad de la familia nuclear individual. La red de parentesco fortalece a la familia individual, situándola en un ambiente comunitario más amplio, que refuerza los lazos familiares y compensa sus debilidades. Las instituciones de la sociedad tecnológica proveen cierto apoyo para la vida familiar, pero no pueden sustituir a las fuertes relaciones de parentesco.

Apoyo emocional. En segundo lugar, la vida de la familia nuclear tiende a no ser capaz de llevar la pesada carga de brindar el apoyo personal y emocional que la sociedad tecnológica pone sobre ella.[55] En su estudio de la familia en la sociedad tecnológica, Norman Ryder argumenta lo siguiente:

> El ambiente competitivo e impersonal de una estructura ocupacional (para el adulto) o de una estructura educativa (para el niño) es psicológicamente pesado porque pide mucho de parte del individuo en cuanto a disciplina, y devuelve poco en cuanto a seguridad psicológica. (…) La familia conyugal sirve como un oasis para la restauración de la persona, proveyendo al individuo un apoyo estable, difuso y bastante incuestionable, mitigando las aflicciones de la derrota y reparando de diversas formas cualquier daño infligido en las luchas por alcanzar el éxito en el

> mundo exterior. El sistema de relaciones en el que alguien podía buscar aceptación, sin tener que demostrar un desempeño satisfactorio, era antes mucho más extenso; abarcaba la estructura extendida de parentesco y la comunidad de residencia. (…) Con la erosión de estas alternativas aumenta la importancia de la familia inmediata como fuente confiable de apoyo emocional.[56]

La sociedad tecnológica está dominada por situaciones funcionales que exigen mucho por parte del individuo y devuelven poco. Como el sistema de parentesco ya no es lo suficientemente fuerte para brindar apoyo, y otras agrupaciones relacionales estables se han debilitado o desvanecido, la familia conyugal debe sobrellevar la carga completa de este apoyo. Adicionalmente, la ausencia de otras funciones familiares tiende a hacer que esta función sea el punto focal de la vida familiar. Esta intensidad emocional produce en la familia conyugal una tensión con la que no siempre puede lidiar.

Padres e hijos. En conexión con esto, una tercera consecuencia de los cambios en la familia dentro de la sociedad tecnológica es una relación debilitada entre padres e hijos. A medida que se atenúan las funciones familiares y el apoyo emocional se convierte en la base de la relación familiar, el lazo entre padres e hijos se torna frágil. Ryder también se refiere a este punto:

> Los vínculos entre el progenitor y el niño, a diferencia de aquellos entre el esposo y la esposa, se forjan durante el largo e íntimo proceso de interacción requerido para la socialización del niño. A pesar de este sólido fundamento, no es seguro que estos vínculos vayan a sobrevivir a la transición del niño a la adultez, porque sus apoyos estructurales, que son característicos de una sociedad tradicional, ahora se han desvanecido en gran parte. Los padres controlaban antes el acceso a la tierra, y proveían la mayor parte del entrenamiento necesario para el trabajo posterior del niño, pero ahora la tierra no es la base primaria de la producción y la educación técnica se adquiere fuera de la familia. El cambio del control de recompensas y castigos de la familia a la sociedad ha atenuado la autoridad tradicional del padre o la madre sobre el niño. La deferencia, el respeto y la gratitud se han diluido por igual, debido a la intrusión dentro de la estructura familiar de la ideología extraña de los derechos y las libertades individuales.[57]

Por lo tanto, los padres y madres de familia en la sociedad tecnológica se vuelven menos importantes para sus hijos en todas las áreas, salvo en el apego emocional. Proveen menos para las necesidades de sus hijos: menos para su educación y crianza, menos para las cosas clave de su vida futura. Mientras van creciendo, los niños dependen de sus progenitores solo para ayuda financiera, e incluso esta necesidad pronto va desapareciendo. Tampoco el padre y la madre cuentan con sus hijos para nada más que no sea cierta forma de apoyo emocional. A medida que se desarrolla la sociedad tecnológica los hijos desempeñan menos tareas dentro de la familia, y se vuelven dependientes y no colaboran. Incluso, los padres son quienes, cada vez, más proveen para su propia ancianidad. La desintegración de los apoyos estructurales pone una presión considerable en el vínculo emocional, y en muchos casos, el vínculo es demasiado inestable para soportar la presión. La autoridad del padre en la familia llega a ser

cuestionada, y las relaciones entre los padres y los hijos como un todo se vuelve frágil e inestable.

El rol del hombre. En cuarto lugar, el debilitamiento gradual de los lazos de parentesco y la pérdida de las funciones familiares que se dan en la sociedad tecnológica también afectan el rol de esposo y padre.[58] El rol familiar del adulto masculino se estrecha en su alcance, y muchos de sus incentivos tradicionales para asumir este papel son eliminados. Esto puede verse, primero que todo, en la separación entre el lugar de trabajo y el hogar, que viene como resultado de la pérdida de la función económica de la familia. Dado que debe pasar mucho de su tiempo lejos de su casa y en actividades que excluyen la participación de otros miembros de la familia (tal como los hijos jóvenes), es más difícil para él ejercer una autoridad estable en el hogar y educar a sus hijos. Además, las exigencias psicológicas del ambiente funcional del trabajo hacen que muchos hombres usen su tiempo fuera de este como un período de escape emocional, y no como una oportunidad para cumplir con las exigentes responsabilidades de ser esposos y padres. El papel masculino tradicional en la familia puede convertirse en una difícil tarea extra, porque ya no está integrado en el tejido cotitiano de la vida del varón. La pérdida de funciones familiares también reduce el incentivo del hombre para cumplir con el rol paterno, al cortar virtualmente la conexión de su familia con su carrera, su modo de subsistencia y su estatus. En la mayoría de las sociedades tradicionales un hombre desea hijos como una forma de reclutar obreros para la empresa económica de la familia, proveyendo así para su ancianidad, adquiriendo fuerza física adicional para la defensa, dando continuidad a su nombre y su linaje, y en general, haciendo avanzar su posición y estatus en la sociedad. Estos incentivos han dejado de existir en la sociedad tecnológica. Asimismo, al mismo tiempo que la "deferencia, el respeto y la gratitud" hacia el rol paterno se "diluyen" en los hijos, el rol de padre y esposo deja de traer estatus y honor incluso dentro de la familia. De esa forma, se estrecha el alcance del rol masculino en la familia, y el hombre queda con pocos incentivos estructurales para cumplir incluso con este reducido papel.

El rol de la mujer. Finalmente, los cambios en la vida familiar que se dan en la sociedad tecnológica socavan gravemente el rol tradicional de las mujeres en la familia. La mujer que hoy en día asume el papel tradicional de esposa, madre y ama de casa queda cada vez más aislada y dependiente.[59] El debilitamiento de los lazos de parentesco trae consigo que su papel en el hogar ya no la sitúe en medio de un conjunto de relaciones personales vigorosas y atrayentes. La pérdida de las funciones familiares implica que ella ya no participe productivamente en las actividades económicas de la familia. De ese modo queda aislada de la vida económica, social y política, y se hace cada vez más dependiente de su marido en el aspecto emocional y financiero. Al mismo tiempo que queda aislada, también encuentra que se reduce el significado de su papel tradicional en la casa. Tiene menos hijos que cuidar que una madre en la sociedad tradicional, y la creciente longevidad de las personas en la sociedad tecnológica implica que pasará una proporción mucho más pequeña de su vida cuidando de esos hijos.[60] El significado decreciente de todo en la vida familiar, excepto en los aspectos emocionales, significa que se le exige poco de su conocimiento y capacidad, mientras que se demanda mucho de ella emocionalmente. Además, las instituciones educativas de la sociedad tecnológica tratan a

hombres y mujeres de la misma forma; de modo que muchas mujeres crecen con aptitudes funcionales para el trabajo y un deseo de alcanzar metas exitosas en él. Esto hace que se desarrolle un conflicto de roles. Como lo expresa Ryder: "El sistema educativo, que típicamente exhibe menos discriminación abierta que el hogar o el lugar de trabajo, provee a la joven de capacidades e intereses en papeles no familiares. Si sus aspiraciones se ven frustradas, experimenta descontento: si sus aspiraciones se cumplen, experimenta culpa."[61] En consecuencia, se ejerce muchísima presión sobre el rol femenino tradicional en la sociedad tecnológica.

El rol tradicional de las mujeres también se debilita por causa de tendencias que apartan a muchas mujeres de las unidades familiares. Las mujeres en la sociedad tradicional siempre estaban cerca de los hombres y de la vida familiar. Ya que su papel era primariamente interno en la vida de la casa, eran todavía menos independientes de la familia que los hombres. Sin embargo, los cambios de la familia en la sociedad tecnológica han alterado esta condición. Más y más mujeres van apartándose de los hombres y de la familia, y no siempre por decisión de la mujer.[62] En muchos sectores de la sociedad occidental moderna se da por supuesto que las mujeres, al igual que los hombres, se irán haciendo independientes de la familia parental conyugal. A menudo pueden pensar que van a pasar solas gran parte de su vida adulta, debido a la muerte del marido, a un divorcio o por no casarse nunca. En la sociedad tradicional, las mujeres no casadas o viudas llegaban automáticamente a formar parte de un grupo familiar. En la sociedad tecnológica, no estar casada o ser viuda normalmente implica quedarse sola. En tales circunstancias es casi imposible para una mujer cumplir con el papel femenino tradicional.

El rol de las mujeres, como tradicionalmente ha sido definido, es socavado entonces por los cambios en la vida familiar que se dan en la sociedad tecnológica. El rol femenino dentro de la familia comienza a perder gran parte de su esencia. Puesto que el mundo del trabajo al parecer es la única opción, muchas mujeres entran en este mundo. Los niños tienden a serles confiados a diversas instituciones y sustitutos, como el centro diurno de cuido infantil, la escuela o la pantalla, etc. La familia —el único ámbito en la sociedad tecnológica que tiene lugar para los roles de hombres y mujeres— disminuye en importancia como grupo relacional. Las relaciones personales entre hombres y mujeres se dan principalmente en ambientes estrictamente funcionales, o en grupos de amistades espontáneos, no estructurados e informales. En tal condición social, las demandas expresadas en los movimientos femeninos emergen casi por necesidad.

Las fuerzas de la sociedad tecnológica militan contra las agrupaciones que están estructuradas conforme a un principio relacional. La familia, por lo tanto, encuentra difícil habitar en dicha sociedad. Las funciones familiares son eliminadas, los sistemas de apoyo más amplios son desintegrados y los roles y las relaciones se vuelven menos estables y seguros. Con todo, la familia sigue jugando un papel de gran importancia en la sociedad tecnológica, tal como debe hacerlo en todas las sociedades. La familia cría y educa a los niños y provee apoyo personal y emocional. Como lo señala Ryder, muchos conflictos son consecuencia de la posición ambigua de la familia en la sociedad tecnológica:

> La familia conyugal es un diseño relativamente eficiente para proveer la clase de fuerza laboral que una sociedad productiva necesita, y para proveer ánimo al individuo que se ve expuesto a las consecuencias de su participación en ese sistema. La familia ha sido el fundamento de todos los sistemas en los que el estatus se adscribe con base en características fijadas en el nacimiento (como la raza, el sexo, el grupo étnico y, frecuentemente, la clase social). Su influencia es antitética al ejercicio de la racionalidad productiva que funciona por igualdad de oportunidades. Aun así, cualquier intento de atenuar más los lazos familiares en el interés de una distribución óptima de recursos humanos probablemente sería contraproducente, debido al elevado costo psicológico para el individuo. La familia es un sistema esencialmente autoritario que persiste dentro de un ambiente igualitario. El crecimiento del industrialismo ha sido vinculado íntimamente con el desarrollo de la ideología de la libertad individual. La estructura política de la familia —la autoridad del hombre sobre la mujer y del padre sobre el hijo— no tiene inmunidad ante las implicaciones de este giro ideológico. Se pueden esperar entonces graves dificultades internas.[63]

La posición de la familia en la sociedad tecnológica es precaria. Desempeña funciones esenciales para la sociedad en general, pero, al hacerlo, debe operar conforme a un principio de estructura social diametralmente opuesto a esa sociedad. En consecuencia, la familia experimenta graves tensiones, y su futuro en la sociedad tecnológica es incierto.

Los roles de hombres y mujeres y la interpretación errónea de la historia social

Como lo ilustra el análisis de la vida familiar, la transición de la sociedad tradicional a la sociedad tecnológica ha tenido un gran impacto en los roles de hombres y mujeres. Los roles de esposo y padre, esposa y madre, implican ahora numerosos conflictos y dilemas que, por lo menos en parte, explican el surgimiento del movimiento feminista en los últimos ciento cincuenta años. Desafortunadamente, los críticos modernos de los remanentes tradicionales de dichos roles suelen cometer varios errores de interpretación histórica por la falta de una verdadera comprensión de la estructura social tradicional, y del cambio social que se dio con el paso de la sociedad tradicional a la sociedad tecnológica. Hay tres de estos errores que son especialmente prominentes en la literatura moderna sobre los roles de hombres y mujeres y que consideraremos aquí.

La "influencia" de los roles tradicionales

En primer lugar, gran parte de la literatura moderna sobre los roles de hombres y mujeres atribuye los problemas sociales de la sociedad tecnológica a la influencia constante de la sociedad tradicional y de la estructura tradicional de los roles. A veces, esta crítica de los enfoques tradicionales destaca los problemas sociales de las sociedades tecnológicas avanzadas y atribuye la causa de estos problemas al enfoque tradicional. Por ejemplo, algunos críticos atribuyen el aislamiento del ama de casa moderna al patrón tradicional de los roles de hombres y mujeres, que la restringen rígidamente a las tareas

domésticas relacionadas con la familia.[64] Sin embargo, tales ataques contra un enfoque "tradicional" del papel femenino, en realidad no están atacando un enfoque completamente "tradicional" del todo. Más bien, están atacando un remanente de un antiguo orden, un fragmento que ha perdido mucho sentido como resultado de haber sido separado de su contexto natural. El papel doméstico de las mujeres en una sociedad tecnológica, en donde el hogar ha perdido mucha de su fuerza y sentido, es algo muy diferente al papel doméstico de las mujeres en un ambiente social en donde el hogar es central en la vida corporativa de la sociedad entera. Es importante entender que el enfoque tradicional completo de los roles de hombres y mujeres desapareció con la desintegración del sistema social tradicional. Los restos de un orden social tradicional pueden causar problemas en la sociedad tecnológica, pero no se trata de problemas que pueden ser atribuidos con justicia a la sociedad tradicional.

A veces, la crítica a los enfoques tradicionales apunta más bien a sociedades que estaban en una etapa más temprana del desarrollo tecnológico, ya fuese en el siglo diecinueve o en el veinte, y atribuye sus problemas sociales a debilidades en la estructura social tradicional. Por ejemplo, la sociedad china antes de la Revolución es representada a menudo, con buena razón, como un ambiente sumido en un tiempo de gran opresión y tumulto social.[65] La conclusión que se saca con frecuencia, especialmente entre los que simpatizan con la Revolución, es que la estructura social tradicional era la responsable del tumulto. Sin embargo, la China de inicios del siglo veinte difícilmente era una sociedad tradicional en el sentido pleno de la palabra. Ya había sido influenciada considerablemente por las ideologías occidentales y la industrialización occidental. Es más exacto describir a China o Rusia a comienzos del siglo veinte como sociedades predominantemente tradicionales que estaban sufriendo una gran conmoción como resultado de la importación de principios sociales nuevos y ajenos: los principios característicos de la sociedad tecnológica. Si bien las sociedades tradicionales ciertamente tienen problemas sociales, los problemas causados por el impacto del desarrollo tecnológico en las sociedades tradicionales son diferentes. No se deben atribuir a la sociedad tradicional problemas causados más que todo por la presión de una nueva sociedad tecnológica emergente.

Los derechos de las mujeres

Un segundo error histórico es la idea de que las mujeres han sido privadas de derechos humanos plenos desde el comienzo de la sociedad humana, y que solo han conquistado estos derechos en los últimos dos siglos, desde que comenzaron los movimientos por los derechos de las mujeres. En los dos siglos pasados las mujeres han alcanzado igual acceso a la educación; plenos derechos para heredar, poseer, vender y controlar la propiedad; derechos ciudadanos plenos; y acceso a la mayoría de las profesiones con igual compensación. Las mujeres puede que no siempre sean tratadas igual que los hombres en estas áreas, pero estos derechos tienen un reconocimiento legal y moral fundamental. Es cierto que las mujeres en la mayoría de las sociedades no tenían estos "derechos" antes de 1900. Sin embargo, esto es así porque la sociedad tradicional hacía poco o ningún uso de la categoría de "derechos individuales" para todos, hombres o mujeres. Este concepto es un aspecto del cambio de una sociedad basada en agrupaciones relacionales a una sociedad basada en una masa de invididuos.

Cuando a las mujeres se les otorgan "derechos", están siendo tratadas como individuos plenos en una sociedad de masas. Estos "derechos" son una forma de aplicar la estructura social de la sociedad tecnológica —con todas sus ventajas y desventajas— a las mujeres. Otorgar "iguales derechos" a las mujeres es una forma de debilitar las agrupaciones relacionales y la estructura social comunal y acomodar a las mujeres dentro de una sociedad tecnológica funcional. Antes del advenimiento de la sociedad tecnológica, los hombres tampoco tenían estos "derechos individuales"; en la estructura de la sociedad tradicional estos derechos eran una categoría sin sentido. La sociedad tradicional se basaba más bien en los derechos de los grupos relacionales, y la posición de los hombres y las mujeres se derivaba de sus relaciones personales dentro de estas agrupaciones.[66] Las mujeres estaban generalmente subordinadas a los hombres en todas las sociedades tradicionales y primitivas, pero los hombres también estuvieron generalmente subordinados a otros hombres, y nadie hubiera pensado en dicho papel de subordinación en términos de derechos individuales limitados. A medida que se desarrollaba la sociedad tecnológica, el patrón básico de individualización se aplicó a las mujeres y a los niños más lentamente que a los hombres, porque el núcleo familiar se preservó por más tiempo que otras agrupaciones relacionales. Sin embargo, a medida que la unidad familiar es gradualmente atenuada y racionalizada, las mujeres son tratadas cada vez más como hombres, y conquistan sus "derechos" como individuos plenos en una sociedad de masas. Al mismo tiempo, sin embargo, las mujeres han perdido las estipulaciones legales especiales (tanto privilegios como limitaciones) que venían de su posición en una sociedad estructurada en torno a las familias.[67]

La caricatura victoriana

Un tercer error de análisis histórico, que se encuentra en gran parte de la literatura feminista, es una caricatura de la feminidad tradicional, basada en la actitud victoriana de finales del siglo diecinueve, respecto a que las mujeres debían estar en casa, trabajar lo menos posible, y ser mantenidas en un estado protegido, restringido y pasivo. La polémica feminista puede hacer un vívido contraste entre esta visión de la mujer de fines del siglo diecinueve y la nueva mujer liberada del futuro.[69] Es razonable atacar dicha visión de la feminidad ideal, pero no es razonable expresar o presuponer que esta visión de finales del siglo diecinueve era la visión tradicional en torno a la feminidad. La mujer que no trabajaba, pasiva, delicada, protegida, que siempre se quedaba en casa, es un ideal occidental burgués.[70] Este ideal nació, en parte, de la tradición medieval del amor cortesano; en parte, de la tendencia hacia la domesticidad en el siglo diecisiete y, en parte, de las condiciones sociales en el siglo diecinueve, después de que la primera fase de industrialización separara el mundo del trabajo del mundo del hogar, y dejara atrás a las mujeres. El ideal burgués de la feminidad de fines del siglo diecinueve es difícilmente el de la mujer vigorosa y la compañera idónea que se encuentra en la Escritura, o en la mayor parte de la historia de la sociedad occidental.

Estas tres perspectivas históricas son sumamente críticas del enfoque de los roles de hombres y mujeres que se asumía en la sociedad tradicional. La sociedad tradicional ciertamente tenía sus debilidades; no obstante, los cargos lanzados en estas tres interpretaciones de la historia social no revelan ninguna de esas debilidades. Son errores de interpretación histórica, que se derivan probablemente de una actitud crítica hacia los

remanentes de los roles tradicionales de hombres y mujeres, tal y como se encuentran en la sociedad moderna. Porque hay que admitirlo, hay muchos problemas en el modo en que los roles de hombres y mujeres operan en la sociedad tecnológica. Sin embargo, no debemos permitir que estos problemas distorsionen nuestra percepción del modo en que dichos roles eran vividos de hecho en un ambiente social tradicional.

Evaluación de la sociedad tecnológica

Una evaluación completa del cambio de una sociedad tradicional a una sociedad tecnológica excede el alcance de este libro. Algunas personas idealizan la sociedad tradicional y deploran la "modernización", viéndola como la ruina de la humanidad. Otros manifiestan más entusiasmo por el "progreso" moderno, y ven el aumento del conocimiento y del poder traído por la sociedad tecnológica como un beneficio sin paralelo para la humanidad. Sin embargo, en realidad es muy difícil hacer una evaluación adecuada de la totalidad de este cambio. Esto es así, sobre todo por la gran variedad que hay tanto de sociedades tradicionales como de sociedades tecnológicas. Ambos tipos de sociedad han tenido su parte de éxitos y fracasos. De inmediato se puede hacer una lista de atrocidades que han ocurrido exclusivamente en sociedades tradicionales, pero entonces, del mismo modo, se puede hacer una lista similar respecto a las sociedades tecnológicas. Ambos tipos de sociedades tienen sus debilidades y están en necesidad de mejoramiento. A final de cuentas, la evaluación que alguien haga del paso de la sociedad tradicional a la sociedad tecnológica depende más de los propios valores que de una valoración factual de las fortalezas y debilidades.

Este capítulo no iba dirigido a proveer ni una comparación exhaustiva entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica, ni una evaluación final de las desventajas o ventajas de cada sistema. Por ejemplo, no se han mencionado los beneficios reales de la sociedad tecnológica, tales como la ciencia médica y el aumento en la producción de alimentos. Más bien, el propósito del capítulo ha sido examinar un aspecto significativo de la diferencia entre la sociedad tradicional y la tecnológica —el principio organizador subyacente en la estructura social de cada una— y ver cómo estos dos principios afectan a la estructura social en general y a la familia en particular. Es posible concluir, con base en este análisis, que, al menos en un área de la vida humana, la sociedad tradicional parece haber tenido más éxito que la sociedad tecnológica. La sociedad tradicional provee un ambiente más hospitalario para lo que se ha dado en llamar las estructuras naturales de la sociedad: esas estructuras basadas en las diferencias por edad y por sexo, que encuentran expresión primaria en la vida familiar y ofrecen un ambiente en el que las personas pueden vivir y recibir apoyo personal, en lugar de solamente trabajar. La sociedad tecnológica no logra lidiar adecuadamente con estas estructuras naturales, y entonces desarrolla un conjunto específico de problemas sociales.

Estos problemas conciernen de manera especial a aquellos grupos de personas que no pueden participar plenamente en el mundo funcional del trabajo. Hay dos grupos así, que son los ancianos y los moribundos.[71] Ninguno de los dos grupos es capaz de participar funcionalmente en la manera en que lo exige la sociedad como un todo. Además, los cambios de la vida familiar en la sociedad tecnológica implican que los ancianos y los moribundos ya no pueden encontrar su lugar en la agrupación familiar. La familia tecnológica está constituida de manera tal que quedan pocos roles para los adultos

después de que los hijos han sido formados por completo. Las personas mayores se encuentran solas, aisladas, separadas de una vida constructiva y sin un sentido de ser capaces de hacer una contribución importante. Su edad trae consigo poco respeto, pues no son aptos para ocupar las posiciones o desempeñar las tareas que les dan estatus y honor. La unidad familiar ya no es lo suficientemente grande o cohesiva para cuidar por los ancianos, los enfermos o los moribundos. Estas personas entonces son enviadas a instituciones sociales de masas, o dejadas a cuidarse por sí mismas. Con frecuencia experimentan sus vidas como carentes de propósito o de sentido, porque no tienen lugar o papel que jugar en la sociedad que los rodea.

En la sociedad tradicional, los ancianos, los enfermos y los moribundos se encontraban en una posición muy diferente. Aunque había conciencia de que la edad implicaba capacidades disminuidas, a la gente mayor normalmente se le brindaba más respeto, en parte, porque su mayor experiencia demostraba ser más útil para una generación más joven que vivía en una sociedad que no experimentaba cambios rápidos, pero también, a consecuencia de un estatus adscrito. La edad era automáticamente merecedora de respeto. Además, las personas mayores no estaban aisladas. Al contrario, vivían como parte de una agrupación familiar en un ambiente de hogar en el que se llevaban a cabo la mayoría de las funciones vitales de la sociedad. Podían relacionarse activa y constructivamente con gente de todas las edades. Los enfermos y los moribundos también encontraban su lugar en la familia. El tamaño y el compromiso de la familia permitía que se les cuidara dentro de un ambiente familiar de hogar, en medio de la actividad desbordante de la vida diaria, entre un grupo de personas que eran personalmente leales a ellos. De este modo, los ancianos, los enfermos y los moribundos se encontraban todos en agrupaciones relacionales de gente que los había conocido durante toda su vida, y que habían cultivado un respeto, una lealtad y un cariño duraderos por ellos. La sociedad tradicional, por lo tanto, estaba en mejores condiciones de incorporar a estas personas en la vida entera de la sociedad. Podía hacer esto, tanto por la fuerza de la familia como porque las consideraciones funcionales no predominaban en las relaciones personales.

De modo similar, la sociedad tradicional tenía un lugar para los niños y jóvenes.[72] Los niños llegaban a ser parte de la familia poco después de sus primeros años. Rápidamente comenzaban a contribuir con el bienestar de los demás y a cuidar de otros. Estaban rodeados de modelos de quienes podían aprender. Tenían seguridad en su papel en la vida y en la forma correcta de vivir. Desarrollaban su identidad personal siendo miembros de la familia. En cambio, los niños en la sociedad tecnológica están confinados en su propio mundo, habitado por otros seres humanos que no tienen ni la edad ni el entrenamiento para poder funcionar competentemente. Por años, no tienen la posibilidad de contribuir sustancialmente al bienestar de los demás, y permanecen separados de la "vida real" de la sociedad. Asimismo, crecen dentro de un mundo de valores inciertos, y se les aparta de la experiencia de aprender cómo los miembros más maduros de la sociedad confrontan las situaciones más importantes en la vida. A consecuencia de esto, los niños y los jóvenes experimentan una "crisis de identidad" y parecen cada vez más propensos a la insatisfacción consigo mismos y con los demás.

Por último, como se analizó antes, las mujeres ocupan una posición dificultosa y ambigua en la sociedad tecnológica.[73] El papel tradicional en el hogar ya no las sitúa en la corriente principal de la vida social y económica. Entonces, las mujeres enfrentan un

dilema desafiante. Si mantienen su rol tradicional se van aislando y haciéndose dependientes, sin poder asumir un papel funcionalmente productivo en la sociedad en general. Sin embargo, si van tras una ocupación y una carrera, tienen menos posibilidades de cuidar de una familia. Muchas mujeres se las arreglan con cierto término medio entre estas dos alternativas, pero normalmente queda cierta ambigüedad y tensión. El rol femenino operaba de forma muy diferente en la sociedad tradicional. Como la familia era tan importante para la sociedad, las mujeres podían encargarse tanto de cuidar de la familia como de participar en la sociedad en general. Hay poca evidencia de que las mujeres en la sociedad tradicional experimentaran una insatisfacción generalizada con su papel. Ellas sabían que eran valoradas como mujeres, y, asimismo, que podían lograr muchísimo respeto cumpliendo con su rol femenino. En contraste con esto, la sociedad tecnológica tiende a otorgar cada vez menos valor a su rol como mujeres y más valor a su éxito funcional como individuos.

Además de estos problemas sociales, hay ciertos problemas psicológicos asociados con la sociedad tecnológica.[74] Estos problemas son más difíciles de describir y por lo común han sido menos estudiados, pero es razonable verlos como relacionados de algún modo con el advenimiento de la sociedad tecnológica. Muchos de ellos son problemas emocionales, y bien pueden estar conectados con la ausencia de agrupaciones relacionales estables en esta sociedad. Los siguientes son algunos de estos problemas psicológicos:

1. *Una necesidad emocional de relaciones, amor y comunidad.* Mucha gente es propensa a sentirse sola y a sentir que en el mundo no hay nadie que los pueda entender o con quien compartir su vida interior.

2. *Mayor inseguridad personal.* Es muy probable que esto vaya ligado al debilitamiento de los compromisos y de las relaciones estables en la sociedad tecnológica. También puede deberse al hecho de que los lazos sociales, en su mayoría, se basan en las emociones. Esto suele hacer que la gente se relacione entre sí con gran intensidad emocional, especialmente en las relaciones basadas sexualmente, pero la base emocional introduce inestabilidad y una carencia de paz que con frecuencia es aún mayor por la intensidad del sentimiento.

3. *Un aumento en el nivel de ansiedad y de sentimientos de culpa.* Estos sentimientos probablemente estén conectados con la inseguridad y con la ausencia de relaciones estables, incondicionales, que no necesiten ser ganadas ni que se pierdan fácilmente.

4. *Un mayor deseo de la aprobación de los demás.* Es razonable relacionar este patrón con el hecho de que, desde los primeros años, las gente debe competir por conseguir aprobación en ambientes evaluadores. Se ganan la aprobación y la aceptación demostrando sus capacidades personales. La falta de relaciones comprometidas e incondicionales supone que las personas deben, además, "ganarse" las relaciones satisfactorias.

5. *Falta de autodisciplina.* La mayoría de las personas reciben entrenamiento técnico en la sociedad moderna, pero no reciben entrenamiento para la vida personal. Esto puede ser una causa de un problema de disciplina personal.

6. *Mayor susceptibilidad al estrés, la tensión, los cambios de ánimo, la depresión, la adicción y otros problemas psicológicos.* La gente en la sociedad tecnológica puede también ser más propensa a la neurosis y a la psicosis.[75] La tasa de suicidios, que se relaciona en cierta medida con estos problemas, aumenta con el avance de la industrialización y la tecnología. [76]

Aunque estos problemas psicológicos no son enteramente ajenos a la sociedad tradicional, no parecen jugar en ella un papel tan prominente como en la sociedad moderna.

La sociedad tecnológica, tal y como está constituida en el presente, no es capaz de atender muchas necesidades humanas fundamentales que fueron atendidas en el pasado dentro de la sociedad tradicional. La casi universal aplicación de un principio funcional en todos los aspectos de la estructura social da muestras de ser la principal causa de dicho fracaso. Esto no significa necesariamente que la sociedad tecnológica deba ser abandonada a favor de la sociedad tradicional. Sin embargo, sí implica que debe hacerse cierto espacio en la vida moderna para las agrupaciones sociales basadas en un principio relacional. Es necesaria cierta restauración de la vida familiar y comunitaria si se han de superar exitosamente los problemas de la sociedad tecnológica.

La transición de la sociedad tradicional a la sociedad tecnológica ha alterado radicalmente la estructura social humana. Puesto que el mundo de los autores de la Escritura era un mundo tradicional, mientras que el nuestro es un mundo tecnológico, no es de sorprender que muchos cristianos encuentren difícil entender la enseñanza bíblica sobre la estructura social. El material presentado en este capítulo debería ayudarnos a percibir claramente el trasfondo de mucha de esta enseñanza, y así, ayudarnos a entender la enseñanza misma. Este material también debería ayudarnos a identificar nuestras propias ideas preconcebidas y presuposiciones, como gente del siglo veinte, respecto a diversos enfoques en torno a la estructura social. Mucha gente responde negativamente a la enseñanza bíblica porque introducen una mentalidad funcional en su lectura de la Escritura. Además, el material presentado en este capítulo debe aclarar la génesis y el desarrollo del movimiento feminista. Este movimiento es, en parte, una respuesta a necesidades y problemas reales. Aunque las soluciones feministas con frecuencia son inadecuadas, cualquier abordaje cristiano apropiado de los roles de hombres y mujeres debe enfrentar cara a cara esas mismas necesidades y problemas. Por último, comprender la transición de la sociedad tradicional a la sociedad tecnológica nos provee un discernimiento más claro del mundo en que la enseñanza de la Escritura debe ser vivida y aplicada. Para que la enseñanza de la Escritura pueda hablarle al hombre y a la mujer del siglo veinte, y pueda responder a las necesidades del pueblo cristiano del siglo veinte, tiene que ser aplicada a las necesidades y circunstancias del siglo veinte. Por lo tanto es necesario entender estas necesidades, y las circunstancias concretas dentro de las cuales la palabra puede hacerse carne.

CAPÍTULO DIECINUEVE

El nuevo ambiente intelectual: ideología y cristianismo

LA ENORME DIFERENCIA que hay entre la vida en el siglo veinte y la vida en Palestina en el siglo primero, o la vida en Europa Occidental en el siglo diez o quince, consiste solo parcialmente en un nuevo orden social, caracterizado por una reestructuración del gobierno, las ocupaciones y la familia, siguiendo un principio funcional. Esta enorme diferencia consiste también en cambios importantes en el clima intelectual. Los enfoques modernos hacia la moral, los ideales y la estructura social difieren todos grandemente de los de las sociedades del pasado. Este cambio intelectual a veces es denominado "el surgimiento de las ideologías modernas". Así como la vida social moderna es revolucionada por el dominio de las agrupaciones funcionales, el campo del pensamiento moderno llega a ser dominado por nuevas y poderosas corrientes ideológicas.

Tan importante es para nosotros entender estas ideologías como captar las diferencias entre los ambientes sociales tradicionales y los tecnológicos. El pensamiento ideológico moderno es tan nuevo en la historia humana como la sociedad tecnológica, y puede ser un factor de igual importancia en los debates contemporáneos sobre los roles de hombres y mujeres. No es posible entender por completo muchos de los puntos de vista modernos sobre los pasajes bíblicos que tratan del hombre y la mujer, sobre la interpretación de la Escritura, y sobre la evidencia de las ciencias sociales examinada en los capítulos previos, sin comprender, además, el impacto que el pensamiento ideológico moderno ha tenido en la sociedad, incluyendo su impacto en las Iglesias cristianas. La influencia de la ideología en el pensamiento moderno no siempre se hace evidente de inmediato. Sin embargo, lo que parecen ser opiniones, puntos de vista, juicios de valor y posiciones éticas sin relación alguna, de hecho se funden en sistemas ideológicos integrados, con orígenes definidos e implicaciones definidas. Este capítulo localizará los orígenes de estas ideologías, trazará los esquemas de los principales sistemas ideológicos y los evaluará como estrategias sociales, o "ideales" de formación de la sociedad. También examinará la respuesta cristiana del pasado y del presente a las ideologías y a los desafíos de la sociedad moderna como un todo. Ese análisis ayudará a comprender el debate actual acerca de los roles de hombres y mujeres.

Posturas ideológicas modernas

El concepto de "ideología" se usa de varias maneras diferentes en el lenguaje popular y en las ciencias sociales.[1] En un sentido amplio, la palabra puede referirse a cualquier conjunto de "proposiciones sobre la realidad social, téoricamente articuladas".[2] Según se usa en este capítulo, el concepto se refiere a una visión del mundo enfocada especialmente en la estructura social. Una ideología es un sistema de pensamiento que

presenta, en una forma implícita o completamente articulada, una comprensión de la vida humana y de cómo debería ser esta. Desde esta perspectiva, una ideología desarrolla un sistema ético y un enfoque respecto a la formación de la sociedad humana. Aunque es un tipo de sistema intelectual, una ideología puede incorporar las ideas de la gente común; no tiene que ser simplemente un sistema filosófico mantenido por una clase intelectual. La mayoría de las ideologías modernas se originan en filosofías de una élite en la sociedad, pero no alcanzan el estatus ideológico completo hasta que se destilan en la conciencia de una agrupación social entera y proveen los valores y perspectivas básicos de esa agrupación.[3] Las ideologías forman las opiniones de los miembros ordinarios de la sociedad, independientemente de cuán conscientes estén esos miembros de que sus opiniones están siendo formadas. Ya sea que justifiquen un sistema existente, o que allanen el camino para un nuevo sistema, las ideologías juegan un papel significativo en la formación de los enfoques de la gente hacia la ética y la estructura social.[4]

El surgimiento de las ideologías modernas va asociado muy de cerca con el surgimiento de la sociedad tecnológica. Las ideologías modernas surgieron por primera vez en la segunda mitad del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve, o sea el período formativo en el desarrollo de la sociedad tecnológica. La ideología de la Ilustración —probablemente, la primera ideología moderna— allanó el camino para el avance de la sociedad tecnológica, erosionando la aceptación común de las formas sociales tradicionales y socavando el consenso social sustentado en la visión cristiana. El proceso de industrialización que siguió, y que se intensificó en el siglo diecinueve, también trajo consigo una necesidad de nuevas soluciones sociales. Esto abrió el camino para el pleno surgimiento de las ideologías modernas. Fue así que la ideología allanó el camino para la sociedad tecnológica, y a su vez, la sociedad tecnológica creó una necesidad de desarrollos ideológicos adicionales.[5]

Las ideologías modernas se enfocan particularmente en temas concernientes a la organización de la sociedad y al cambio social. Afectan profundamente las posturas éticas y socioestructurales que se adoptan en la discusión moderna sobre los roles de hombres y mujeres. Por lo tanto, en las páginas siguientes se examinarán y analizarán algunas de las principales corrientes ideológicas de mediados del siglo veinte. Las primeras ideologías a ser examinadas son el liberalismo y el socialismo, que son las dos ideologías más influyentes de los dos últimos siglos. Luego se dará consideración a la reacción "romántica" ante la sociedad tecnológica, y a una amalgama ideológica de varias posturas que se pueden conceptualizar como "pensamiento estadounidense de liberación". Ambas corrientes de pensamiento conforman gran parte del debate sobre los roles de hombres y mujeres. Por necesidad, el análisis de cada una de estas corrientes de pensamiento no puede ser completo. Se presentarán únicamente los esquemas generales de pensamiento y desarrollo histórico de cada una. El panorama resultante será entonces, en cierta medida, de un tipo ideal. No obstante, la presentación básica que aquí se expone debería proporcionar una orientación útil sobre el origen de muchas posturas que suelen adoptarse en las discusiones acerca de los roles de hombres y mujeres.

El liberalismo

El concepto de "liberalismo" a veces se refiere a lo opuesto del conservadurismo. Un "liberal", en este sentido, es alguien que es favorable al cambio social. Pero "liberalismo"

también se refiere a una ideología, y ha sido usado en este sentido en Europa y América Latina. Los partidos liberales son activos en la política europea, y estos partidos han adoptado un enfoque ideológico.[6] A menudo incluyen la palabra "liberal" en sus títulos formales. A mediados del siglo veinte, estos partidos de ningún modo son los más izquierdistas o dispuestos al cambio. Con frecuencia son de centro-derecha porque todavía mantienen una posición ideológica que fue desarrollada a principios del siglo diecinueve. El liberalismo clásico nació de la Ilustración y de la Revolución Francesa. Es la ideología que fue adoptada comúnmente a inicios del movimiento hacia una sociedad tecnológica, y es la ideología que abogó más firmemente por los cambios que promovieron el desarrollo de este tipo de sociedad.[7]

El núcleo de la ideología liberal es el concepto de los derechos individuales. Se expresa en frases como "vida, libertad y la preservación de la propiedad privada", o "libertad, igualdad y fraternidad". En la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos, Thomas Jefferson enunció de la siguiente manera el principio liberal central: "Sostenemos estas verdades como evidentes: que todos los hombres son creados iguales, que son dotados por su Creador de ciertos Derechos inalienables, que entre estos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad". El punto crucial de la ideología liberal es la idea de que el individuo, aparte de cualquier grupo social, nace con derechos que no le pueden ser arrebatados. Los derechos no son conferidos a los individuos por la sociedad, antes bien residen inherentemente en cada individuo. El derecho humano más básico es el derecho a la libertad. "Libertad" significa la libertad del individuo para actuar como lo escoja y perseguir su propio interés con la menor interferencia externa posible. En su ensayo *On Liberty* ("Sobre la Libertad"), John Stuart Mill, uno de los más prominentes liberales ingleses del siglo diecinueve, examina el derecho a la libertad de la siguiente forma:

> ...la única razón que justifica a la humanidad, individual o colectivamente, para interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros, es la autoprotección… el único propósito por el que el poder puede ejercerse legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, en contra de su voluntad, es impedir el daño a los demás. Su propio bien, sea físico o moral, no es suficiente justificación… El único aspecto de la conducta de alguien, por el que debe rendir cuentas a la sociedad, es el que concierne a los demás. En la parte que solo le concierne a sí mismo, su independencia es, por derecho propio, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y su propia mente, el individuo es soberano.[8]

El ideal liberal, por lo tanto, exige autonomía individual total, limitada solo cuando infringe la autonomía individual de otros. Según Mill y otros liberales utilitaristas del siglo diecinueve, el objetivo final de la libertad y los derechos individuales es el alcance de la plenitud personal definida en términos utilitarios. La "felicidad" del individuo es el valor más alto.

No es de sorprender entonces que el liberalismo tienda a ser individualista y antiautoritario.[9] La principal unidad social enfatizada en el liberalismo es el individuo, y una meta social importante es asegurar los derechos individuales. La solidaridad de la sociedad como un todo no es tanto ignorada o atacada como dada por supuesta. De hecho, muchos pensadores liberales del siglo diecinueve afirmaban que el bien de toda la

sociedad solo podía alcanzarse permitiéndole a cada individuo buscar su propio interés.[10] La gran preocupación de los liberales es combatir la autoridad excesiva o injusta. Su blanco es cualquier restricción externa que se anteponga al individuo, más allá de lo que sea absolutamente necesario para la protección de todos los individuos en la sociedad.

El liberalismo ha adoptado muchas formas variadas en los últimos doscientos años. En Norteamérica, en el siglo dieciocho, la ideología liberal cristalizó alrededor del ataque contra la monarquía absoluta y la dominación foránea.[11] En Francia, en el siglo dieciocho, y en el continente europeo en general, durante el siglo diecinueve, el liberalismo impulsó el ataque revolucionario contra la monarquía absoluta, las clases aristocráticas, la Iglesia y otras formas sociales heredadas de la sociedad medieval tradicional.[12] El liberalismo también fue vinculado normalmente con la lucha por la unificación y la autodeterminación nacional. En la Inglaterra del siglo diecinueve el liberalismo se preocupó sobre todo por las cuestiones económicas centradas en la deseabilidad de obtener libertad de la intervención mercantilista del gobierno.[13] Aunque el liberalismo ha asumido diferentes formas y ha luchado por diferentes fines políticos, el tema común ha sido la importancia central del individuo y la preservación de su libertad.

La amplia presencia en el siglo veinte de una forma democrática de liberalismo puede tender a oscurecer el hecho de que, en sus orígenes, y a lo largo de gran parte de su historia, el liberalismo favoreció a un grupo social particular: el del varón propietario burgués.[14] Cuando los líderes de la Revolución Francesa proclamaron el derecho a la libertad, la igualdad y la fraternidad, no entendían estos derechos como algo aplicable a todo mundo. En los primeros sistemas sociales liberales, el derecho al voto era concedido al hombre rico, el hombre con propiedades. El sufragio femenino ni siquiera era considerado. El Código Napoleónico, un modelo de jurisprudencia liberal, fue el punto bajo de los "derechos de las mujeres".[15] Este código eliminó las protecciones y privilegios tradicionales que las mujeres habían disfrutado y las volvió completamente sujetas a sus esposos en el contexto de una sociedad funcional.[16] Al ir avanzando el siglo diecinueve, los principios del liberalismo —que antes habían sido aplicados exclusivamente a un grupo limitado de la sociedad— comenzaron a ser reclamados por un nuevo grupo, la clase obrera. En los últimos cien años, diversos movimientos han extendido más estos principios liberales de individualismo y libertad, entre ellos, el movimiento de los derechos civiles y el movimiento feminista. No obstante, esta forma de liberalismo democrático no debe oscurecer el hecho de que el liberalismo se originó como la ideología de una clase particular en la sociedad.[17]

En su ataque contra las formas tradicionales de autoridad, la ideología liberal a menudo ha adoptado una posición anticristiana o como mínimo una posición antieclesial. Esto se aplica particularmente al liberalismo de la Revolución Francesa. Los escritores de la Declaración de los Derechos del Hombre también intentaron abolir el culto cristiano, secularizar las iglesias y sustituir al cristianismo con el culto de la razón.[18] La entronización de una exprostituta como la diosa de la razón en el altar superior de la Catedral de Notre Dame fue un acto simbólico que expresaba el pensamiento religioso detrás del liberalismo francés en sus inicios. Dondequiera que avanzaba esta forma de liberalismo, promovía esfuerzos por reeducar a la gente para que se alejara de las creencias cristianas. Algunas veces, inclusive, llevó al establecimiento de legislación explícitamente anticristiana. En Inglaterra y en los Estados Unidos el liberalismo tendió a

ser menos abiertamente hostil al cristianismo.[19] No obstante, como un todo, el liberalismo tendió a seguir las tendencias anticristianas de la ideología inicial de la Ilustración.

El socialismo

El "socialismo" es una segunda gran ideología producida dentro de la sociedad tecnológica occidental.[21] La palabra "socialismo" se usa aquí en un amplio sentido, aplicándola primariamente a las ideologías marxistas y a las ideologías influidas por el marxismo, incluyendo no solo el comunismo sino también la socialdemocracia y muchos de los movimientos nacionalistas modernos de "liberación". El concepto "socialismo", según se usa aquí, también se puede referir al socialismo no marxista (p.ej., el socialismo fabiano) y a algunos aspectos del fascismo. Aun si se concede el antagonismo histórico y las verdaderas diferencias entre socialistas y fascistas, los nazis fueron también nacionalsocialistas, y hay semejanzas importantes en los esquemas generales de los enfoques fascista y socialista respecto a la estructura social nacional.[22] No obstante, el socialismo marxista será el interés principal. Fue con Marx y sus seguidores que el socialismo se desarrolló como un movimiento poderoso, y su pensamiento quizás represente la influencia ideológica dominante en el mundo moderno.

El socialismo, como el liberalismo, acepta el movimiento básico de la sociedad moderna hacia un modo de vida tecnológico. Es posible que el socialismo sea el principal responsable de instalar los principios tecnológicos en una posición dominante dentro de la sociedad moderna. En particular, el éxito político del socialismo marxista —una ideología que enseña que el futuro de la clase obrera descansa en un creciente desarrollo tecnológico— ha contribuido a hacer que una visión positiva de la tecnología sea dominante en la sociedad occidental, y ahora también en gran parte de las sociedades no occidentales.[23] El socialismo demuestra incluso tener más coherencia funcional y tecnológica, en su enfoque de la vida humana, que el liberalismo. Un estado socialista eficaz va a reconstruir casi todas las áreas de la vida humana conforme a un principio funcional. Las relaciones sociales que no estén basadas en consideraciones funcionales son eliminadas o reducidas en importancia. Aunque las sociedades socialistas, normalmente, no tratan de eliminar a la familia, tienden a ser suspicaces ante ella y a minimizar sus roles.[24] Esta coherencia radical al aplicar el enfoque funcional a toda la sociedad es la principal diferencia entre el socialismo y el liberalismo. Mientras que el liberalismo se enfoca en el principio de libertad individual, el socialismo le concede la mayor importancia a la sociedad como un todo (el colectivo) y al bien común. El objetivo socialista es formar una sociedad unificada en la que el individuo esté claramente subordinado al bien corporativo, una sociedad que contenga una estructura integrada y coherente, que racionalice las relaciones sociales y elimine muchos de los conflictos causados por los intereses grupales e individuales que no están en armonía con el bienestar general de la sociedad.

El socialismo moderno, como el liberalismo, busca liberar a los individuos de las obligaciones, compromisos y lealtades de las relaciones y agrupaciones sociales tradicionales. Sin embargo, el socialismo, a diferencia de la ideología liberal, no desea que estos individuos sean todo lo libres que pudieran de la interferencia de la sociedad o el Estado. Por el contrario, el ideal socialista tendría comprometidos a todos los individuos, en primer lugar, con el bienestar del pueblo entero, y deseando solo aquella

libertad de acción que promueva la vida colectiva. El socialismo aparta a las personas de las lealtades tradicionales, y las individualiza, no por causa de la libertad personal, sino para construir un colectivo más unido e integrado. Los socialistas hablan mucho de la libertad, pero su objetivo social no es la libertad individual en el sentido liberal, sino la igualdad. En una sociedad verdaderamente socialista, cada individuo es tratado equitativamente, y la diferenciación es permisible sobre la base de la aptitud. El modelo socialista de sociedad opera estrictamente según la lógica de un enfoque funcional, tecnológico. En consecuencia, el socialismo recibe mayor aceptación a medida que avanza la sociedad tecnológica.

El socialismo se describe a sí mismo como democrático. Según la definición de "democracia" que restringe el término a estados que ponen el poder supremo en manos de funcionarios electos popularmente, muchos estados socialistas, como la Unión Soviética o la República Popular de China, difícilmente son democráticos. Sin embargo, la mayoría de los socialistas definen la democracia como un sistema que gobierna a la sociedad para el bien de todos sus miembros, un sistema en el que cada individuo recibe su parte de los beneficios de la vida social, y en donde ningún grupo utiliza una posición de poder para obtener ventajas a expensas de otros grupos.[25] En este sentido, los estados comunistas podrían ser más democráticos, al menos en teoría, que los estados en los que la ideología liberal es dominante y que valoran las prácticas parlamentarias. Los estados socialistas totalitarios a veces demuestran tener más éxito que las democracias liberales en estimular la participación de las masas en la toma de decisiones corporativas. En teoría, y quizás de hecho, la democracia socialista es la democracia de una sociedad de masas.

En sociedades socialistas la autoridad es ejercida, idealmente, de manera colectiva y no personal.[26] Esta tendencia puede ser observada aun en aquellos estados socialistas que tienen una bien ganada reputación de ser autoritarios. En países comunistas en particular, la autoridad del Estado es predominante y se hace obedecer duramente. Las relaciones de poder dentro del liderazgo superior del estado pueden estar sujetas a acomodos internos, pero no están sujetas a ningún cambio por mediación de otro grupo. No obstante, incluso las dictaduras comunistas no ejercen a menudo una autoridad personal directa sobre las vidas de las personas. Las "vidas privadas" de los individuos están en su mayor parte, téorica y prácticamente, fuera de la intervención autoritaria del Estado, con la notable excepción de aquellos "disidentes" que necesitan ser reeducados o suprimidos.[27] Esto no significa que los gobiernos socialistas ejerzan poco control sobre su gente. Más bien, significa que ejercen control de manera burocrática, sin emitir directrices individuales a nivel personal. Las herramientas que utilizan son la regulación y la propaganda. En lugar de dirigir a los individuos, el Estado regula a la sociedad instituyendo políticas, leyes y procedimientos que se aplican a todos, o a todos los de una categoría particular. También forma el pensamiento de los individuos por medio del control estricto de los órganos formadores de opinión de la sociedad, y por medio de la educación de masas. Este tipo de control es especialmente pronunciado en los estados socialistas marxistas.[28]

Otra característica importante del socialismo marxista es su visión dialéctica de la historia. El marxismo se basa en una visión dialéctica del desarrollo histórico que Marx aprendió de Hegel y de los seguidores de Hegel. En la filosofía griega, la "dialéctica" originalmente se refería al proceso de argumentación por el cual una oposición de opiniones (tesis y antítesis) produce una visión más completa, más integral y adecuada (la síntesis). Aplicada al desarrollo histórico por Hegel y sus seguidores, la dialéctica

significa que el patrón primario del desarrollo histórico involucra un conflicto de fuerzas culturales que se resuelve en una vida cultural más completa, más integral y adecuada. Marx interpretó la dialéctica en términos sociales y económicos, pero mantuvo la comprensión dialéctica básica que Hegel tenía de la historia. En la visión marxista, la historia evolucionará mediante un proceso dialéctico hasta el advenimiento de la sociedad comunista. El bien de la humanidad radica en seguir el proceso dialéctico, hasta que la sociedad industrial alcance su madurez, y todas las contradicciones se resuelvan en la síntesis completa de la sociedad comunista, una sociedad que será a la vez tecnológicamente madura y socialmente armónica e integrada.

La visión dialéctica de Marx sobre el proceso histórico provee la clave para entender ciertos aspectos de la estrategia marxista, que son especialmente evidentes en situaciones en las que su partido no ejerce el poder político general. La dialéctica coloca un principio de conflicto en el centro del enfoque marxista sobre la vida social y la discusión política. Los marxistas deliberadamente procuran exacerbar los conflictos, aumentar la indignación y situar a la gente unos en contra de otros. Detrás de esta estrategia subyace la visión de que la única vía hacia el progreso es incrementar las contradicciones hasta que culminen en una resolución dialéctica. Los marxistas han desarrollado técnicas eficaces para "concientizar" a la gente acerca de su condición "oprimida" para que se vuelvan más insatisfechos y más "revolucionarios". La finalidad marxista es hacer que la gente esté más deseosa del cambio, más dispuesta a pelear por él y más propensa a ver como enemigos a todos los que representan fuerzas sociales contradictorias.[29] Además, muchos comunistas han interpretado la dialéctica como algo que les da la libertad de mentir y hacer propaganda con poco interés por la "verdad".[30] Su ética no se basa en normas absolutas, sino que es históricamente condicionada. Los marxistas se sienten en libertad de hacer lo que sea necesario para hacer avanzar la sociedad comunista, la sociedad en la que prevalecerá la justicia. Lo que es verdadero en una etapa del proceso dialéctico, o desde cierta perspectiva en el conflicto dialéctico, no necesariamente es verdadero en otra etapa o desde otra perspectiva. Los marxistas no rechazan totalmente el concepto de "verdad" objetiva, pero definen y aplican el término de un modo que difiere drásticamente de su definición y aplicación en la moral cristiana. Para un marxista, mentir puede ser premisible, incluso necesario.

Este enfoque dialéctico a la ética y la verdad resalta una característica final del socialismo marxista: es anticristiano. Las tendencias anticristianas presentes en el liberalismo son desarrolladas en mayor medida en el socialismo. De hecho, la teoría marxista condena a todas las religiones teístas, y en estados comunistas se han formulado e implementado muchas políticas antirreligiosas. Ha habido algunos socialistas cristianos, y hoy en día pueden encontrarse, inclusive, algunos cristianos que se consideran a sí mismos marxistas; pero, no obstante, las principales corrientes del pensamiento socialista durante el pasado siglo y medio han sido anticristianas.

La reacción "romántica"

Tan pronto como el pensamiento racionalista de la Ilustración y de las primeras etapas de la industrialización comenzaron a influenciar a la sociedad, se hizo presente una reacción al racionalismo y a la racionalización de la sociedad. Esta reacción, que enfatiza lo no racional y lo emocional, ha continuado al mismo tiempo que la sociedad se ha

hecho más tecnológica. Esta reacción no es, propiamente, una ideología, sino más bien un conjunto de ideas que adquiere diversas formas. No obstante, se asemeja a una ideología, por la forma en que configura el pensamiento de la gente en la sociedad tecnológica, especialmente con respecto a las relaciones personales y a los roles de hombres y mujeres. Históricamente, la reacción en contra de la sociedad tecnológica ha sido asociada con el Romanticismo, porque el Movimiento Romántico surgió como la primera manifestación de la reacción. Sin embargo, identificarla simplemente con el Romanticismo sería impreciso y sumamente restringido. Según la mayoría de las definiciones, el Movimiento Romántico desapareció desde hace mucho, pero la reacción a la sociedad tecnológica es una fuerza vibrante. La reacción como un todo no es un movimiento definido en el mismo sentido que el Movimiento Romántico, ni todos los elementos del Movimiento Romántico están presentes en la reacción moderna. Aun así, ya que sus principales líneas de pensamiento pueden encontrarse en el Romanticismo del pasado, este capítulo se referirá a la reacción "romántica" (con "r" minúscula) para identificar esta corriente moderna de ideas.

En el centro de la reacción "romántica" hay una preocupación por la expresión auténtica de las emociones, los sentimientos y los impulsos humanos, y un ataque contra aquellas cosas que aprisionan a la personalidad o el genio humanos. La reacción "romántica" hace énfasis en la experiencia y en la intuición más que en la razón; otorga gran valor a la subjetividad más que a la objetividad. En efecto, enfatiza todos los aspectos de la vida humana que hallan poco espacio en el ambiente funcionalizado moderno: lo emocional, lo expresivo, lo espontáneo. De una forma solo totalmente posible después del desarrollo de la sociedad tecnológica, la reacción "romántica" ve el elemento personal en la humanidad como algo especialmente evidente en la capacidad humana de sentir y expresar sentimientos, una capacidad que, idealmente, debe ser cultivada al máximo. Todas las formas y estructuras que ahogan innecesariamente la emoción y la espontaneidad humana son consideradas indeseables. En resumen, la reacción "romántica" valora mucho la autenticidad emocional y la experiencia inmediata, y rechaza las estructuras rígidas y los enfoques racionalistas y mecanicistas de la vida humana.[31]

Se puede encontrar históricamente la reacción "romántica" si se retrocede incluso hasta la Edad Media, pero es a finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve cuando esta reacción emerge por primera vez como un conjunto desarrollado y popular de ideas.[32] La etapa inicial del movimiento Romántico fue principalmente una reacción contra el racionalismo y el formalismo de la Ilusración del siglo dieciocho. Sin embargo, a medida que la industrialización avanzaba, y que afectaba la forma de la sociedad del siglo diecinueve, la reacción "romántica" se dirigió también contra la impersonalidad y deshumanización de las condiciones sociales en desarrollo. Al Romanticismo se le ve usualmente como un movimiento que termina alrededor de 1850, pero la reacción popular contra el racionalismo y la sociedad tecnológica ha continuado manifestándose de varias formas. Desarrollos del siglo veinte como el fascismo, el existencialismo y el psicoanálisis exhiben diversos aspectos de la reacción "romántica". Otros fenómenos que muestran manifestaciones de esta reacción son la psicología humanista y la filosofía personalista modernas; también, la música, el arte, la política y el estilo de vida de la "contracultura" de los años 1960 y 1970, así como la reciente popularidad en los países occidentales de diversas versiones del misticismo oriental.[33]

La reacción "romántica" ha sido vinculada con diversas formas de enfocar la ética y la estructura social. Hacia finales del siglo dieciocho y principios del siglo diecinueve, algunos de los que participaban en el Movimiento Romántico mantenían visiones tradicionalistas de la sociedad.[34] Se veían a sí mismos como defensores del antiguo orden social que estaba siendo destruido por un orden social tecnológico y una ideología ilustrada. Otros que se involucraron en el Movimiento Romántico inicial fueron los liberales, y se pueden encontrar rastros de la influencia de la reacción "romántica" en algunos socialistas y anarquistas del siglo diecinueve.[35] La reacción "romántica" inicial no gestó una posición ideológica distinguible, pero tendió a influir en los enfoques de gente de diversas posturas ideológicas.

Las manifestaciones recientes de la reacción "romántica", aunque no delimitadas dentro de un campo ideológico, expresan una actitud más permanente hacia la ética y la estructura social. Allí donde los primeros Románticos reaccionaban principalmente contra el pensamiento de la Ilustración, la moderna reacción "romántica" se dirige a las condiciones sociales objetivas, funcionalizadas, de la sociedad tecnológica. El blanco de la reacción "romántica" es el principio funcional de la sociedad tecnológica, que requiere que los seres humanos modernos subordinen gran parte de su personalidad a consideraciones orientadas al desempeño de tareas. La reacción "romántica" procura dar espacio a la expresión plena de todas las necesidades emocionales y personales, que son inaceptables en las agrupaciones funcionales. La psicología humanista, la filosofía personalista y las otras manifestaciones de esta reacción instan a que los sentimientos y la identidad única del individuo lleguen a ser la base de las relaciones personales. Ven las formas sociales tradicionales, y las formas funcionales modernas por igual, como fuerzas rígidas y restrictivas que inhiben la expresión espontánea de las propias emociones y el despliegue auténtico de la verdadera personalidad propia. De este modo, el abordaje de la reacción "romántica" respecto a las relaciones personales y a la moral social tiende a ser antiestructural. Los valores primordiales son la informalidad, la espontaneidad y la autenticidad, en lugar del compromiso con los roles y las normas.[36]

El pensamiento social antiestructural de las formas más recientes de la reacción "romántica" lleva a menudo a una desatención por los intereses socioestructurales generales. En lugar de proponer reformas sociales serias, o cambios fundamentales en la naturaleza de la estructura social, la reacción "romántica" moderna tiende a expresar su mayor interés por el individuo y su conducta dentro de la esfera de sus relaciones personales.[37] En realidad, los aspectos antirracionales y antifuncionales de esta reacción la llevan a desconfiar de los modelos sociales totales. Tales planes y programas parecen intelectuales, funcionales e impersonales; manifestaciones todavía más extremas de la sociedad tecnológica. Por el contrario, la reacción "romántica" moderna se concentra en la calidad de las relaciones personales privadas y el cultivo de la espontaneidad, la expresividad y la autenticidad emocional del individuo.

La reacción "romántica" manifestada en el siglo veinte es un producto de la división entre las esferas funcional y personal de la vida en la sociedad tecnológica.[38] En la sociedad tradicional, todas las relaciones son personales en el sentido de que tanto las consideraciones funcionales como las personales están integradas en un conjunto extenso de relaciones comprometidas y estructuradas entre las personas. Las emociones son parte de estas relaciones, pero están subordinadas a la relación misma y a su estructura. En la sociedad tecnológica se introduce una división de las esferas funcional y personal;

entonces las relaciones "personales" se vuelven primariamente relaciones desestructuradas, en las que domina un elemento emocional, al contrario de las relaciones estructuradas, impersonales y funcionales del mundo del trabajo. La versión más moderna de la reacción "romántica" acepta esta división como una necesidad social. Su programa busca asegurarse de que las dos esferas permanezcan separadas, y remediar lo que considera como un desequilibrio entre la esfera emocional/personal y la esfera funcional/impersonal.[39]

Movimientos de "liberación" en Estados Unidos

Una cuarta perspectiva ideológica de importancia es el pensamiento que está detrás de algunos movimientos contemporáneos de liberación que tienen origen en los Estados Unidos, principalmente los de liberación de las mujeres y de liberación gay.[40] Estos movimientos estadounidenses no deben confundirse con movimientos nacionalistas de liberación en otros países, la mayoría de los cuales adoptan un enfoque ideológico marxista, o con la "teología de la liberación", una corriente intelectual originada en América Latina y que es, igualmente, de origen y contenido marxista.[41] Por su parte, estos movimientos estadounidenses representan una amalgama singular de la izquierda nacional, incorporando elementos tanto de la reacción "romántica" como de la ideología liberal y socialista. El pensamiento que subyace a estos movimientos no tiene la misma importancia intrínseca del liberalismo y el socialismo, pero, no obstante, es importante debido a su gran influencia en lo escrito sobre los roles de hombres y mujeres desde la década de 1960.

En el núcleo de los movimientos de liberación en Estados Unidos hay un enfoque extraído de la ideología liberal. Igual que el liberalismo, estos movimientos apelan a los intereses de un grupo particular en la sociedad. Además, igual que el liberalismo, enfatizan los derechos individuales y la máxima libertad de operación para el individuo, en lugar del bien común de la sociedad. Sin embargo, el núcleo de la ideología liberal se amalgama con elementos tanto de la ideología socialista como de la reacción romántica. Al igual que en gran parte del socialismo moderno, estos movimientos de liberación ponen énfasis en la "igualdad", en el sentido de la necesidad de tratar a cada individuo de manera idéntica.[42] De modo más significativo, estos movimientos, especialmente el movimiento de liberación femenina, suelen emplear un patrón dialéctico de pensamiento y táctica.[43] La historia, la estructura social y el cambio social son vistos en categorías de opresores y oprimidos. La estrategia para el logro de las metas a menudo lleva la influencia del enfoque dialéctico marxista. Implica el fomento del conflicto y la discordia entre la gente "liberada" y aquellos que los "oprimen", entre hombres y mujeres, y entre "mujeres radicales" y aquellas con una orientación más tradicional. Quienes forman parte de estos movimientos de liberación suelen usar técnicas de concientización para generar mayor insatisfacción, mayor motivación para el cambio y más hostilidad hacia quienes se "interponen en el camino".[44] También, a veces usan propaganda con un desprecio por la verdad fáctica, cosa que es característica de un enfoque dialéctico marxista hacia la ética.

El punto de vista de estos movimientos de liberación estadounidenses también contiene muchos elementos de la reacción "romántica" contra la racionalización de la sociedad. Una característica clave del argumento por la liberación femenina ha sido la apelación final a la autoridad de la experiencia personal.[45] Estos movimientos también

tienden a argumentar que las estructuras funcionales de la sociedad tecnológica son producto de la dominación social masculina, y buscan un acomodo más informal y más orientado personalmente mediante una reducción de las estructcuras relacionales (como aquellas que se dan dentro de la familia), y una mayor participación de las mujeres en la vida pública.[46] Al igual que la versión moderna de la reacción "romántica", el movimiento de liberación femenina dedica poca atención a las cuestiones generales de la estructura social y del bienestar colectivo. Sus promotoras pocas veces intentan relacionar sus metas con el posible curso futuro de la sociedad.[47] Este énfasis en los criterios de la experiencia personal y la desaprobación de una perspectiva socioestructural, característicos ambos de las formas modernas de la reacción "romántica", probablemente están detrás de la promoción que el movimiento hace del aborto, la homosexualidad y las relaciones sexuales irrestrictas. En síntesis, los movimientos de "liberación" en Estados Unidos son una amalgama de varias perspectivas ideológicas que apelan a un grupo de interés particular.

Importancia de las ideologías

Las ideologías son de gran importancia en el mundo moderno. Subyacen tras la mayoría de los debates importantes sobre cuestiones éticas, políticas y sociales del siglo veinte, y tienen especial relevancia en las discusiones modernas sobre los roles de hombres y mujeres. Las ideologías también tienen características importantes que a menudo pasan desapercibidas.

En primer lugar, las ideologías modernas tienen implicaciones en lo que se refiere a estructurar a la sociedad. Ciertos principios fundamentales se transforman en un enfoque sistemático de organización social. Tras lo que parece una filosofía, un sistema abstracto deducido de algunos principios éticos últimos, realmente hay un programa de reestructuración social. Por ejemplo, el significado completo de los principios de libertad e igualdad no siempre es evidente ni se entiende bien sin un análisis social. Mucha gente sigue principios ideológicos libremente en debates modernos sin percatarse adecuadamente de su trasfondo ideológico o de sus implicaciones sociales.

En segundo lugar, las ideologías modernas presentan ideales de lo que deben ser las relaciones sociales. No ofrecen, simplemente, recomendaciones prácticas para cambios sociales y políticos específicos, sino que también describen un ideal para las relaciones sociales. Claro está, los intereses prácticos han dominado en el desarrollo de la mayoría de los arreglos sociales, especialmente en países orientados pragmáticamente como los Estados Unidos y Gran Bretaña. No obstante, la forma en que estos intereses son formulados e implementados se ve influida significativamente por ideales ideológicos. Incluso en los Estados Unidos, una ideología (el liberalismo) ha tenido un poder modelador nada despreciable. Los ideales sociales derivados de las ideologías modernas juegan un papel clave en las discusiones sobre la estructura social y las relaciones sociales.

En tercer lugar, las ideologías modernas involucran posiciones éticas definidas. Aunque una ideología pueda representar realmente los intereses de un grupo particular en la sociedad, no funciona como una expresión del deseo sino como una expresión de la conciencia. El lema "libertad, igualdad, fraternidad" puede haberse originado en el intento de la burguesía por conquistar el poder a expensas de los nobles privilegiados y

de las clases clericales, pero el lema, no obstante, resonó como un grito de batalla moral. Impactó a los hombres con toda la fuerza de una "obligación", de un imperativo ético. Las ideologías modernas apelan a la conciencia de las personas, y quienes rechazan una ideología deben recurrir a la fuerza de una posición ideológica o moral alternativa, o luchar con la culpa que resulta de rechazar la exigencia ideológica. Por eso es tan importante que los cristianos sean capaces de reconocer las ideologías no cristianas. Si no lo logran, quedan indefensos contra la atracción moral de estas. Los cristianos están entre aquellos que son más susceptibles a la influencia ideológica, precisamente por el alto nivel de sensibilidad moral que tienen.

En cuarto lugar, las ideologías comunes en la sociedad tecnológica son notoriamente diferentes de los patrones de pensamiento y creencia que se encuentran en las sociedades tradicionales.[48] Las ideologías modernas son predominantemente seculares. En contraste con esto, los sistemas éticos y sociales de todas las sociedades tradicionales se originan en una perspectiva religiosa de la vida humana. Las ideologías modernas también son numerosas y competitivas. La mayoría de las sociedades tradicionales tienen un enfoque hacia la vida social claramente unificado, con cierta flexibilidad para la variación y la divergencia. Sin embargo, en la sociedad moderna hay una pluralidad de movimientos ideológicos que compiten entre sí y ejercen varios niveles de influencia en diferentes lugares.

Por último, y quizás lo más importante, las ideologías modernas manifiestan una conciencia de la vida social y el cambio social que estaba ausente en la sociedad tradicional. Solo la sociedad tecnológica ha desarrollado una amplia conciencia de los patrones sociales, y de los medios para reestructurarlos: en otras palabras, una tecnología de cambio social.[49] A partir de ahí, es posible pensar en modificar radicalmente los patrones sociales de una manera que hubiera sido imposible en las sociedades tradicionales, las cuales eran conformadas en gran medida por fuerzas económicas y sociales, y por patrones heredados. Las ideologías modernas son tanto una expresión de esta conciencia de la vida social y del cambio social, como un medio de despertarla en los grupos que no la tienen, creando en ellos una insatisfacción con su posición en la sociedad y un deseo de trabajar por un tipo particular de reestructuración social. Este es un nuevo desarrollo en la historia humana. Las sociedades tradicionales no conocían sistemas seculares pluralistas, que buscaran el cambio social y que fueran capaces de alcanzarlo.

Las ideologías y los roles de hombres y mujeres

El debate moderno sobre los roles de hombres y mujeres puede ser visto de manera más provechosa contra el trasfondo de las ideologías modernas. Puesto que las ideologías representan enfoques para la estructuración de la sociedad, estas van a influir en los roles de hombres y mujeres, los cuales son un aspecto importante de la estructura social en todas las sociedades humanas. Por lo tanto, las posiciones ideológicas influyen en cómo la gente enfoca y piensa sobre los roles de hombres y mujeres. Cuando alguien habla de la igualdad de hombres y mujeres, está expresando una perspectiva de la igualdad derivada de una visión ideológica moderna de cómo debe estructurarse toda la sociedad. Cuando alguien usa palabras como "discriminación" o "sexismo", su terminología y su punto de vista están arraigados en una ideología moderna que incorpora una posición

moral particular. Quienes emplean dichos términos y sostienen tales posiciones a menudo no son conscientes del marco de referencia ideológico más general de sus puntos de vista. No obstante, esa forma de entender los roles de hombres y mujeres está determinada por una ideología moderna.

Es especialmente importante ver el actual debate sobre los roles de hombres y mujeres contra el trasfondo de las ideologías modernas, porque este debate, con frecuencia, se efectúa sin mucha claridad sobre las consecuencias de los cambios en este aspecto de la estructura social. Los roles de hombres y mujeres suelen enfocarse como si pudieran ser modificados sin una alteración significativa en el resto de la sociedad. Se recurre a ciertas concepciones ideológicas sin que se siga un enfoque ideológico coherente. A consecuencia de esto, se hace mucha presión polémica para que cambien ciertos aspectos de los roles, mientras que se dedica comparativamente poco esfuerzo a desarrollar una visión coherente de la sociedad dentro de la cual se puedan implementar esos cambios exitosamente.

Un enfoque responsable para estructurar los roles de hombres y mujeres debe comenzar por una visión más amplia de cómo debe estructurarse la sociedad como un todo. Luego debe desarrollar un programa realista de la forma en que una nueva sociedad podría manejar constructivamente la vida familiar, la crianza de los hijos, el cuidado de los ancianos, las diferencias entre hombres y mujeres y otras realidades humanas cruciales. Los roles de hombres y mujeres deben ser entendidos como elementos integrales en un sistema social, y las nociones ideológicas utilizadas en los análisis sobre los roles de hombres y mujeres deben ser entendidas en términos de los sistemas ideológicos generales en los que se originaron. En síntesis, la discusión sobre los roles de hombres y mujeres como un todo debe conducirse en términos de un enfoque general de la organización de la sociedad.

La respuesta cristiana

El cristianismo surgió por primera vez en un mundo inmensamente diferente del del siglo veinte. Durante mil setecientos años se desarrolló y maduró en el contexto de la sociedad tradicional. En Europa y América llegó a ser un elemento clave de la sociedad. Se encontró con religiones rivales y desacuerdos internos, pero nunca tuvo que enfrentar nada parecido a una ideología moderna. Entonces, después de siglos de aprender a sobrevivir y florecer en un ambiente conocido, fue testigo de un conjunto de cambios sin precedentes que llevaron al desarrollo de un nuevo tipo de sociedad: una sociedad tecnológica. Este nuevo tipo de sociedad supuso grandes desafíos. Nuevos y poderosos ataques se dirigieron contra la enseñanza cristiana y las instituciones cristianas tradicionales. Surgieron nuevos problemas sociales, problemas creados por el nuevo tipo de sociedad que se estaba forjando. Al mismo tiempo se fueron proponiendo nuevas soluciones: soluciones destinadas a convertirse en las principales ideologías del mundo moderno. Los cristianos no tenían claridad sobre la respuesta que debían dar a estos retos; sin embargo, los riesgos eran altos: implicaban la extinción de la vida cristiana.

Desafíos al cristianismo

Uno de los hechos históricos que exigieron una respuesta cristiana eficaz fue el repudio al cristianismo por parte de la sociedad occidental como un todo. En términos sociológicos, la sociedad occidental a principios del siglo dieciocho era una sociedad cristiana. En general, defendía la doctrina cristiana y la aceptaba téoricamente como un punto de apelación final. Muchos historiadores, inclusive, se han referido a la sociedad tradicional occidental con la expresión "sociedad cristiana occidental" (sobre todo para distinguirla de la sociedad cristiana bizantina, y de otras sociedades menos importantes históricamente como la sociedad cristiana abisinia).[50] El cristianismo era la fuerza cultural dominante, y la enseñanza cristiana ejercía considerable influencia en la vida diaria. Esto no significa que la sociedad tradicional occidental fuese una sociedad cristiana modelo. Fuerzas no cristianas influyeron profundamente en el desarrollo de la sociedad occidental. Hay mucho de cierto en el punto de vista de que el cristianismo occidental nunca asimiló completamente a las sociedades bárbaras que invadieron al Imperio Romano. La amalgama de influencias culturales grecorromanas, germánicas y cristianas podría explicar mucha de la inestabilidad y movilidad de la sociedad occidental cristiana. No obstante, sigue siendo exacto, desde el punto de vista sociológico, considerar a la sociedad occidental tradicional como parte de la "cristiandad" hasta el siglo dieciocho.

La era de la cristiandad occidental fue la segunda de tres etapas en la historia social cristiana.[51] La primera etapa comenzó con la fundación de la Iglesia cristiana, y continuó hasta la conversión de Constantino en el año 312 d.C. Esta etapa podría ser denominada período del cristianismo de la diáspora. Durante esta etapa los cristianos constituían una minoría de los Imperios Romano, Parto y Sasánida. Los cristianos se veían a sí mismos en una posición social similar a la de los judíos que vivían fuera de la tierra de Israel, desterrados de su patria y, sin embargo, siendo todavía una nación, viviendo como extranjeros residentes y exiliados (1 Pe 1:1, 2:11; Heb 11:8-16, 13:14; Flp 3:20). Los primeros cristianos gozaban de una gran cohesión social. Fueron capaces de mantener una cultura diferente de la de quienes los rodeaban porque se veían como un pueblo diferente. El hecho de que la mayoría de la gente en la sociedad circundante no tuviera fe en Cristo no debilitaba la fe de los primeros cristianos ni destruía su capacidad de vivir una clase de vida diferente. Al contrario, la oposición de la sociedad en general solo fortalecía la determinación de los cristianos y los motivaba a ser más disciplinados y comprometidos.

La conversión de Constantino y del rey de Armenia trajo un gran cambio a la mayoría de las Iglesias cristianas. Siglo y medio después de la conversión de Constantino, el Imperio Romano era oficialmente cristiano, y la mayoría de la gente tenía algún tipo de fe en Cristo. En términos sociológicos, la mayoría de la gente cristiana había dejado de ser una comunidad dentro de una sociedad mayor: se habían convertido en una sociedad cristiana. La Iglesia, como institución social, era identificada ahora con la totalidad del pueblo. Salvo por relaciones cuidadosamente definidas con minorías paganas y judías, los cristianos se asociaban en la vida diaria exclusivamente con otros cristianos. La dinámica social de la vida cristiana experimentó un cambio revolucionario en esta segunda etapa de la historia cristiana. Una cuestión debatida es cuánto

cristianismo auténtico quedó en el proceso, pero al menos es claro que la conformación social de la gente que aceptaba la doctrina cristiana experimentó un cambio importante.

La tercera etapa de la historia social cristiana comenzó en el siglo dieciocho. En este siglo la sociedad cristiana occidental vino a quedar bajo la influencia del pensamiento de la Ilustración y comenzó a repudiar el cristianismo.[52] El repudio no siempre era declarado abiertamente. Muchos pensadores de la Ilustración y sus sucesores eran, supuestamente, maestros y teólogos cristianos. Con frecuencia afirmaban que estaban preservando el cristianismo al salvar su núcleo (normalmente, una versión de la moral en acuerdo con las ideas ilustradas o liberales prevalecientes), y al liberar la fe de los elementos no ilustrados (usualmente el núcleo de la doctrina cristiana expresado en los credos tradicionales y en la enseñanza sobre la expiación y la redención). Sin embargo, el repudio del cristianismo era articulado a veces con gran claridad y fuerza. La Revolución Francesa sustituyó explícitamente al cristianismo con un culto deísta de la razón y trató de suprimir el culto cristiano. En el siglo veinte, el marxismo asumió una postura atea como parte integral de su programa. El movimiento para descristianizar a la sociedad no triunfó de un día para otro, pero sus formas iniciales en el siglo dieciocho tuvieron un impacto significativo.

Los líderes de las principales Iglesias reaccionaron a estas fuerzas hostiles intentando preservar a la sociedad occidental como una sociedad cristiana. Estos líderes cristianos habían heredado una mentalidad de cristiandad y pensaban que era crucial que la sociedad fuera auténticamente cristiana. De hecho, estaban tan comprometidos con la sociedad entera como con el pueblo cristiano, porque en la cristiandad no había diferenciación entre los dos. Sin embargo, su respuesta se basaba también en la necesidad de la supervivencia cristiana. El ambiente de apoyo cristiano era la sociedad como un todo; por lo tanto, cuando la sociedad se debilitó en su compromiso cristiano, la vida del pueblo cristiano se debilitó. No había ninguna comunidad especial en la que los cristianos pudieran ser fortalecidos. Los líderes cristianos del siglo diecinueve fueron testigos de la erosión de la fe cristiana al tiempo que la sociedad se volvió cada vez más descristianizada. No conocían ninguna otra forma alternativa de conservar el cristianismo.

La lucha por la cristiandad continuó a lo largo del siglo diecinueve y hasta principios del siglo veinte. El resultado final fue una masiva descristianización de la sociedad occidental. El proceso de descristianización avanzó más despacio en países en donde el cristianismo tenía un arraigo más firme en la sociedad y entre grupos de cristianos que habían sido perseguidos. Por ejemplo, los católicos de Irlanda y Polonia se las arreglaron para sobrevivir con cierto grado de vitalidad, al igual que las sectas disidentes tanto en países protestantes como católicos, que se habían organizado por largo tiempo para sobrevivir contra las influencias hostiles de la sociedad dominante. Asimismo, las Iglesias inmigrantes en países mixtos religiosamente como los Estados Unidos tuvieron más éxito para mantenerse. No obstante, la tendencia en la sociedad fue la descristianización. Esta tendencia adquirió más ímpetu con los cambios sociales que se dieron en la sociedad tecnológica. Las agrupaciones relacionales como la familia y el vecindario comenzaron a perder fuerza, y la influencia de la educación de masas, los medios de comunicación y otras herramientas de control social hicieron más difícil a los cristianos transmitir su fe a sus hijos.

El rechazo al cristianismo es solo uno de varios desafíos modernos que se le presentan a la Iglesia. El desarrollo de la sociedad tecnológica, descrito en el capítulo

dieciocho, produjo un ambiente social que no se parecía a nada que los cristianos hubieran enfrentado en el pasado. Las agrupaciones estables, estructuradas y relacionales de la sociedad, que en el pasado habían sido la base de la vida cristiana diaria de los cristianos, comenzaron a derrumbarse. El nuevo ambiente social consistía primariamente en grupos funcionales, instituciones de masa, relaciones de amistad no estructuradas e individuos independientes. Aparecieron también nuevos problemas sociales. La formación de los menores y el cuidado de los ancianos se volvió más retante. El papel doméstico de las mujeres disminuyó en importancia mientras que las funciones familiares se restringían, la red de parentesco se debilitaba, y las agrupaciones familiares jugaban un papel menos vital en la vida pública. La creciente urbanización y movilidad trajo consigo su propia constelación de problemas. Así, el nuevo ambiente social de la sociedad tecnológica supuso un desafío a las enseñanzas sociales del cristianismo, y exigía una respuesta.

Los cristianos necesitaban contender, además, con el surgimiento de las ideologías. Desde cierta perspectiva, la respuesta cristiana a las ideologías parecía obvia. Las ideologías no eran cristianas. Sus orígenes y principios se derivaban de fuentes apartadas de la revelación cristiana. A menudo, las ideologías dirigían la campaña para rechazar al cristianismo. Los líderes de muchos partidos liberales, socialistas y fascistas con frecuencia eran anticristianos, y comúnmente, al conquistar el poder político, pomulgaban leyes que limitaban o suprimían al cristianismo. Sin embargo, desde otra perspectiva, la respuesta cristiana apropiada ante las ideologías no fue completamente obvia. Nunca antes los maestros y pensadores cristianos habían necesitado responder a las preguntas fundamentales sobre la conformación de la sociedad y el orden social que las ideologías formulaban. Las preguntas eran nuevas y los problemas sociales no tenían precedente. Más aún, los sistemas de creencia y los imperativos éticos de las ideologías no siempre contradecían obviamente a la enseñanza cristiana tradicional; en ocasiones estos sistemas estaban enunciados de tal forma que parecían compatibles con el cristianismo. Por ejemplo, ¿qué debía pensar un cristiano acerca del lema "libertad, igualdad, fraternidad"? Fue así como el surgimiento de ideologías como el liberalismo, el socialismo y el fascismo provocaban nuevas preguntas que exigían una respuesta cristiana.

El rechazo al cristianismo, el nuevo ambiente social y el reto de las ideologías estaban todos íntimamente relacionados. La ideología jugó un papel central tanto en el repudio social del cristianismo como en el surgimiento de la sociedad tecnológica. La aparición de la sociedad tecnológica fomentó las ideologías y debilitó el cristianismo tradicional. El rechazo al cristianismo debilitó el orden tradicional e hizo que fuera posible el surgimiento de la sociedad tecnológica y de sus ideologías. Las respuestas cristianas a estos tres desafíos estaban similarmente relacionadas. En particular, el fracaso de la mayoría de las Iglesias para lidiar adecuadamente con la nueva actitud de la sociedad hacia el cristianismo debilitó su capacidad de responder adecuadamente a las cuestiones, extremadamente difíciles, que la sociedad tecnológica y las nuevas ideologías habían suscitado. Los cristianos ya no eran una comunidad identificable en la que pudiera emerger un enfoque específicamente cristiano hacia la sociedad moderna. Al contrario, las líneas entre el pueblo cristiano y la sociedad no cristiana se hicieron borrosas, y se hizo cada vez más difícil formular una respuesta distintivamente cristiana.

Influencias de la sociedad y la respuesta cristiana

Los nuevo retos de la sociedad moderna exigían una respuesta clara, distintiva y auténticamente cristiana. Sin embargo, las mismas fuerzas que desafiaban al cristianismo también inhibían su capacidad para dar dicha respuesta clara. El rechazo al cristianismo, el surgimiento de la sociedad tecnológica y la aparición de ideologías modernas se combinaron para confundir a los cristianos acerca de su enfoque respecto a las nuevas circunstancias de la sociedad. Por consiguiente, muchas de las respuestas ofrecidas por los cristianos no fueron esencialmente "cristianas", sino más bien reflejos o adaptaciones de ideas presentes en la sociedad como un todo. A veces los cristianos copiaron conscientemente estas respuestas seculares, pero, más frecuentemente, asimilaron callada e inconscientemente los principios seculares. Muchos cristianos entonces perdieron una visión de un modelo cristiano distintivo de sociedad, y adoptaron cada vez más los ideales funcionales de la sociedad tecnológica y sus ideologías.

Una de las respuestas entre los cristianos a las nuevas condiciones y retos de la sociedad moderna fue el conservadurismo. Esta respuesta fue especialmente fuerte hacia finales del siglo dieciocho y principios del diecinueve. Muchos de aquellos que continuaron siendo auténticamente cristianos en este tiempo de descristianización creciente se situaron instintivamente del lado de los defensores del orden tradicional, porque eran más amigables con el cristianismo. Sin embargo, estos eran también los defensores del privilegio feudal o económico, la gente que buscaba conservar un modelo de sociedad que se ajustaba cada vez menos a las condiciones en desarrollo de la sociedad tecnológica. Los cristianos que adoptaron la respuesta conservadora a menudo no fueron capaces de distinguir la defensa del cristianismo y un orden básico en la sociedad, de la defensa del *statu quo* y los privilegios tradicionales.

Una segunda respuesta de los cristianos siguió los patrones de la reacción "romántica". Al igual que la reacción "romántica", la manifestación más fuerte de esta respuesta se dio en el siglo diecinueve, aunque continúa ejerciendo considerable influencia en el siglo veinte. Esta respuesta defendía al cristianismo como una alternativa al funcionalismo y la deshumanización de la sociedad tecnológica. Apelaba a las emociones y a un instinto por "algo más elevado". Este llamamiento tendía a inyectar un elemento de sentimentalismo y falta de realismo en la vida y la mentalidad cristianas. Más aún, la respuesta romántica no ayudó a los cristianos a lidiar con las verdaderas cuestiones sociales del momento. La solución romántica, cuando hubo una, tendió a ser un regreso nostálgico a un orden social más primitivo.

Una tercera respuesta que muchos cristianos dieron a las condiciones modernas implicó una aceptación completa de las ideologías modernas: primero el liberalismo, luego el socialismo y, finalmente, el nacionalismo, el fascismo y todas las demás corrientes ideológicas de la sociedad occidental. Esta ha sido quizás la respuesta más significativa entre los cristianos de la segunda mitad del siglo diecinueve y, después, del siglo veinte. Los cristianos que han adoptado alguna de las ideologías modernas a menudo han rechazado las posiciones anticristianas más vociferantes, pero usualmente han aceptado la enseñanza ideológica sobre el orden social y las relaciones personales, aun cuando esta se oponía a la enseñanza tradicional cristiana sobre dichas cuestiones. En realidad, esos cristianos han tendido a identificar la enseñanza ideológica con la posición cristiana "real". Es sabido que algunos cristianos en Estados Unidos han hablado de los

principios del individualismo burgués como si fueran principios cristianos fundamentales para ordenar la sociedad, aunque estos no se pueden ser encontrar en el Nuevo Testamento, ni fueron vividos ni enseñados por los cristianos en los años 500, 1000 y 1500 d.C., y estos principios se originaron en una ideología no cristiana. Muchos cristianos alemanes, de modo similar, adoptaron principios fascistas bajo los nazis. En la actualidad, muchos cristianos están adoptando un enfoque similar hacia el marxismo, declarando que los principios marxistas son verdaderamente los principios cristianos en el siglo veinte.[53]

Muchos cristianos en los últimos dos siglos han adoptado, consciente y explícitamente. posiciones conservadoras, románticas o ideológicas. Sin embargo, solo se puede medir la influencia real que han tenido las corrientes ideológicas modernas en el pensamiento cristiano si se examinan los principios que la mayoría de los cristianos han mantenido de modo inarticulado o inconsciente. Un cristiano que nunca pensaría en identificarse como socialista, aun así puede estar muy influenciado por un enfoque socialista. Un cristiano podría saber poco, y no importarle nada, de los orígenes y desarrollo del liberalismo como ideología moderna, y aun así sostener varios principios liberales clave como axiomas evidentes de la vida cristiana. Desde un punto de vista cristiano, una de las características más importantes de las corrientes ideológicas modernas es el impacto considerable que han tenido en las creencias, los valores y los supuestos mantenidos por el conjunto general de los cristianos hoy en día.

Son estos movimientos de pensamiento secular, ya sea adoptados de manera consciente o asimilados inconscientemente, los que suelen dominar el análisis cristiano moderno sobre los roles de hombres y mujeres. Muchas de las objeciones más serias a la enseñanza de la Escritura sobre los roles se derivan de principios ideológicos modernos, y representan un ideal funcional de sociedad. Quizás la objeción más fuerte a esta enseñanza fluye de la observación de que el enfoque bíblico implica tratar a hombres y mujeres de manera diferente. En el planteamiento moderno, la objeción es que la enseñanza de la Escritura trata a las mujeres de manera "desigual" o "como si no tuvieran los mismos derechos". Tras esta objeción está la noción moderna de igualdad, en la que la consideración del talento, el don o la capacidad es la única base legítima para tratar a la gente de forma diferente.[54] La enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres es calificada como "sexista" y moralmente errónea. Sin embargo, esta objeción no se basa en la revelación cristiana, sino en un principio derivado de las ideologías liberal/socialista: ideologías que aceptan y expanden la funcionalización de las relaciones sociales. De hecho, este principio de igualdad no prohíbe realmente toda discriminación entre las personas. Solo prohíbe la discriminación que esté basada en algo distinto al criterio funcional valorado por una sociedad tecnológica.

Otra objeción ideológica a la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres es el ataque contra la subordinación personal que subyace tras la enseñanza de la Escritura. Según esta objeción, el liderazgo del marido sobre su esposa (o el liderazgo de los ancianos sobre la vida personal de los cristianos) constituye una forma de opresión o dominación. Una vez más, esta objeción no está basada en la revelación cristiana, sino que es una expresión de la aversión a la subordinación personal y a la autoridad personal que se encuentra en la mayoría de las ideologías modernas. Estos principios ideológicos realmente no prohíben el ejercicio de autoridad sobre las vidas de otras personas. Ante todo, lo que prohíben es la clase de autoridad que se origina en una relación personal,

mientras permiten un tipo de autoridad basada en la regulación burocrática y la influencia mental, que son los medios normales de control social en una sociedad tecnológica.

El punto aquí es que ni la noción moderna de igualdad ni la aversión a la subordinación personal son verdaderamente principios cristianos. Ambas ideas son fundamentales para la desaprobación de la enseñanza cristiana sobre los roles de hombres y mujeres, y muchos cristianos las usan como si fueran principios cristianos. Pero no son ideas cristianas. Se derivan de ideologías modernas cuyo objetivo es sustituir un orden social basado en relaciones estables y comprometidas por un orden social basado en relaciones funcionales entre las personas, que han sido individualizadas para que puedan encajar en donde sean más útiles funcionalmente.

Este predominio de los ideales seculares en un debate cristiano es un buen ejemplo de cuán difícl ha llegado a ser formular una respuesta cristiana ante las condiciones modernas. Demasiado a menudo las respuestas que los cristianos han ofrecido son meros reflejos de las respuestas ofrecidas por la sociedad circundante. El ideal cristiano distintivo para la vida social ha sido oscurecido con frecuencia por la influencia de sistemas de pensamiento no cristianos, sistemas que a menudo representan un ideal funcional de sociedad.

Una distinción entre sistemas éticos cristianos y no cristianos

No todos los cristianos han dejado que su respuesta a los retos de la sociedad moderna se conforme acríticamente al pensamiento secular moderno. Algunos, al menos, han tenido éxito en el esfuerzo por formular una respuesta verdaderamente cristiana a las nuevas circunstancias.[55] Una respuesta cristiana auténtica involucra, primero que todo, una fidelidad a la enseñanza cristiana tradicional, doctrinal y social, y una negativa a adoptar principios ideológicos modernos cuando estos entran en conflicto con los principios cristianos revelados. Además, involucra un reconocimiento de que simplemente aferrarse a las estructuras y costumbres del pasado es un medio insuficiente para lidiar con la sociedad moderna, y más bien procura aplicar y adaptar el enfoque cristiano tradicional a las condiciones de esta sociedad. Una respuesta verdaderamente cristiana no descartará inmediatamente los principios ideológicos, pero los evaluará según su utilidad y su coherencia con la verdad cristiana revelada.

Se puede comenzar a formular dicha respuesta cristiana ante la sociedad moderna solo si se aprende a distinguir entre los sistemas éticos cristianos y los no cristianos, y entre los principios éticos derivados de estos dos tipos de sistemas. Los principios éticos y los sistemas éticos más generales de las ideologías modernas han tenido gran impacto en los intentos de los cristianos por responder a los retos de la sociedad. Los cristianos tienden a no tratar estos principios como elementos de la sabiduría secular, que pueden o no ser útiles para aplicar la verdad cristiana a una nueva situación, sino como imperativos morales que al menos tienen tanta autoridad como los principios éticos cristianos revelados. Por lo tanto, muchos cristianos modernos no tienen la libertad de descartar o modificar los principios éticos modernos cuando estos entran en conflicto con los principios cristianos revelados. Los cristianos necesitan una clara comprensión de las diferencias entre los sistemas éticos cristianos y los no cristianos y de cómo enfocar los dos sistemas, si es que van a asumir posiciones distintivas en medio de las presiones morales de la sociedad circundante.

Los cristianos frecuentemente decidirán que un sistema ético es cristiano si es aceptado por la mayoría en el cristianismo. Este enfoque tiene valor solo si no hay una autoridad que esté por encima y más allá de la tendencia de opinión de los cristianos, ya sea que esa autoridad se encuentre en la Escritura o los credos, o en ciertos seres humanos vivos (como una autoridad magisterial en una iglesia), o en ambos. Pero si esa autoridad en efecto existe, entonces no hay ningún censo de cristianos que pueda garantizar que una posición ética popular sea realmente una posición cristiana. Después de todo, un gran número de cristianos pueden ser infieles o estar engañados, como lo indica con frecuencia la Escritura (véase Ga 1:6, 3:1; 1 Co 5:1-2, 10:1-13; 1 Tm 1:6-7, 4:1-3). Dicha autoridad cristiana decisiva realmente existe. Entonces, aquí reservaremos la expresión "sistema ético cristiano" para los sistemas que se han derivado en gran parte de la revelación cristiana, y en donde los principios de la revelación cristiana son más autoritativos para dar forma al sistema que cualquier otro principio. Los sistemas éticos de las ideologías modernas son claramente sistemas éticos no cristianos. Puede que incluyan elementos que un cristiano puede usar, pero en sí mismos no son cristianos.

La incapacidad de distinguir entre sistemas y principios éticos cristianos y no cristianos ha dificultado especialmente una respuesta cristiana auténtica en el área de los roles de hombres y mujeres. Se apela a muchos principios éticos derivados de sistemas ideológicos no cristianos como autoritativos, ya sea porque los cristianos consideran erróneamente que estas ideas están fundamentadas en la revelación cristiana, o porque las consideran claramente superiores a los principios cristianos tradicionales. Vale la pena citar brevemente cinco de estos principios, a saber, los principios de: (1) igualdad; (2) libertad; (3) desarrollo del potencial pleno o el alcance de la autorrealización; (4) autenticidad; y (5) ser una "persona plena". La mayoría de estas posiciones ya han sido comentadas en secciones anteriores de este libro, pero, no obstante, es de ayuda aquí revisarlas en conjunto y compararlas con la enseñanza de la Escritura:

1. *El principio de igualdad.*[56] Como se comentó antes, este principio declara que todos los individuos deben ser tratados de manera idéntica, excepto por las diferencias en capacidad o interés. Este principio se deriva principalmente del socialismo, pero también se logra introducir en otros sistemas ideológicos. En ocasiones el principio de igualdad se enuncia como un ataque contra cualquier cosa que hace que una persona sea vista como "inferior" a otra. Este principio milita contra los roles sociales adscritos según la edad y el sexo y contra la subordinación personal.

La Escritura también enseña un principio de igualdad, pero es un principio de igual cuidado por todos los miembros del cuerpo.[57] El principio bíblico es compatible con los roles sociales y la autoridad personal. No está basado en la individualización de la gente para una sociedad funcional, sino que está basado más bien en una vida comunitaria y en las relaciones personales.

2. *El principio de libertad.*[58] Hay muchas variedades de este principio en el mundo moderno, y las visiones liberal y comunista respecto al tema no son fácilmente compatibles. El principio liberal de la libertad es el que surge más a menudo en las discusiones sobre los roles de hombres y mujeres. Este principio establece que cada individuo debe guiar su propia vida y tomar sus propias decisiones independientemente de los pensamientos o la "interferencia" de otros. Este principio considera todas las

formas de control social, salvo las formas burocráticas o educativas, autorizadas por el Estado, como moralmente erróneas, y las considera como formas de opresión o dominación. La subordinación personal es malvada y degradante. Tras el principio liberal de la libertad hay una noción individualista de que el mayor bien reside en el máximo grado de autonomía y libertad personal de movimiento.

La Escritura también enseña un principio de libertad, pero se trata de la libertad de ser hijos e hijas de Dios y de la libertad de todo aquello que se opone a este estatus: especialmente el mundo, la carne, el diablo y el pecado. El tipo de libertad que la Escritura describe es compatible con un compromiso fuerte con un cuerpo de personas y con la aceptación de la subordinación personal. De hecho, la Escritura ve el compromiso corporativo y la subordinación personal como ayudas para la libertad.

3. *El principio de desarrollo del potencial pleno o el alcance de la autorrealización.*[59] Este es un principio individualista, íntimamente relacionado con el principio de libertad. La autorrealización y el potencial pleno se convirtieron en ideales bajo condiciones de poca cohesión social, en que cada individuo siente la necesidad de cuidar de sí mismo. Este principio también tiene una fuerte orientación funcional: enfatiza los dones y las capacidades individuales en lugar de las relaciones personales.

En la Escritura no se puede encontrar un principio de autorrealización. La enseñanza bíblica da por supuesto un modo de vida comunitario cohesivo y propone un ideal de servicio. La Escritura permite a los cristianos buscar una recompensa, pero el criterio de acción es el amor, es decir, dar la propia vida por el Señor y por los hermanos y hermanas. [60]

4. *El principio de autenticidad.*[61] El principio de autenticidad se deriva de la reacción "romántica" a la sociedad funcional y a la estructura social. Afirma que cada individuo debe expresar sus sentimientos y preferencias verdaderas en todas las ocasiones, de modo que la propia personalidad "auténtica" pueda desarrollarse y ser vista. Muy relacionada con el principio de autenticidad está la noción de que cada persona debe expresar al máximo posible sus dones y su personalidad singular. Los ideales de autenticidad y singularidad conducen a una aversión por el tipo de estructura social que se enseña en la Escritura. Aceptar un papel que no se ajusta a los propios sentimientos o preferencias sería inauténtico.

Si bien la enseñanza bíblica deja espacio para las diferencias individuales, no las idealiza, porque también el pecado encuentra expresión auténtica y singular en las vidas de la mayoría de la gente.

5. *El principio de ser una "persona plena".*[62] Este principio tiene dos planteamientos comunes. El primero rechaza la subordinación personal como una señal de inmadurez o incompetencia. En la estructura social de la sociedad tecnológica, las formas principales de subordinación son determinadas por alguna deficiencia en el subordinado: su juventud o, en ocasiones, una discapacidad, como la enfermedad mental. Depués de que los hijos se hacen adultos, se espera que tomen sus propias decisiones y formen sus propias opiniones. Tratar a los adultos como subordinados en algo que no sean relaciones funcionales es tratarlos como personas deficientes. Por tanto, una "persona plena" es

alguien que es libre de subordinación personal y sujeto solo a las formas burocráticas de control social usadas en la sociedad tecnológica.

El segundo planteamiento del principio de "persona plena" nace de la reacción "romántica" ante la sociedad funcional. Este planteamiento establece que todos los seres humanos deben ser considerados en primer lugar como "personas", es decir, como centros de intencionalidad, únicos, individuales. Tratar a alguien en términos de un rol social o funcional es tratar a ese individuo como un objeto y no como una persona. Por ejemplo, tratar a una mujer en una forma particular porque es una mujer es tratarla como una cosa.

La Escritura también enseña que cada persona tiene valor, pero el ideal de tratar a cada individuo como una "persona plena" no está presente en el Nuevo Testamento. Antes bien, permite la subordinación personal de los adultos y varios roles sociales. De hecho, el estatus de alguien como "persona plena" es menos elevado que el estatus de hijo o hija de Dios, o de padre cristiano o madre cristiana.

Estos cinco principios éticos ejercen una influencia poderosa en las discusiones de los roles de hombres y mujeres. Y sin embargo, no son principios intrínsecamente cristianos ni se derivan de un sistema ético cristiano.

Evaluación de los principios éticos modernos

El hecho de que estos cinco principios no sean intrínsecamente cristianos, ni se encuentren en la Escritura, no significa que sean totalmente inútiles. En realidad, los cristianos han tendido a aceptar los sistemas éticos de las ideologías modernas porque han ido percibiendo cada vez más que los enfoques sociales tradicionales son incapaces de lidiar con la sociedad tecnológica y sus problemas sociales. La alternativa es entre un buen orden tecnológico y uno malo, no entre un orden tradicional y uno tecnológico. La necesidad de responder a un nuevo ambiente social racionalizado ha forzado a los cristianos a explorar la sabiduría secular de las ideologías en busca de abordajes realizables en la vida cotidiana. Esto no es un error en sí mismo. Un sistema ético no cristiano no siempre está equivocado o se opone a la ética del evangelio. Para desarrollar una auténtica respuesta cristiana a los desafíos del mundo moderno se debe aprender a diferenciar entre los sistemas éticos cristianos y los no cristianos, entre enseñanza cristiana autoritativa y sabiduría ideológica secular. Pero esto no significa necesariamente que deban rechazarse todas las ideas derivadas de los sistemas no cristianos.

En realidad, estos cinco principios éticos pueden ayudar a entender cómo enfocar la vida en una sociedad tecnológica, especialmente en una sociedad tecnológica que no coopera y que tiene grandes problemas sociales. Cierto principio de autosuficiencia individual probablemente es necesario en un ambiente social individualista y competitivo. La libertad individual puede ser un ideal de gran valor cuando la alternativa previsible es el gobierno de un régimen dictatorial. El formarse las propias opiniones y tomar decisiones propias es un valor importante cuando no hay un cuerpo o autoridad corporativa confiables a los cuales recurrir. Un énfasis en la igual dignidad de todos los individuos, sin consideraciones de rol social, puede ser un medio esencial de lidiar con una sociedad tecnológica desestructurada, que deja a los débiles en una situación de vulnerabilidad a la explotación de los que tienen más poder. Un énfasis en tratar a los

individuos como "personas plenas" tiene valor en un ambiente social donde la gente se relaciona entre sí principalmente en términos de intereses funcionales específicos, y donde, por ejemplo, les importa poco si cuando están de compras dan su dinero a una persona o a una máquina. Ninguno de estos principios puede encontrarse ni en la Escritura ni en la tradición cristiana, y no pueden ser llamados "principios éticos cristianos", en el sentido de ser parte de un sistema ético cristiano, autoritativo y distintivo. Sin embargo, mantienen cierto valor como sabiduría moderna para lidiar con un orden social tecnológico.

No obstante, siempre se deben distinguir estos principios claramente, de aquellos que se derivan de la Escritura y la tradición cristiana. Por ejemplo, la enseñanza cristiana acerca del amor mutuo o del amor a los hermanos se refiere a una relación comprometida en el cuerpo de Cristo. No se trata de enseñanza acerca de cómo amar dentro de una relación puramente funcional que no involucra compromiso personal alguno. La idea moderna de tratar a otros con equidad y como personas es útil en relaciones funcionales, y puede ser el enfoque éticamente más sólido. Puede incluso ser el enfoque más de acuerdo con la mente de Cristo para situaciones así. Sin embargo, esta idea no proviene ni de la Escritura ni de la revelación. Necesita ser diferenciada de las enseñanzas que sí provienen de la Escritura, de modo que cuando surja un conflicto entre principios modernos obtenidos de sistemas éticos no cristianos y la enseñanza bíblica, sea posible ajustar o rechazar el principio moderno y no rechazar la enseñanza que tiene la autoridad bíblica.[63] Si Ef 5:22-33 parece ir en contra de la noción moderna de igualdad, puede ser que haya una razón para limitar la aplicación de esta noción moderna, pero no una razón para rechazar la enseñanza de Efesios.

Es por eso que una capacidad para diferenciar los sistemas éticos cristianos de los no cristianos es tan importante en una respuesta cristiana auténtica a los retos de la sociedad moderna. Los principios no cristianos pueden tener cierta utilidad, pero nunca deben ser razón para rechazar principios derivados de la revelación cristiana. A menudo, el error básico que cometen los cristianos que se adhieren a ideologías o principios ideológicos no cristianos es no distinguir entre sistemas éticos. ¿Ven ellos la ideología como sabiduría útil para una nueva situación social, pero subordinada a la enseñanza bíblica? ¿O consideran la ideología como un enfoque social que es superior a la Escritura, de mayor valor y autoridad? Una cosa es aceptar la necesidad de tener un enfoque hacia la sociedad tecnológica y aprender de una ideología secular; es otra cuestión muy diferente aceptar una ideología no cristiana con todas sus pretensiones éticas, y algo todavía más diferente es considerarla como la posición cristiana esencial. Quizás una estructuración socialista o liberal de la sociedad sería, en ciertos aspectos, más beneficiosa para una sociedad tecnológica que las alternativas. No obstante, es un gran error pensar que los principios liberales o socialistas son el único curso correcto y moral, y la manera en que siempre debieron haber sido las cosas, y ver a los escritores cristianos bíblicos y tradicionales como partícipes de una etapa primitiva anterior de la revelación cristiana, que no habían progresado hacia la más elevada moral liberal o socialista de hoy. Es una gran equivocación elevar la enseñanza liberal o socialista al mismo nivel de la enseñanza de Cristo. Cuando decir "todos los hombres son creados iguales" tiene la misma autoridad para los cristianos que "ámense los unos a los otros como yo los he amado", entonces hay algo radicalmente equivocado.

Los cristianos deben ser cautos en el uso que hacen de los sistemas éticos no cristianos porque estos sistemas representan un aspecto importante de lo que el Nuevo Testamento llama "el mundo".[64] Los cristianos necesitan liberarse de "el mundo", es decir, de los valores y el modo de vida de la sociedad no cristiana que los rodea. Si no lo hacen, no podrán seguir al Señor y hacer su voluntad cuando esto entre en conflicto con las corrientes prevalecientes en la sociedad circundante, como ocurre a menudo. El mundo afecta a los cristianos, no solo ofreciéndoles placer, sino también ejerciendo presión ética sobre ellos. El mundo con frecuencia les dice a los cristianos que es correcto hacer una cosa y malo hacer otra. Estos apremios éticos son a menudo formas de inducir a los cristianos a que hagan a un lado la enseñanza cristiana. Es un error pensar que el dominio de las tinieblas carece completamente de ética. No solo puede Satanás citar las Escrituras, también puede citar principios éticos. Pero aún más, él enseña su propia ética para que la gente realmente sienta que hace mal si no lo obedece. Los cristianos tienen que estar sólidamente establecidos en la enseñanza del Señor, plenamente conscientes de las diferencias entre los sistemas éticos cristianos y los no cristianos, si es que van a confrontar adecuadamente un sistema ético mundano y mantener una conciencia limpia.

Es difícil plantear una auténtica respuesta cristiana a los desafíos del mundo moderno. La disolución de la comunidad cristiana, y las presiones sociales e ideológicas de la sociedad tecnológica, conspiran contra esa respuesta. Sin embargo, dicha respuesta es una necesidad vital. El primer paso adelante hacia una auténtica respuesta cristiana es aprender a distinguir entre sistemas éticos cristianos y no cristianos.

Ideología y cristianismo

La extensa aceptación por parte de los cristianos de ideologías no cristianas y de sus pretensiones éticas deja al cristianismo indefenso contra la influencia de la cultura moderna. Muchos cristianos están perdiendo la capacidad de hacer una crítica general de la sociedad y la cultura modernas desde una perspectiva cristiana. Muchos cristianos sí hacen crítica de la cultura moderna, pero la hacen selectiva y parcialmente, tanto desde una perspectiva liberal o socialista como desde una perspectiva cristiana. Puesto que han abrazado completamente los principios y presuposiciones de la cultura moderna, solo son capaces de hacer una crítica interna. Cada vez más, muchas personas en el pueblo cristiano están siendo asimiladas a la sociedad tecnológica y la cultura moderna, sin ninguna capacidad para crear una alternativa. Como han perdido un ambiente propio, una comunidad en la que puedan apoyarse unos a otros en una vida cristiana independiente, y como carecen de un abordaje adecuado hacia la sociedad tecnológica, se encuentran a merced de cuanta oleada o corriente atraviese la sociedad moderna.

Un ejemplo notable de este fenómeno es la influencia que el movimiento de liberación femenina ha ejercido en la Iglesia en la década de 1970. Este movimiento ha influido en la Iglesia cristiana tanto como ha influido en cualquier otra institución social. Los cristianos no solo aceptan el programa específico de la liberación femenina sino también sus principios ideológicos subyacentes. Con frecuencia descartan siglos de consenso cristiano en torno al tema, como algo erróneo y moralmente inferior a una nueva ideología secular con su nuevo sistema ético. La Iglesia cristiana de ese modo comienza a asemejarse más y más a la cultura moderna en la que reside, en lugar de ofrecer una alternativa distintivamente cristiana.

Observaciones conclusivas

Estos dos últimos capítulos han considerado el ambiente social e ideológico del mundo moderno como un paso necesario para una aplicación de la enseñanza social cristiana hoy en día. Necesariamente, este examen ha sido esquemático. El desarrollo y el carácter de la sociedad tecnológica es un tema muy importante que, como muchos otros en este libro, podría requerir fácilmente la atención de una obra completa. El pensamiento ideológico moderno es un tema de iguales proporciones. Aun así, ambos temas son indispensables para una comprensión adecuada del enfoque cristiano sobre los roles de hombres y mujeres hoy en día. Aunque el examen sea esquemático, hay ciertas conclusiones generales que se pueden sacar con certeza de estos capítulos.

En primer lugar, la sociedad occidental contemporánea tiene un ambiente social muy diferente del de las sociedades en tiempos bíblicos. Los roles sociales siguen una dinámica diferente en la sociedad tecnológica. Pocas agrupaciones tienen todavía una red de relaciones personales comprometidas y estructuradas. La mayoría de las relaciones son, o funcionales, o si no informales, desestructuradas y basadas en las emociones. Hay poco "espacio" para una expresión de los roles de hombres y mujeres. Las diferencias de roles en la sociedad tecnológica pueden encontrar expresión solo en la familia, la cual no puede sobrevivir cuando simplemente sigue un principio funcional. Pero, precisamente por tratarse de un remanente no tecnológico en una sociedad tecnológica, el núcleo familiar se está debilitando y va perdiendo importancia. En síntesis, se está haciendo cada vez más difícil expresar un enfoque tradicional de los roles de hombres y mujeres sin que parezca ridículo o fuera de lugar. El ambiente social actual es extremadamente inhóspito para los roles sociales tradicionales. Cualquier intento de aplicar la enseñanza tradicional cristiana debe enfrentar este hecho.

En segundo lugar, la tendencia de la sociedad moderna es actualmente irreversible. Más y más áreas de la sociedad se volverán tecnologizadas y racionalizadas, y más y más personas en todo el mundo serán integradas en los patrones de la sociedad tecnológica. Esto no quiere decir que los cristianos deberían quedarse sin evaluar el desarrollo de la sociedad tecnológica. Sin embargo, aunque los cristianos pueden hacer crítica de la sociedad tecnológica, no pueden ignorar que esta es una característica dominante de la vida. La irreversibilidad de la tendencia actual no excluye tampoco la posibilidad de un colapso mayor de la sociedad tecnológica en el futuro. El sistema podría colapsar como resultado de la guerra, del desorden social en los países, de una falla económica o de una carestía de recursos. Aún así, no hay indicaciones de que la sociedad como un todo aceptaría una detención conscientemente organizada del desarrollo de la sociedad tecnológica. Dios podría intervenir, pero la sociedad tecnológica parece estar fuera del alcance de los cristianos, que podrían querer revertir su tendencia. Entonces, los cristianos no deben simplemente asumir una postura conservadora y quejarse del rumbo del mundo moderno. Deben, o lidiar constructivamente con la sociedad tecnológica, o retirarse, como los amish y los huteritas, y crear una sociedad propia basada en principios no tecnológicos. En síntesis, cualquier enfoque cristiano realista de los roles de hombres y mujeres en el mundo moderno debe aceptar a la sociedad tecnológica como algo dado.

En tercer lugar, la sociedad tecnológica puede, como mínimo, ser considerada problemática. Aun si la evaluación final sobre la sociedad tecnológica fuese positiva, esta sociedad sigue teniendo una característica central que es problemática: actualmente no es

adecuada para el desarrollo de la comunidad humana. Las relaciones personales estables solo con dificultad pueden sustentarse en esta sociedad. El sector técnico-productivo domina la cultura, produciendo una sistema social funcionalizado que deja poco espacio para una estructura social natural y humana. Las disposiciones humanas hacia las estructuras familiares y comunitarias, basadas en diferencias por edad y sexo, tienen poco "espacio" de expresión.

La carencia de relaciones sociales estables también causa problemas para la crianza de los hijos y el cuidado de los ancianos, y, en efecto, puede contribuir a una incidencia más alta de desórdenes psicológicos y emocionales. Las relaciones sociales estables son más importantes para la vida humana de lo que supone la gente hoy en día. Si no podemos reconstruir relaciones personales estables, y si los valores humanos siguen siendo continuamente sacrificados ante los valores funcionales, entonces la humanidad se verá sumamente empobrecida. Habrá perdido algunos de los elementos más valiosos de su existencia social.

En cuarto y último lugar, los cristianos enfrentan actualmente un doble desafío: (1) deben encontrar una manera de preservar un patrón específicamente cristiano de pensamiento que sea fiel a la revelación cristiana y (2) deben inventar una manera de construir una vida comunitaria que exprese los propósitos de Dios para la humanidad. La vida humana no puede sobrevivir sin alguna forma de ambiente cristiano. Debe haber suficiente apoyo ambiental para permitir que la vida cristiana resista en medio de una sociedad secularizada. El cristianismo, además, debe guiar su vida conforme a un conjunto de principios derivados de la revelación cristiana. Si el cristianismo pierde su singularidad y originalidad, si simplemente se limita a reproducir la ideología secular en lenguaje religioso, entonces carecerá de la sustancia requerida para atraer a las personas y mantenerlas unidas frente a un mundo indiferente. Cualquier adaptación del cristianismo al mundo moderno que sea infiel a la revelación cristiana es autodestructiva. Es simplemente un "acuerdo de Múnich" ante las exigencias de la sociedad moderna: conseguir aceptación a corto plazo a expensas de una pérdida del rumbo y la capacidad de conservar la identidad cristiana a largo plazo.

CAPÍTULO VEINTE

Aplicación de la enseñanza bíblica

ESTE CAPÍTULO PONE de relieve la cuestión de la fidelidad a la enseñanza de Jesús y de sus apóstoles: fidelidad aquí y ahora, en el siglo veinte. Un cristiano es un seguidor de Jesucristo, y la vida de un cristiano, como parte del cuerpo de Cristo, está edificada sobre el fundamento de los apóstoles. La fidelidad a Jesús implica más que ser fiel a su enseñanza y a la enseñanza de los que él comisionó para ser sus apóstoles; pero, en todo caso, incluye ser fiel a esa enseñanza. Pretender ser un seguidor fiel del maestro, y luego hacer a un lado su enseñanza, es quedar bastante lejos de la fidelidad a la que Jesús llamó. Sin embargo, hay que aprender a serle fiel en algunas circunstancias muy distintas a las del siglo primero. La vida en una sociedad tecnológica parece bastante diferente de la vida en tiempos de Jesús. Es poco lo que puede ofrecer la enseñanza de un hombre que nunca se alejó de su pueblo más que una jornada de tres o cuatro días a pie, en lo que se refiere a orientaciones prácticas para la vida de hombres y mujeres que pueden volar rápida y fácilmente de un continente a otro. Los hombres y las mujeres de hoy necesitan un replanteamiento fidedigno de la enseñanza de Jesús que les muestre cómo aplicarla en sus propias vidas. Para formular dicho replanteamiento se requiere comprender claramente la enseñanza de la Escritura y los propósitos de Dios que subyacen tras esa enseñanza.

Entender las Escrituras, de una manera que su enseñanza pueda aplicarse fielmente en circunstancias diferentes, implica más que simplemente entender el significado de las palabras en la página. En cierto modo, es útil la distinción que se hace a menudo entre explicar el texto bíblico (exégesis) y relacionar el texto bíblico con nuestras circunstancias particulares (aplicación). Es posible, desde un punto de vista analítico, diferenciar las diversas operaciones que se realizan al explicar el texto —tales como traducir del griego o del hebreo a un idioma moderno, o estudiar las costumbres que permiten captar la importancia de distintos enunciados y acciones en la Escritura— de las operaciones que se realizan al aplicar el texto, tales como entender la situación contemporánea y sus exigencias. Ya que es posible hacer esta distinción entre exégesis y aplicación, surgen ciertas cuestiones de aplicabilidad que pueden ser tratadas aparte de las cuestiones exegéticas.[1] No obstante, hay otra forma de hacer esta distinción que no solo es artificial sino también errónea. Si la Escritura es la enseñanza de Dios, si contiene su palabra para nosotros, entonces todo lo que diga va dirigido a nosotros. Dios quiere que sus mandamientos y disposiciones formen nuestra vida. Nosotros realmente no entendemos las palabras de la Escritura a menos que sepamos lo que Dios nos está diciendo por medio de ellas. El exégeta más grande y erudito del mundo fácilmente podría malentender la Escritura del todo si no llegara a comprender lo que se espera que haga con lo que Dios ha dicho.[2]

Tomar nota del aspecto artificial de la distinción entre exégesis y aplicación ayuda a clarificar algo que es obvio en el estudio bíblico: aparte de las meras observaciones técnicas sobre lengua e historia, es raro encontrar algo que pueda ameritar ser llamado

"exégesis pura". En la forma misma en que el texto es explicado, casi toda "exégesis" deja entrever la propia comprensión del exégeta de cómo se debe responder al texto. Por su misma naturaleza como palabra de Dios, la Escritura reclama una respuesta personal de quienes tienen un encuentro con ella. Aun en la exégesis más académica, normalmente es visible la propia postura del exégeta como alguien que está ante Dios. Esta es, sencillamente, una manifestación de una realidad más fundamental: la Escritura se dirige al hombre contemporáneo personalmente y, por lo tanto, no se puede comprender de manera apropiada meramente como un texto antiguo o un espécimen para la historia de las religiones.[3] No hay una interpretación neutral de la Escritura, aceptable por igual al cristiano y al pagano, que acierte a entenderla por completo.[4] El estudio de la Escritura, para ser adecuado, no puede realizarse de la misma manera que el estudio de la historia secular o la biología. Es el estudio de la palabra de Dios dirigida a su pueblo. Cuando estudiamos la enseñanza de la Escritura no basta con que estemos atentos a lo que se les decía a los cristianos del siglo primero. También debemos escuchar cuidadosamente lo que Dios nos está diciendo a nosotros, aquí y ahora.

¿Qué significado tiene para hoy?

En el capítulo anterior se hizo la observación de que deben considerarse tres elementos en la formación de cualquier enfoque sobre los roles de hombres y mujeres: (1) la realidad humana (la manera en que funcionan los seres humanos, tanto en su humanidad común cuanto en sus diferencias como hombres y mujeres); (2) las circunstancias en las que ha de expresarse cualquier enfoque (circunstancias variadas con frecuencia requerirán algunas diferencias en la conformación de los roles de hombres y mujeres); y (3) el ideal que conforma nuestro enfoque de las relaciones personales. (Los dos primeros elementos —la realidad humana y las circunstancias— no determinan completamente nuestro enfoque de los roles de hombres y mujeres; podríamos formar esos roles de manera diferente dependiendo del ideal que tengamos).

Las dos primeras partes de este libro trataron de la Escritura y de su enseñanza acerca de los roles de hombres y mujeres. La Escritura nos da un ideal para estos roles, lo mismo que una enseñanza autoritativa sobre el propósito que Dios tiene con ellos. Nos da una visión del propósito de Dios para la humanidad, su visión de las relaciones personales en el cuerpo de Cristo y su patrón de los roles de hombres y mujeres. La tercera parte de este libro comenzó considerando la realidad humana. Una revisión de las investigaciones modernas señala algunas diferencias reales entre hombres y mujeres: diferencias correspondientes con la visión del género humano presentada en la Escritura pero que, con frecuencia, una sociedad tecnológica moderna no alcanza a tomar en cuenta, omitiendo un elemento importante de la realidad humana. Los dos capítulos que siguieron a esta revisión de las investigaciones modernas consideraron las circunstancias contemporáneas en las que los cristianos deben vivir sus vidas y desarrollar una buena manera de poner en práctica los roles de hombres y mujeres, y esas circunstancias están formadas tanto por el desarrollo de la sociedad tecnológica como por las ideologías modernas.

El presente capítulo procede a tratar con la cuestión de la interpretación bíblica, o sea, cómo enfocar la difícil tarea de interpretar y aplicar fielmente el ideal presentado en

la Escritura, en medio de una serie de circunstancias radicalmente diferentes. No se debe subestimar las diferencias entre nuestro mundo y el de Jesús y Pablo. El cambio ocurrido entre su época y la nuestra ha sido drástico. Como consecuencia, nuestras circunstancias modernas conllevan un serio desafío a la aplicación de gran parte de la enseñanza de la Escritura. Este desafío no se siente solamente en torno a la cuestión aislada de los roles de hombres y mujeres. Más bien, las circunstancias contemporáneas desafían cualquier intento de aplicar la enseñanza bíblica de un modo que permita conformar una vida característicamente cristiana. El problema de aplicar la Escritura se agudiza, debido a que el ambiente social implica un obstáculo para tomar en cuenta adecuadamente muchos elementos de la naturaleza humana, tales como las diferencias etarias y sexuales o la necesidad de relaciones estables, que necesitarían expresarse de manera adecuada aun si no estuviera de por medio la enseñanza bíblica

La aplicación de la enseñanza bíblica se complica todavía más, sin embargo, por las concepciones erróneas de muchos cristianos acerca de lo que implica aplicar esa enseñanza. La gente a menudo supone que la única clase de aplicación posible es una que no ha sido interpretada ni adaptada, como la que haríamos del mandamiento "No cometerás adulterio". Se supone frecuentemente que la enseñanza que se encuentra en la Escritura debe expresarse y vivirse en el siglo veinte de manera idéntica a como se vivió en el siglo primero. Esta clase de aplicación tiende a imponer una serie de prácticas tradicionales en la sociedad del siglo veinte que ya no tienen sentido en el ambiente social moderno. Dado que aplicar la Escritura de esta forma puede parecer algo tan irrazonable como indeseable, muchos pensadores cristianos modernos rechazan esta aplicación de la enseñanza bíblica acerca de los hombres y las mujeres. Sin embargo, al proceder así, suponen a menudo que los distintos elementos de la enseñanza de la Escritura (tales como los roles de hombres y mujeres o el orden de las relaciones) pueden, por lo tanto, no ser aplicados del todo, o que solo ciertos elementos seleccionados de la enseñanza bíblica pueden ser aplicados (por ejemplo, la igualdad fundamental de hombres y mujeres). Algunos sostienen también que el Señor no tiene la intención de que se apliquen. La mayoría de quienes persiguen este tipo de enfoque afirman que es necesario fijarse en la realidad actual de la vida en el mundo moderno, a fin de descubrir cuáles enseñanzas bíblicas deben aceptarse y cuáles deben ser rechazadas.

Cuatro de los argumentos más importantes que apoyan la perspectiva de que la enseñanza de la Escritura sobre los roles de hombres y mujeres es inaplicable son: (1) "la distancia entre los siglos", (2) "los signos de los tiempos", (3) "el desarrollo de la doctrina", y (4) "la práctica actual de las iglesias cristianas". Aunque estos argumentos se utilizan con frecuencia en contra de cualquier aplicación, o solo para hacer aplicaciones muy selectivas de estos pasajes, no es necesario entenderlos así. En vez de indicar que los pasajes no deben aplicarse, estos argumentos más bien apuntan a la necesidad de hacer la aplicación correcta, es decir, una aplicación que tome en consideración diversos factores importantes. Antes de considerar por completo la cuestión de la aplicación, debemos examinar estos cuatro argumentos para poder aclarar lo que en realidad significan o no significan.

La distancia entre los siglos

La expresión "distancia entre los siglos" sintetiza una línea de pensamiento en la interpretación bíblica que es aplicada en muchas áreas, incluyendo la de los roles de hombres y mujeres. Según esta línea de pensamiento, uno de los resultados más importantes en la historia "científica" del siglo diecinueve fue hacer consciente al hombre moderno de lo diferente que es la época presente de la de Jesús, o de la de cualquier otro período de la historia. Demasiadas cosas han ocurrido en la historia para que sea posible regresar a los tiempos de Jesús o reproducir sus tiempos hoy en día. La mentalidad moderna, las circunstancias modernas y la cultura moderna simplemente hacen que esto sea imposible. Ni tampoco esto siquiera es deseable. La historia, según esta perspectiva, es historia de Dios. O la historia de la Iglesia es historia de Dios. Si Dios ha formado una nueva era, debemos aceptarla y vivir en ella. Sería un puro apego a la letra de la Biblia, o un puro fundamentalismo, intentar hacer ahora, exactamente, lo que mandan las Escrituras. No podemos jugar a la "Tierra de la Biblia del siglo primero" o al "Semita del siglo primero", como si tuviéramos una mentalidad idéntica a la de la gente con la que Jesús y Pablo trataron, y como si estuviéramos en su misma situación.

Hay dos formas fundamentalmente diferentes de abordar esta cuestión. Una es desarrollar una visión de cómo aplicar la enseñanza bíblica de tal manera que, tomando en cuenta con realismo nuestras circunstancias diferentes, no procedamos como si lo que las Escrituras enseñaron fuera orientado a hablar directamente a nuestra situación o a una situación exactamente igual a la nuestra. La segunda forma de abordar la cuestión, sin embargo, usa en definitiva "la distancia entre los siglos" y la necesidad de la "hermenéutica" para afirmar que el hombre moderno del todo no debe aplicar varios elementos de la enseñanza bíblica.[5] Alguien que adopte esta segunda forma lee los pasajes del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres, y desarrolla "problemas hermenéuticos" que terminan siendo insuperables y relegan los pasajes de los roles de hombres y mujeres a la categoría de historia cristiana interesante.[6]

A riesgo de simplificar en demasía posiciones que frecuentemente se expresan mediante fórmulas sumamente complejas, es útil entender la segunda forma de usar "la distancia entre los siglos" como la visión de aquellos intérpretes de la Escritura que no desean hallarse en la posición de intentar algo en una sociedad tecnológica que estaba más en armonía con sociedades tradicionales. En parte, estos intérpretes desean evitar esa posición porque un esfuerzo así les parece una tarea muy dificultosa, si no imposible. En parte, quieren evitar esa posición porque han aceptado los principios éticos de las ideologías modernas y ya no pueden aceptar ciertos principios de la Escritura. Más específicamente, están condicionados con frecuencia por los principios de la cultura académica dominante de la sociedad moderna, y por lo que es considerado aceptable dentro de esa cultura.

Las dificultades que tienen estos intérpretes con los diferentes elementos de la Escritura van más allá de las cuestiones de enseñanza socioestructural del Nuevo Testamento, y a veces tocan cuestiones muy fundamentales de doctrina. Pero es especialmente en la enseñanza socioestructural —en realidad, en la mayor parte de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre las relaciones personales— que este segundo uso de "la distancia entre los siglos" determina la interpretación que mucha gente hace de las Escrituras. La estructura social es un área en la que, claramente, un compromiso con los

principios básicos de la sociedad y la cultura moderna fuerza a la gente a dejar de lado la enseñanza bíblica, o por lo menos, a encontrar una manera de leerla sin sentir realmente que deben aplicarla. En efecto, abordar las cuestiones de estructura social conforme al segundo uso de "la distancia entre los siglos" equivale a decir que los cristianos deben convertirse al modo de pensar y de comportarse de la época y la cultura actual respecto a estas cuestiones, en lugar de ser la gente de la época y la cultura actual la que debe convertirse a la enseñanza cristiana. Dado que esta posición fue tratada más a fondo al final del capítulo once, aquí basta decir que si bien las verdades resaltadas al observar "la distancia entre los siglos" pueden indicar la necesidad de adaptación de la enseñanza bíblica a una nueva época y a nuevas circunstancias, ellas no establecen la validez cristiana de una conversión a esa época ni de hacer a un lado la enseñanza de la Escritura.

Negar que "la distancia entre los siglos" indica dejar de lado la enseñanza bíblica no es negar que tenga verdadera importancia. Su importancia, sin embargo, debe encontrarse en el primer significado mencionado arriba: el que resalta la importancia de desarrollar una comprensión de cómo esta enseñanza del siglo primero debe ser aplicada en la sociedad del siglo veinte. Una vez que se entiende la intención de esa enseñanza tal como fue dada en los tiempos bíblicos, queda aún por afrontar el reto de seguirla hoy en día en algunas circunstancias marcadamente diferentes. Superar el desafío no es una tarea fácil. Por ejemplo, la enseñanza de Pablo sobre la justificación buscaba lidiar con una controversia originada en la diferencia entre judíos y gentiles en la Iglesia primitiva. ¿Puede esta enseñanza ser aplicada directamente a una controversia en la Baja Edad Media en torno a la fe y las obras, o a una controversia moderna en torno al activismo y la espiritualidad?[7] Incluso cuando entendemos lo que Pablo quiso decir originalmente en el tiempo en que enseñó, ¿sabemos cómo usar su enseñanza en nuestras circunstancias modernas? En el caso presente, ¿cómo se aplica hoy a nosotros realmente la enseñanza de Pablo sobre los roles de hombres y mujeres, y cómo podemos aplicar esta enseñanza sin que vayamos a hacer algo que Dios nunca pretendió? Este tipo de preguntas deben ser tomadas en cuenta muy seriamente en el estudio de la enseñanza bíblica, en cualquier área. Un uso correcto de "la distancia entre los siglos" nos alerta respecto a dichas cuestiones, y apunta a la necesidad de especificar las diferencias entre el contexto original y nuestras actuales circunstancias. El especificar estas diferencias puede permitirnos, entonces, evaluar tanto la situación de la aplicación como las adaptaciones que se necesitan para seguir fielmente la enseñanza bíblica hoy en día.

En resumen, "la distancia entre los siglos" apunta hacia la necesidad de tomar en cuenta la drástica alteración de nuestras circunstancias cuando aplicamos la enseñanza de la Escritura. Sin embargo, si se entiende apropiadamente, esta no nos debe llevar a descartar la enseñanza bíblica o aspectos seleccionados de ella, como si fueran inaplicables hoy en día por ser contrarios a los principios sociales de la sociedad y la cultura modernas.

Los signos de los tiempos

Otro principio que a veces se usa como objeción para cualquier aplicación de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres es "la lectura de los signos de los tiempos".[8] La frase misma es sacada de Mt 16:3. Sin embargo, hoy en día se usa

frecuentemente de un modo bastante disímil a la forma en que Jesús la usó en ese pasaje de la Escritura. Sus tres sentidos más comunes son:

1. observar lo que está ocurriendo en el mundo para poder lidiar con él acertadamente; familiarizarse con lo que está pasando en nuestra sociedad y con las cosas que podrían indicar tendencias sociales;
2. ver los movimientos y tendencias principales en nuestra sociedad como indicadores de la voluntad de Dios, o de lo que deberíamos aceptar; decidir que los movimientos y corrientes de opinión en nuestra época nos están hablando ("nos están hablando" en el sentido de que nos dicen lo que debemos aceptar y seguir);
3. indagar en la historia y la experiencia humanas en pos de signos proféticos de la voluntad de Dios; discernir el plan de Dios por medio de señales espirituales: lo que a menudo es un camino contrario a los movimientos y corrientes de opinión contemporáneos.

El tercer sentido es el que describe más exactamente lo que quiso decir Jesús con "los signos de los tiempos" en Mt 16:3. "Leer los signos de los tiempos" era un asunto de interpretación profética. Solo aquellos con fe y discernimiento espiritual podían percibir y entender un signo. Mucha gente hoy en día, no obstante, no puede distinguir entre estos tres sentidos de "los signos de los tiempos". Como no saben distinguir entre la simple observación de las tendencias sociales y el verdadero discernimiento de los signos proféticos, no son capaces de ver en qué se diferencia el tercer sentido del primero o del segundo.

El segundo sentido o enfoque es el que es peligroso. Si los discípulos de Jesús hubieran aceptado el segundo enfoque, se habrían convertido o en zelotes o en colaboradores de los romanos. Mirar los movimientos sociales y corrientes de opinión de nuestra época como "signos de los tiempos", como mensajes de Dios que debemos aceptar y seguir, es una manera de otorgar autoridad a la sociedad y a la cultura modernas, y de destruir la capacidad del cristiano de juzgar si debe dejarse llevar por su cultura y sociedad o ir contra ellas. En último análisis, esto deja a los cristianos indefensos para evitar los pecados de la sociedad, o al menos, la infidelidad general de la sociedad a Dios. Quienes utilizan este segundo sentido de "los signos de los tiempos" como orientación para aplicar la enseñanza bíblica sobre los hombres y las mujeres, en realidad terminan aceptando el juicio de la cultura y la sociedad modernas como su autoridad, y sometiendo la enseñanza de la Escritura a los criterios de la sociedad contemporánea. A la luz de esos criterios, muchos rechazan el esfuerzo de aplicar la enseñanza bíblica a los tiempos actuales, manteniendo que, como los tiempos han cambiado, la perspectiva cristiana sobre hombres y mujeres y sus roles también debe cambiar. Afirman, además, que esta es la voluntad de Dios.[9]

Las personas que han adoptado el primer sentido de "los signos de los tiempos" han llegado a sugerir que podríamos identificar el movimiento feminista actual como un signo de Dios para su Iglesia.[10] El movimiento feminista, señalan, no se origina de la nada. Es motivado por algunas necesidades genuinas. Su rápido crecimiento indica que hay "suelo fértil" para su desarrollo en las necesidades de las mujeres hoy en día, suelo que los cristianos deben entender y al que deben aproximarse del modo correcto. Claramente, afirman, el simple tradicionalismo ya no funciona en una sociedad tecnológica.

Los que hacen estas observaciones tienen un verdadero punto a su favor. Observar tales necesidades en la sociedad y tomar nota de las respuestas que estas necesidades evocan puede ser de mucha ayuda. Si bien se puede sacar provecho de estas observaciones, también se vuelve claro en este punto que el primer enfoque de "los signos de los tiempos" es inadecuado como enfoque total. Aunque pone de relieve ciertos patrones y tendencias de la sociedad, y reconoce necesidades genuinas expresadas en esas tendencias, este abordaje no provee una manera de determinar lo que nosotros como cristianos debemos hacer en respuesta a esas necesidades. Es en este punto en el que las personas a menudo van cayendo pasivamente en el peligro de la segunda visión de "los signos de los tiempos", es decir, aceptan la respuesta general de la sociedad como un signo de Dios. Y sin embargo, el leer los signos proféticos de Dios es primordialmente una cuestión de discernimiento espiritual, no de observación sociológica. Esto es verdad, notoriamente, en lo que respecta a las tendencias sociales modernas en el área de los roles de hombres y mujeres. El movimiento feminista, visto en perspectiva espiritual, es un buen ejemplo de esto.

Para comenzar, el movimiento feminista es un movimiento de la sociedad. Los cristianos que se enredan con la liberación femenina o con las organizaciones de derechos de las mujeres o que, simplemente, están influenciados por las corrientes generales del feminismo en nuestros tiempos, van cayendo bajo el control de ideologías y autoridades no cristianas. No es difícil discernir en muchas "cristianas feministas" una tendencia a identificarse más con el movimiento feminista que con el cuerpo de Cristo. Su cometido fundamental es que el Cuerpo de Cristo se convierta al feminismo, no que las feministas se conviertan a Cristo. Esto no abarca a todos los cristianos que apoyan la posición feminista, pero sí es cierto con un gran número de ellos.

En segundo lugar, muchas cosas que han nacido del movimiento feminista, especialmente de los sectores más radicales, son directamente inmorales desde el punto de vista cristiano. El movimiento feminista provee gran parte del apoyo activo, en estos días, al aborto, la homosexualidad, la "libertad sexual" y la legislación destructora de la vida familiar. ¿Es este hecho puramente casual, o son los principios que animan el movimiento tan fundamentalmente hostiles a Dios y a su orden, que los mismos principios que llevaron a una negación de los roles de hombres y mujeres llevaron también al aborto y a la inmoralidad sexual? Un estudio de los argumentos usados en el movimiento para negar los roles sexuales, y para justificar la inmoralidad sexual, revela con mayor frecuencia que se invocan los mismos principios.[11] La falta de respeto que hemos notado previamente por las verdades de la Escritura, y por los factores científicamente establecidos sobre las diferencias de hombres y mujeres, es, quizás, un indicador del espíritu del cual proviene gran parte del movimiento. También lo es la notoria tendencia de cierta exégesis feminista de justificar a Eva e identificarse con ella en su forma de proceder en la Caída.[12] En síntesis, hay indicadores que deben hacer dudar a los cristianos respecto a ver al actual movimiento feminista como un signo proveniente de Dios, aun cuando puedan ver las necesidades que dan origen a su existencia.

Las tendencias en la sociedad, aunque estén basadas en respuestas a necesidades reales, no necesariamente son "de Dios". Se puede aprender mucho observando el punto de vista que la Escritura misma adopta respecto a tendencias que había en su propia sociedad del siglo primero, un punto de vista que corresponde con el tercer sentido de "los signos de los tiempos", o sea, el de discernir espiritualmente los signos proféticos de

Dios. Muchos cristianos contemporáneos pasan por alto elementos importantes de la visión bíblica, y por lo tanto se vuelven incapaces de discernir espiritualmente las tendencias de la sociedad moderna. Pablo afirma lo siguiente sobre la sociedad pagana de su día:

> Porque la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que por su injusticia suprimen la verdad. Porque lo que puede conocerse acerca de Dios es evidente ante ellos, porque Dios se lo ha mostrado. Desde la creación del mundo, su naturaleza invisible, es decir, su eterno poder y divinidad, ha sido claramente percibido en las cosas que han sido hechas. Por lo que no tienen excusa; pues, aunque conocieron a Dios, no lo honraron como Dios ni le dieron gracias, sino que se hicieron vanos en su pensamiento y sus mentes insensatas se oscurecieron. Pretendiendo ser sabios, se hicieron necios, y cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes semejantes al hombre mortal o a aves o animales o reptiles.
>
> Por lo tanto, Dios los entregó a la impureza en la lujuria de sus corazones, a la deshonra de sus cuerpos entre ellos, porque cambiaron la verdad sobre Dios por una mentira, y adoraron y sirvieron a la criatura antes que al Creador, ¡que es bendito por siempre! Amén.
>
> Por esta razón, Dios los entregó a pasiones deshonrosas. Sus mujeres cambiaron las relaciones naturales por relaciones que van contra la naturaleza, y asimismo, los hombres dejaron las relaciones naturales con mujeres y se consumieron cn pasión uno por otro, hombres cometiendo actos vergonzosos con hombres, recibiendo en sus propias personas la pena debida por su error.
>
> Y como no vieron apropiado el reconocer a Dios, Dios los entregó a una mente depravada y a una conducta impropia. Se llenaron de toda clase de injusticia, maldad, codicia, malevolencia. Llenos de envidia, asesinatos, discordia, engaño, malignidad, son murmuradores, calumniadores, odian a Dios, son insolentes, orgullosos, engreídos, inventores de maldades, desobedientes a los padres, necios, desleales, sin corazón, crueles. (Rm 1:18-31)

Según Pablo, negar a Dios lleva a la conducta inmoral. Puesto que nuestra sociedad actual se caracteriza igualmente por una creciente indisposición a reconocer, honrar y dar gracias a Dios, podríamos esperar que sobrevengan las conductas inmorales. Hay una afirmación similar en 2 Timoteo acerca de las características de los últimos días:

> Pero comprende esto, que en los últimos días vendrán tiempos de dificultad. Porque los hombres serán egocéntricos, amantes del dinero, orgullosos, arrogantes, abusivos, desobedientes a sus padres, malagradecidos, impíos, inhumanos, implacables, calumniadores, disolutos, despiadados, enemigos de lo bueno, traicioneros, temerarios, engreídos, amantes del placer y no de Dios, aparentando ser religiosos, pero negando con su conducta la eficacia de la religión. Eviten a esta clase de gente. (2 Tm 3:1-5)

Dichos elementos calificarían todos como indicadores que nos permiten discernir espiritualmente lo que hoy está ocurriendo en nuestra sociedad en general, y en los

abordajes sociales hacia los roles de hombres y mujeres en particular. El reconocimiento de estos elementos no tiene por qué llevarnos a un rechazo total de nuestra sociedad, como si fuera completamente mala, sin características o valores satisfactorios. Pero si no somos capaces de percibir estos elementos y reconocer que estamos lidiando con una sociedad no cristiana —cuyos frutos son mixtos en su origen y mixtos en su resultado— entonces seremos engañados con frecuencia.

Recientemente, una importante compañía de los Estados Unidos produjo un libro sobre control de población que fue utilizado en una cantidad de escuelas hasta que fue retirado bajo amenaza de una demanda legal.[13] El libro contenía sugerencias para que el Papa fuera acusado por crímenes contra la humanidad debido a su oposición al aborto y a la esterilización. En la actualidad, hay suficiente protección en los Estados Unidos como para que los cristianos puedan manejar un ataque tan vociferante contra ellos por mantener sus propias posiciones morales. Pero vale la pena observar la clase de hostilidad que existe, y estar advertidos de ella. Esta hostilidad es ciertamente uno de los "signos de los tiempos" que los cristianos necesitan notar. No se puede esperar que una sociedad no cristiana conserve los valores cristianos. Hasta tiempos bastante recientes había suficiente sentido moral, heredado de la época en que la sociedad occidental era parte de la cristiandad, para que los valores cristianos pudieran ser todavía honrados. Esa época, sin embargo, está pasando rápidamente. Si los cristianos insisten en ver los movimientos que hay en el mundo, y las corrientes de opinión, como "signos de los tiempos" —como signos de la voluntad de Dios, dignos de igual atención que la enseñanza cristiana autoritativa—, el cristianismo no va a durar mucho en la sociedad moderna.

"Los signos de los tiempos" deben leerse y discernirse con una perspectiva espiritual. Esto lleva a comprender mejor los tiempos y las circunstancias, de una manera que permite que la Escritura sea aplicada más fiel y eficazmente, en una situación diferente a la de aquella para la que fue escrita. Sin embargo, leer "los signos de los tiempos" de una manera que lleva a omitir o eliminar la enseñanza de la Escritura equivale a malinterpretar gravemente los signos de los tiempos. Es una manera de perder de vista el propósito de Dios (Lc 7:30).

Desarrollo de la doctrina

Otro principio que se cita a menudo para rechazar cualquier aplicación de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres es el principio del desarrollo de la doctrina.[14] Los que adoptan este enfoque hacen la observación de que la doctrina cristiana se ha desarrollado, de que ahora no se expresa o se enfoca exactamente de la misma manera en que se expresó en la Escritura. Si la doctrina se ha desarrollado a través de la historia —llegan a razonar ellos—, ¿por qué no debería haber ahora un desarrollo adicional de doctrina que nos permitiera ver que la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres ya no es aplicable, o en realidad, que gran parte de ella simplemente debe dejarse de lado por pertenecer a una etapa anterior de la doctrina? Al mismo tiempo que han surgido nuevas circunstancias, dicen ellos, hemos reformulado la doctrina sobre hombres y mujeres. Por lo tanto, ya no estamos atados a sus formulaciones anteriores que insistían en ciertas prácticas.

Quienes emplean el desarrollo de la doctrina de esta manera suelen combinar ese principio con una forma particular de interpretar la enseñanza de la Escritura sobre los

roles de hombres y mujeres. Intentan distinguir los elementos "centrales" o "intemporales" de la enseñanza bíblica (tales como la igualdad de hombres y mujeres) de la aplicación condicionada de esta (tales como las diferencias de roles en la sociedad del siglo primero). Este es un enfoque arriesgado de interpretación que puede llevar sutilmente a caer en diversas trampas (véase el capítulo quince).

La idea del desarrollo de la doctrina recibió su formulación clásica con Newman como una herramienta para distinguir entre desarrollos falsos y verdaderos de la doctrina cristiana.[15] Newman observó que diversas prácticas, instituciones y enseñanzas cristianas habían cambiado mucho en el transcurso de la historia. Incluso, el intérprete contemporáneo más literal del Nuevo Testamento suena muy diferente al propio Nuevo Testamento, y la Iglesia y la vida cristiana modernas parecen muy diferentes de sus paralelos del siglo primero. Newman observó que las cosas vivientes tienden a desarrollarse: el árbol maduro se ve diferente del vástago, pero sigue siendo el mismo árbol. De igual modo, la doctrina cristiana se había desarrollado a medida que enfrentaba nuevos idiomas, formas de pensamiento, problemas intelectuales y problemas sociales, y también a medida que la gente la examinaba y veía más claramente sus implicaciones. La doctrina cristiana tiene que desarrollarse para poder permanecer viva y enfrentar los retos de nuevas condiciones y nuevos oponentes. De hecho, la doctrina tiene que desarrollarse para seguir siendo esencialmente la misma en medio de circunstancias cambiantes. Desde la perspectiva de Newman, ese desarrollo es inevitable, saludable y esperable.

Sin embargo, el enfoque de Newman sobre el desarrollo de la doctrina y el enfoque de los escritores modernos, que en última instancia pretenden hacer a un lado la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres, son dos asuntos diferentes.[16] El desarrollo de la doctrina es una cosa; la reversión de la doctrina es algo muy distinto. La teoría del desarrollo de doctrina, como la expuso Newman, tiene que ver con la reformulación de declaraciones doctrinales y su aplicación a nuevas circunstancias. Se trata de una teoría que explica cómo puede evolucionar una posición doctrinal, al mismo tiempo que sigue siendo esencialmente la misma. Newman, de hecho, dedicó muchos esfuerzos a tratar de establecer criterios para distinguir los desarrollos que conservan la doctrina original, de aquellos que la corrompen (p.ej., la continuidad del principio, la conservación del tipo, la secuencia lógica, etc.).[17] El desarrollo de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres puede ser factible, o incluso inevitable, en el sentido que Newman le da al término. Pero no se puede hablar de un "desarrollo" de doctrina si la enseñanza cristiana en un punto de la historia contradice directamente la enseñanza cristiana autoritativa de un período anterior. Si la enseñanza cristiana en un momento dado estableció con autoridad que el gobierno en una comunidad cristiana lo deben ejercer *solo* hombres, y que el cabeza de la familia era el esposo, no puede después sostener que las mujeres, también, pueden ser cabezas de la comunidad cristiana, o que la esposa puede ser cabeza del marido (o que una familia no necesita esa cabeza). Un cambio tan fundamental en la enseñanza cristiana autoritativa no sería un desarrollo de la doctrina sino una reversión de una posición previa.[18]

Además de una reformulación de declaraciones doctrinales para nuevas circunstancias, el desarrollo muy a menudo involucra la traducción de un sistema conceptual a otro, o de una mentalidad a otra. La enseñanza bíblica no necesita estar atada a una mentalidad hebrea o a la mentalidad de una sociedad tradicional. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre traducir con fidelidad lo que dice la

Escritura a una mentalidad o patrón de pensamiento diferente, y cambiar de hecho el mensaje para hacerlo aceptable más rápidamente a los que tienen una mentalidad distinta porque no están de acuerdo con lo que enseña la Escritura. Algunos escritores hablan de "despatriarcalizar" la Escritura (o la narración del Génesis, o doctrinas particulares en la Escritura): es decir, traducirla a conceptos libres de todo "patriarcado".[19] A primera vista, esta idea puede parecer aceptable. Pero cuando la gente se acerca a la enseñanza bíblica con la idea de que esta debe terminar siendo de cierta forma (por ejemplo, quedar libre de patriarcado), corren el riesgo de determinar sus resultados desde el mismo comienzo. La propia Escritura es la que debe indicar si un elemento particular es esencial o no a su mensaje La Escritura no impone el orden social del tiempo de los patriarcas, ni siquiera el orden de la sociedad tradicional *per se*. Sin embargo, sí manda que haya ciertos enfoques de los roles y del orden social que alguna gente denomina "patriarcado". Eliminar esos enfoques no equivale a traducir (ni, por lo tanto, a desarrollar) la enseñanza bíblica. Equivale a cambiarla.

El lenguaje es una forma de vida. Gran parte del mensaje cristiano necesita ser traducido para poder ser entendido. Pero, al mismo tiempo, igual que en muchas otras áreas, las personas que se van encontrando con la enseñanza cristiana necesitan aprender un nuevo lenguaje para poder entender todo lo que se les está diciendo, porque están descubriendo nuevas realidades y un nuevo modo de vida. A manera de ejemplo, tomado de un área diferente, alguien que desea ser electricista tiene que aprender un nuevo "lenguaje" para poder comunicarse respecto a una nueva forma de hacer las cosas, y también a dominar un área nueva, antes desconocida, de la realidad. Una persona en la sociedad tecnológica puede aprender a entender mejor la Escritura, en cierta medida, si la enseñanza bíblica se le "traduce" bien. A veces, sin embargo, aprender a entender la Escritura se parece más a aprender un nuevo idioma, porque implica también aprender un nuevo modo de vida. En otras palabras, la traducción no es el único medio para la comunicación significativa o para explicar la Escritura. La conversión y la exploración de un nuevo territorio son también algo esencial. [20]

La enseñanza bíblica puede experimentar diversas clases de cambios. Cierta enseñanza puede ser abandonada en el presente, en algunas sociedades, porque ya no hay circunstancias en las que se pueda aplicar (por ejemplo, la enseñanza sobre la esclavitud). Es posible desarrollar la forma de entender cierta enseñanza en un intento por aplicarla en circunstancias diferentes de aquellas en que se dio por primera vez. La comprensión de la enseñanza bíblica también puede ser desarrollada a medida que se van encontrando nuevas cuestiones o nuevas formas de pensamiento, y esa enseñanza necesita ser traducida o reformulada. Pero hay una gran diferencia entre el desarrollo o la reformulación de la doctrina y la reversión de la posición doctrinal. Pasar de la visión de que Jesús es Señor, e Hijo de Dios, a la visión de que Jesús fue un gran genio religioso puede haber complacido a algunos hegelianos, pero no fue un desarrollo o reformulación de doctrina. Fue un cambio fundamental en la enseñanza y un naufragio de la fe. Para reiterar el punto planteado antes, afirmar ahora que las esposas pueden ser cabeza de sus maridos (o que las familias no deben tener cabeza), o que, al igual que los hombres, las mujeres pueden gobernar a la comunidad cristiana (o que la comunidad cristiana no debe tener gobernantes), se puede describir mucho más adecuadamente como una reversión de la enseñanza bíblica que como un desarrollo de ella.

Cuando se entiende y aplica correctamente, la idea del desarrollo de doctrina puede ser muy valiosa. Puede llevar a una reformulación útil de las declaraciones doctrinales en nuevas circunstancias, que implican con frecuencia traducir la enseñanza bíblica a nuestra muy diferente mentalidad moderna. Sin embargo, cuando la gente invoca el desarrollo de la doctrina como un principio que les permite revertir o eliminar partes significativas de la enseñanza cristiana autoritativa, entonces están abusando gravemente de ese principio, y están en peligro de socavar la autoridad de la Escritura.

La práctica actual de la Iglesia

Un cuarto argumento, presentado con frecuencia contra cualquier aplicación de la enseñanza bíblica, y que a menudo se transforma en un rechazo de toda aplicabilidad de esa enseñanza, se sustenta en la práctica actual de la Iglesia cristiana.[21] El argumento es como sigue: con las prácticas cristianas actuales, que de todos modos se apartan tanto de la enseñanza bíblica, ¿por qué debemos escoger la enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres como lugar para defender una posición? En otras palabras, ¿por qué debemos oponernos vigorosamente a que se nivelen las diferencias de roles entre hombres y mujeres, cuando tantos otros capítulos de la Escritura son ya o "letra muerta" o causarían vergüenza si se cometiera el error de leerlos en voz alta en la iglesia?

Entre las enseñanzas bíblicas que la mayoría de los cristianos no están siguiendo (y que no parece que seguirán) están:

- Los cristianos no deben tener contacto con un cristiano que ha abandonado la fe o se ha hecho culpable de un pecado grave (1 Co 5:9-13).
- Los cristianos no deben acudir a la ley, uno contra otro, ante jueces no cristianos (1 Co 6:1-11).
- Los cristianos que sean culpables de pecado grave y no se hayan arrepentido deben ser expulsados de la congregación (1 Co 5:1-5).
- La mujeres cristianas no deben vestir con adornos caros, usando joyas costosas, etc. (1 Tm 3:9; 1 Pe 3:3).
- Nadie debe ser escogido como supervisor, anciano o diácono si sus hijos no han sido criados para ser buenos cristianos y para ser obedientes (1 Tm 3:4; Tt 2:1-2).
- Siempre debe hacerse intercesión por las autoridades de gobierno (1 Tm 2:1-2).

Estas son algunas de las enseñanzas bíblicas que son tan concretas que se puede decir fácilmente si están siendo seguidas o no. Hay otros preceptos que, aunque son menos concretos, a menudo son más serios, pero que tampoco están siendo seguidos. Estos incluyen las enseñanzas de que el pueblo cristiano debe ser de una sola mente y del mismo juicio (Flp 1:27, 2:2), y de que sus miembros deben proveer para las necesidades materiales de unos y otros (Hch 4:32; 2 Co 8:1-15).

Este argumento de la "práctica actual" también es utilizado cuando surgen otras cuestiones. En la siguiente cita, un escritor gay de la liberación aplica el mismo argumento a un asunto diferente:

> La teología cristiana ha cambiado en los últimos mil novecientos años. Veamos algunas de las cosas prohibidas o sancionadas por nuestras iglesias en el tiempo

> actual. Cito de la versión *King James* de las Escrituras. Leemos en 1 Timoteo 2:11-12: "Que la mujer aprenda en silencio con toda sumisión". También, "una mujer no ha de enseñar, ni usurpar la autoridad del hombre, sino guardar silencio".* Si la Iglesia comenzara una cruzada contra las maestras basada en este pasaje, ¿qué pasaría? ¿Cuántas maestras de escuela dominical y misioneras, predicadoras y evangelistas perdería la Iglesia si aplicara 1 Co 14:34-35? ¿Echará la Iglesia puertas afuera, por seguir 1 Co 11:2-16, a mujeres que no llevan cubierta la cabeza? ¿Debería la Iglesia reconsiderar su posición acerca de la esclavitud, recordando que el apóstol Pablo les mandó a los sirvientes: "obedezcan en todo a sus amos" (Col 3:22)?+
>
> Mi lista podría seguir sin parar, y pocos de nosotros estaríamos en desacuerdo con la falta de una interpretación estricta de la Escritura, por parte de la Iglesia, en tales incidentes. Sin embargo, me pregunto cuántos téologos pueden saltarse pasajes enteros, pasajes referentes a la mayoría, mientras se aferran a unos pocos versículos en la Biblia que condenan a la minoría homosexual.[22]

Aquí, lo que el escritor argumenta es que si muchas otras prácticas de la Iglesia no se ajustan a la enseñanza bíblica, los pasajes que prohíben las prácticas homosexuales tampoco deben aplicarse ya.

Hay una versión de este argumento que es específicamente católica. Esta se expresa en la opinión de que como la Iglesia Católica se ha desviado ya de los mandatos bíblicos sobre los roles de hombres y mujeres, no hay razón para no esperar cambios adicionales en el futuro.[23] Dos ejemplos de esta desviación, que a veces se presentan, son la práctica de permitir ahora la participación de lectoras en la liturgia, y el abandono del requisito del velo para las mujeres en la iglesia. Quienes usan este argumento consideran que ambos cambios están en conflicto con los mandatos paulinos. Que de hecho estén o no en conflicto con los mandatos paulinos es una cuestión debatible, pero ese no es el punto aquí. La preocupación inmediata es con el punto de vista sobre las "prácticas actuales de la Iglesia" que sostiene que si la Iglesia de Roma, desde su más alta autoridad pastoral, permite una desviación respecto a las normas bíblicas, esta desviación debe verse como un precedente que justifica futuras desviaciones.

La cuestión clave a la vista es cómo enfocar la práctica actual de las Iglesias cristianas. En un nivel, la respuesta es sencilla. Si bien toda Iglesia cristiana entiende que la Escritura es la palabra de Dios canónica (e.d., normativa), cada Iglesia reconoce que sus prácticas actuales son reformables.[24] Incluso la Iglesia Católica, con muchos líderes y miembros que tienden a enfocar su historia como si cada decisión expresada en su legislación oficial fuese guiada por el Espíritu, admite de hecho la posibilidad de reformar esa legislación a fin de que esté más en acuerdo con las fuentes de la Escritura y la Tradición. Quienes de hecho proponen la práctica cristiana actual como argumento para hacer a un lado la enseñanza de la Escritura abordan la diferencia entre la una y la otra desde el extremo equivocado. La práctica eclesiástica actual puede indicar la necesidad de que haya (y a menudo puede representar ella misma) una adaptación fiel de la enseñanza bíblica a las circunstancias presentes, una adaptación que evita un legalismo

---

* Traducimos directamente del texto ofrecido por el autor citado. [Nota del Traductor].
+ Ídem [N. del T.].

rígido y sin sentido. Sin embargo, esta práctica actual no debe ser tomada como justificación para desechar la enseñanza de la Escritura. Más bien, debería ser bastante fácil afirmar que la actual práctica cristiana es reformable y que debería ser reformada.

Hasta cierto punto, reformar la práctica cristiana actual podría ser una respuesta al conflicto. Sin embargo, pocos cristianos serios hoy en día verían esto como una solución. Saben instintivamente que la vida de la Iglesia cristiana en el mundo moderno no permitiría un enfoque semejante. Entienden que hay ciertas razones subyacentes, importantes, que explican por qué los pasajes antes citados no están siendo aplicados hoy en día. Por ejemplo, la enseñanza de que un cristiano no debe recurrir a la ley contra otro ante jueces no cristianos, sencillamente no puede enseñarse ni vivirse en la mayoría de las Iglesias cristianas. La mayoría de las Iglesias no están establecidas de tal forma que un cristiano, viviendo una vida social normal, sepa quién más en la sociedad es un cristiano practicante. A menudo, las Iglesias tampoco cuentan con procedimientos judiciales propios para resolver querellas o disputas entre sus miembros. No solo no hay forma de que las personas que son "lo bastante sabias para juzgar entre los hermanos" (1 Co 6:5) jueguen esa clase de papel, sino que la idea de hacerlo ni siquiera ocurriría normalmente como una posibilidad. Una razón de la diferencia entre el patrón del Nuevo Testamento y el patrón actual es el cambio de situación en el mundo moderno. Por razones históricas, las Iglesias cristianas modernas, desde el punto de vista sociológico, funcionan más como instituciones de servicios religiosos en una sociedad tecnológica que como un pueblo o una comunidad. La mayoría de las Iglesias cristianas han abandonado desde hace mucho tiempo sus sistemas para "juzgar entre los hermanos"; y sus sistemas de tribunales, cuando los tienen, existen simplemente para decidir asuntos dentro de la institución eclesial.

Para que las Iglesias puedan hacer uso de muchos de los pasajes en la Escritura se necesita algo más que una simple decisión de querer conformarse a ella. La vida del pueblo cristiano debe cambiar a fin de que los pasajes bíblicos tengan sentido. Los cristianos modernos tendrían que vivir la clase de vida que vivieron los primeros cristianos: es decir, una vida comunitaria, una vida como pueblo. Al ir haciendo esto, irían percibiendo cada vez más los pasajes bíblicos como consejos prácticos, útiles, no como directrices que solo podrían seguirse de forma legalista por no ser aplicables ya o por carecer de sentido.

Desafortunadamente, la mayoría de la gente termina por ver los pasajes bíblicos que los cristianos no siguen hoy en día, como un argumento para no acatar otros pasajes tampoco, o siguen la Escritura legalistamente desafiando a otros cristianos. Sin embargo, la actual práctica eclesial de no seguir esos pasajes podría ser vista más precisamente como un argumento para que cambie la vida del pueblo cristiano, para que se pueda proveer un "espacio" en el que la enseñanza bíblica sea aplicada razonable y fielmente, y para que la vida del pueblo cristiano llegue a ser la verdadera vida comunitaria que el Señor quiso cuando por primera vez llamó a las personas a salir del mundo para ser su cuerpo, un pueblo, una nación consagrada. En lugar de cambiar las prácticas actuales de la Iglesia, o argumentar en torno a cuáles son los pasajes bíblicos que "tenemos" que seguir, la tarea debe verse más como una tarea de renovación de la vida comunitaria en la Iglesia.

La intención de la Escritura

Aunque "la distancia entre los siglos", "los signos de los tiempos", "el desarrollo de la doctrina" y "la práctica actual de la Iglesia" no deben llevar a nadie a desechar la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres como algo que ya no es aplicable, y por lo tanto, como algo que no debe ser seguido, parece claro que cada uno de estos cuatro argumentos presenta objeciones legítimas contra una aplicación de esa enseñanza diseñada de forma inadecuada en las circunstancias modernas. Aunque estas objeciones suelen ser planteadas de manera inexacta o incorrecta, y se sacan de ellas ciertas conclusiones injustificables, es verdad que sí expresan una preocupación muy real. Tenemos que resolver la importante cuestión de aplicar la Escritura a nuestras circunstancias presentes: ¿cuándo debemos aceptar y ajustarnos a nuestra situación actual, y cuándo hemos de ver esta situación como un obstáculo que tenemos que superar a fin de obedecer?

La cuestión de la aplicabilidad de la Escritura hace surgir una variedad de temas. Uno de ellos es si ciertos pasajes bíblicos pueden aplicarse a nosotros del todo o no. El tema surge claramente ante un pasaje como Dt 23:1 (la exclusión de los eunucos de la asamblea del Señor). Esta regulación, que era obligatoria bajo la antigua ley, es desplazada por el Nuevo Testamento, como estaba profetizado en Is 56:3-5, según se ve en Hch 8:26-29.

Un segundo tema es si un pasaje entero es aplicable, o si solo pueden ser aplicados algunos de sus elementos. Por ejemplo, con ciertas leyes de pureza del Antiguo Testamento (como en Lv 15), el elemento de "ser santos" continúa aplicándose a los cristianos hoy en día, aunque no es necesario seguir los preceptos rituales.[25]

Un tercer tema es: ¿puede un pasaje dado aplicarse directamente, o solo por analogía, en la vida del pueblo cristiano? Este tema surge directamente al considerar los pasajes dirigidos a amos y esclavos. Puesto que la institución de la esclavitud ha dejado de existir en nuestra sociedad, estos pasajes no pueden ser aplicados directamente. Por otra parte, podrían ser aplicados con validez en un sentido análogo. Por ejemplo, podrían aplicarse a las relaciones empleador-empleado, en la medida en que se requieran y se presten servicios en una relación que a menudo no es elegida libremente.

Un cuarto tema es si un pasaje particular de la Escritura requiere o no interpretación para poder ser aplicado. "Interpretación" aquí se refiere al proceso de encontrar y enunciar el equivalente del siglo veinte para la enseñanza del siglo primero. Por ejemplo, 1 Pe 2:13 exhorta a los cristianos a sujetarse al emperador. Como hoy en día no hay emperador, hay que interpretar el propósito del pasaje a fin de determinar su aplicación. La mayor parte de los cristianos enseñarían que el propósito de este pasaje se aplicaría no solo a los emperadores (lo cual dejaría a los cristianos bajo un presidente libres de ser insubordinados), sino a todos los soberanos. Usar la palabra "interpretación" lleva consigo algunos problemas, ya que hay un sentido importante en que toda la Escritura necesita interpretación. Sin embargo, se requiere un nivel adicional de interpretación en "sométanse al emperador" (cuando ha dejado de haber un emperador), que no es necesario en el caso de un pasaje como "hijos, obedezcan a sus padres" (cuando hay todavía tanto niños como padres).

Un quinto tema es el de la adaptación. Algunos pasajes deben ser adaptados antes de ser aplicados (o ser aplicados bien), mientras que otros pasajes no necesitan adaptación. Una aplicación adaptada de un pasaje podría ilustrarse con Ga 6:6: "El que recibe instrucción en la Palabra, comparta toda clase de bienes con quien lo enseña". Este pasaje probablemente significa que los estudiantes deben proveer alimentacion, vestido, etc., a sus maestros. En nuestros días, lo más probable es que los estudiantes paguen a sus maestros cristianos, que luego comprarán "toda clase de bienes" para sí mismos. La mayoría de los cristianos dirían que dicha adaptación permite que el significado del pasaje se lleve a cabo de forma más eficaz en las circunstancias modernas, y es una buena aplicación del pasaje.[26]

Un sexto tema a dilucidar es si un pasaje dado puede ser aplicado en nuestras actuales circunstancias, o si las circunstancias deben ser cambiadas, y si se debe crear un "espacio" para poder llevar a cabo la aplicación. Por ejemplo, Hb 10:25 exhorta a los cristianos a reunirse con otros cristianos, pero hay cristianos en algunos lugares hoy en día que no podrían aplicar este pasaje sin tener que crear una agrupación de cristianos con quienes reunirse (es decir, sin evangelizar), o sin tener que mudarse a otra ciudad o población.

Variedades de pasajes

A la luz de estos temas, podemos distinguir seis tipos principales de pasajes bíblicos según como sean aplicados. (1) Algunos pasajes simplemente ya no se pueden aplicar; realmente no necesitamos considerar su sentido literal en nuestras actuales circunstancias. El pasaje de Dt 23:1 que se mencionó arriba sería un ejemplo de un pasaje de ese tipo. (2) Solo ciertos elementos de algunos pasajes pueden aplicarse hoy en día. Este sería el caso de ciertas leyes de pureza del Antiguo Testamento. (3) Algunos pasajes solo son aplicables por analogía. Los pasajes sobre los amos y esclavos, mencionados anteriormente, ilustran este tipo de pasaje. (4) Algunos pasajes deben interpretarse o adaptarse para poder ser aplicados correctamente. A veces, lo que se necesita es interpretación (como con 1 Pe 2:13 arriba), mientras que otras veces, lo que hay que hacer es una adaptación (como con Ga 6:6 arriba). (5) Algunos pasajes que deben aplicarse una vez que han sido interpretados (o quizás incluso sin interpretación) realmente no pueden ser aplicados sino hasta que cambiemos nuestras circunstancias. El ejemplo de Hb 10:25 es relevante aquí. Este quinto tipo de pasaje será considerado más a fondo más adelante. (6) Algunos pasajes se aplican hoy en día tal como están: de una manera directa, sin necesidad de interpetación ni adaptación. Por ejemplo, el mandamiento "No cometerás adulterio" debe ser aplicado tan inmediatamente hoy como lo fue en los días de Moisés. Podría ser necesaria la exégesis para clarificar el significado de "cometer adulterio"; podría necesitarse enseñanza para indicar cómo obedecer bien el mandamiento; pero no se requiere interpretación o adaptación alguna para aplicarlo en nuestras circunstancias modernas.[27] Nadie tiene permitido todavía tener relaciones sexuales con una persona que está casada con otra, ni tampoco las personas casadas tienen permitido tener relaciones sexuales con otras personas, aparte de sus cónyuges.

En los análisis precedentes sobre "la distancia entre los siglos", "los signos de los tiempos", "el desarrollo de la doctrina" y "la práctica actual de la Iglesia" se hizo notar que muchos escritores se oponen a la aplicación de la enseñanza bíblica sobre los roles de

hombres y mujeres, como si todo ello tuviera que aplicarse de una manera directa, sin interpretación ni adaptación (el enfoque del sexto tipo de pasaje mencionado arriba). Para rechazar este sexto enfoque, ellos generalmente abogan por el primero o segundo enfoque, que diría que los pasajes o ya no se aplican del todo, o que solo se pueden aplicar algunos de sus elementos. Argumentan que los pasajes bíblicos sobre los roles de hombres y mujeres son inaplicables así como están escritos, porque las estructuras sociales que les daban sentido han dejado de existir. No podemos, dicen ellos, aplicar estos pasajes directamente, ni debemos tratar de hacerlo más. Según esa perspectiva, salvo que nos sintamos llamados a rehacer la sociedad y revertir el rumbo del cambio social de la sociedad tecnológica, debemos reconocer que los pasajes bíblicos no son ya susceptibles de ser aplicados directamente. En otras palabras, una vez que han rechazado lo que ellos podrían llamar un enfoque de la Escritura "literal" o "fundamentalista", o "basado exclusivamente en la Biblia", concluyen que es muy poco lo que se puede aplicar de la Escritura en esta área, si es que del todo algo puede aplicarse hoy en día.

Desafortunadamente, quienes distinguen solo dos métodos de aplicación alternativos —el "fundamentalista" o el de "muy poco… si es que del todo"— terminan por oscurecer algunas cuestiones de peso (y en el proceso emplean mal el término "fundamentalista"). En primer lugar, no logran reconocer algunos de los otros tipos importantes de aplicación arriba mencionados, tales como la aplicación por interpretación o adaptación, que toman en cuenta, responsablemente, el contexto y la intención del pasaje, el cambio de circunstancias desde el siglo primero hasta el siglo veinte, y otros factores de igual importancia para aplicar la enseñanza de la Escritura.

En segundo lugar, su dicotomía pasa por alto completamente el tema presentado en el quinto enfoque de la aplicación: cambiar nuestras circunstancias a fin de poder aplicar la enseñanza de la Escritura. En síntesis, hay una opción adicional importante que a menudo no es considerada, a saber, cambiar las vidas de los cristianos para que el pasaje pueda ser aplicado. Sin embargo, esta opción hace surgir una cuestión adicional: si nuestras circunstancias modernas, drásticamente diferentes, presentan serias dificultades para aplicar un pasaje de la Escritura, ¿cómo decidimos cuándo debemos obedecer un pasaje superando esas circunstancias, y cuándo debemos reconocer que un pasaje ya no se aplica o que solo ciertos elementos de este se aplican, y dejar el asunto tal cual? Después de todo, no queremos encontrarnos en la posición de restaurar piadosamente la institución de la esclavitud para poder entonces aplicar los pasajes sobre la esclavitud…

La escogencia de un criterio trae a colación la cuestión de la autoridad y la obediencia. Quienes creen que la autoridad de la Escritura es suprema, y se someten a ella, encontrarán la respuesta en la Escritura misma, en la medida en que esta provea guía.[28] Verán el asunto, primero que todo, como una cuestión de la intención de los mandatos e instrucciones en la Escritura. Si oímos a nuestro padre decir: "No cruces la calle", debemos preguntar si ese mandato se refiere a esta calle en particular (porque en ella hay mucho tráfico) o si es para todas las calles. Pero también, si oímos a nuestro padre decir que quiere que ahorremos dinero, y no tenemos dinero en ese momento, debemos preguntar si su mandato puede ser desechado porque no tenemos dinero para ahorrar, o si incluido en su mandato está el mandato de que ganemos algún dinero para luego poder ahorrar.

Para poder ser obedientes, debemos aceptar el principio de que quien da el mandato es quien determina lo que significa y en qué consiste la obediencia al mismo. Quizás no

siempre tengamos certeza de lo que quiere decir la persona que dio el mandato, pero una vez que nos aseguramos, debemos apegarnos a este, a fin de ser obedientes. Si fuéramos a pensar: "Mi padre claramente quiso decir que yo nunca debo cruzar las calles porque no estoy listo para eso; pero yo quiero cruzar esta calle: ahora tengo que decidir si la cruzo o no", no estaríamos actuando en obediencia. La cuestión ya debía haber quedado decidida para nosotros por el mandato de nuestro padre. En resumen, debemos discernir si algo en los pasajes bíblicos referentes a los roles de hombres y mujeres es aplicable a nuestras circunstancias (y si debiéramos aceptar nuestras circunstancias o buscar superarlas), siguiendo la intención de esos pasajes. La Escritura no siempre puede mostrar claramente la intención que está tras un mandato, pero cuando lo hace, la situación se resume en la cuestión de si lo obedecemos, o si ponemos otro criterio por encima del criterio de la Escritura.[29]

El hecho de que la cuestión de la aplicabilidad de la Escritura frecuentemente es un tema de obediencia, es algo que a menudo pasa inadvertido para quienes hacen la dicotomía entre la aplicación "fundamentalista" [30] y la aplicación del "muy poco, si es que del todo". Esto es así porque no sostienen que la Escritura debe ser obedecida. Muchas de estas personas mantendrían que no hay que seguir la Escritura, aun si alguien pudiera entender claramente su significado y reconocer que de hecho este puede abarcar nuestras circunstancias. Muchos de ellos mantendrían que nuestra cultura, o los principios de nuestra sociedad, o quizás la ideología marxista, deben tener una mayor autoridad para nosotros que ciertas secciones del Nuevo Testamento. Algunos sostendrían, por ejemplo, que, sin importar cuán claras pudieran ser las intenciones bíblicas concernientes a la homosexualidad, los cristianos hoy en día no están obligados a obedecerlas. Quizás, dirían ellos, estos pasajes deben ser vistos como *portadores* de ciertas verdades, quizás la verdad de que la homosexualidad no es lo ideal, pero no es necesario obedecerlos, aun cuando el apóstol Pablo claramente indica que todos los cristianos hasta el fin de los tiempos deben evitar los actos homosexuales.

A fin de poder captar con precisión la intención de los pasajes bíblicos sobre los roles de hombres y mujeres, y su aplicabilidad a nuestra situación actual, tenemos que ser sensibles a las diferentes clases de material bíblico que intervienen.

La cuestión de la interpretación bíblica debe ser considerada de diferentes formas según estemos hablando de algo (1) que se presenta como un hecho, o (2) que es descrito como un acontecimiento significativo, o (3) que se enseña como material instructivo, o (4) que es dado como una profecía. Cuando interpretamos un hecho en la Escritura (como la relación de Jesús con el Padre), o un acontecimiento (como la resurrección), nuestra interpretación es más una cuestión de entender qué fue lo que ocurrió, y de ver su importancia para nosotros, que de "aplicarla". O, cuando interpretamos una palabra que Dios dijo a un individuo o a un grupo (por ejemplo, las palabras de Jeremías a Sedequías antes de la caída de Jerusalén), lo que estamos tratando de ver es cómo Dios trató con una situación particular en el pasado, y preguntarnos si esta nos puede dar cierta perspectiva de cómo él lidiará con una situación parecida en nuestras vidas. Podríamos describir este proceso de "interpretación" como un discernimiento de la forma en que la profecía particular "se aplica" en nuestras vidas, pero empleando aquí la palabra "aplicación" de manera análoga. Sin embargo, si estamos tratando con material instructivo que concierne a nuestro modo de vida, ya sea que ese material incluya mandamientos específicos, o simplemente enseñanza para vivir sabia y buenamente, entonces podemos preguntarnos

sobre la aplicabilidad de dicho material en el sentido propio de la palabra "aplicación". Podemos preguntarnos si dicha enseñanza se aplica en nuestra situación, y si es así, cómo es que se aplica. Las teorías de la interpretación (la hermenéutica) a menudo pueden ser confusas porque les falta claridad acerca de las diferentes formas en que la naturaleza del texto bíblico afecta el proceso de interpretación. [31]

Características de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles

El material del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres puede analizarse más fructíferamente si se tienen en mente estas distinciones. Los primeros nueve capítulos presentaron el patrón neotestamentario sobre los roles. También presentaron la enseñanza que sustenta dicho patrón y examinaron su intención. No es necesario repetir este material, pero será útil resumir aquí algunas de las características esenciales de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. Esto nos ayudará a clarificar la intención de la Escritura y prepararnos para una resolución de la pregunta de aplicación que se había suscitado anteriormente, a saber: ¿cuándo conviene que los cristianos acepten sus circunstancias y reconozcan que la Escritura ya no se aplica directamente, y cuándo deben buscar superar los obstáculos presentados por nuestras circunstancias para poder obedecer a la enseñanza bíblica?

1. *La enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres es claramente una enseñanza.* No consiste simplemente en datos o acontecimientos (como que Jesús escogiera solo hombres para que fueran sus apóstoles, o que tanto Priscila como Áquila instruyeran a Apolo), o de ciertos patrones (por ejemplo, que solo hombres fueran escogidos para el presbiterado en la Iglesia primitiva). El Nuevo Testamento también contiene una buena parte de enseñanza. Esta enseñanza incluye algunas directrices en forma de regulaciones o instrucciones apostólicas. También tiene cierta doctrina fundamental en relación con la intención de Dios para la humanidad y su propósito para hombres y mujeres. En otras palabras, la enseñanza neotestamentaria incluye algunas directrices más o menos claras y una declaración de la intención de Dios.

2. *La enseñanza del Nuevo Testamento también se ve ejemplificada en un patrón de relaciones entre hombres y mujeres.* Ese patrón es visible tanto en los esposos como en las esposas, y en los roles de liderazgo de la Iglesia primitiva. Incluye algunas variaciones, pero también incluye algunas uniformidades fundamentales. Estamos tratando, entonces, con una estructura en la vida de los primeros cristianos que era universal respecto a ciertas características, pero también flexible.

3. *La enseñanza del Nuevo Testmento sobre los roles de hombres y mujeres no es simplemente una colección de "verdades eternas", pero está íntimamente ligada con los propósitos de Dios.* El Nuevo Testamento reconoce que, a veces, por ejemplo, cuando prevalece la "dureza de corazón", el Señor permite que ocurra algo que no está en perfecta conformidad con sus intenciones. Pero las intenciones de Dios siempre permanecen. Por lo tanto, aunque en cierta forma es posible extraer de la enseñanza sobre los hombres y las mujeres en el Nuevo Testamento algunos principios universales para las relaciones entre los sexos, la enseñanza neotestamentaria está ligada al propósito y la

intención de Dios para la humanidad. Cuando los seres humanos aceptan la voluntad de Dios y reciben su poder para cumplir con su voluntad, avanzarán hasta formar un cuerpo en el que se hace visible la vida de la humanidad como Dios la quiere, en la que hombres y mujeres se relacionan mutuamente como Dios lo desea.

4. *La enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres tiene que ver con algo que es humano, y no simplemente algo relacionado con una situación histórica particular.* Se trata de una enseñanza sobre la diferenciación sexual, algo creado por Dios dentro del género humano debido a sus propósitos para la humanidad. Este hecho es claro en la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres. La enseñanza neotestamentaria da directrices, no para una era o situación particular, sino para todo tiempo: para los hombres porque son hombres, y para las mujeres porque son mujeres. La enseñanza del Nuevo Testamento es confirmada a este respecto por el estudio moderno de las diferencias entre hombres y mujeres. Puede ser que la vida familiar y las diferencias sexuales haya que vivirlas en ciertas circunstancias muy diferentes en el siglo veinte, pero la sociedad tecnológica no ha borrado la realidad de la diferenciación sexual. La enseñanza del Nuevo Testamento tiene que ver con algo que no ha cambiado, tanto en el sentido de que la realidad de la diferenciación sexual se mantiene a pesar de los cambios sociales, como en el de que la enseñanza tiene que ver con el propósito de Dios para una humanidad sexualmente diferenciada. No se trata simplemente de una enseñanza sobre cómo manejar la forma en que la diferenciación sexual afectaba la vida en el siglo primero d.C.

Hoy nos vemos confrontados por una situación en que las circunstancias hacen difícil aplicar la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres. Pero, igualmente, somos confrontados por una enseñanza en la Escritura que se nos presenta como aplicable, en cuanto seamos todavía hombres y mujeres y queramos corresponder fielmente al propósito de Dios para el género humano. Tal vez vayamos a necesitar mucha sabiduría para poder aplicar la enseñanza de modo que nos imparta vida, y para que la intención de Dios pueda ser realizada verdaderamente. Pero si de verdad nos vamos a someter a la Escritura y a dejar que sea ella misma la que nos instruya sobre cómo debemos acogerla, tenemos que buscar una manera de aplicarla. La verdadera cuestión no es *si* hay que aplicar la enseñanza bíblica, sino *cómo* aplicarla.

Algunos principios de aplicación

Los argumentos examinados anteriormente en este capítulo, contrarios a cualquier aplicación de la enseñanza neotestamentaria de los roles de hombres y mujeres en el siglo veinte, no son buenas razones para hacer a un lado la enseñanza misma. Suscitan, sin embargo, consideraciones importantes para cualquier aplicación de la enseñanza del Nuevo Testamento. La "distancia entre los siglos" no indica que los cristianos deban hacer lo que en nuestra cultura o nuestros tiempos se crea que es lo correcto, pero sí significa que deben lidiar con la diferencia en las circunstancias históricas. "Discernir los signos de los tiempos" no significa que los cristianos deban dejarse inducir por las tendencias de la sociedad contemporánea y creer que ya no es necesario seguir la

enseñanza bíblica, pero puede significar legítimamente que las corrientes y tendencias de la sociedad han de verse como indicadores de los factores que hay que tomar en cuenta o atender debidamente. El "desarrollo de la doctrina" no significa que los cristianos pueden cambiar la enseñanza de la Escritura para acomodarla mejor a sus nuevas circunstancias, pero sí significa que deben encontrar una nueva manera de entenderla y enseñarla que tome en cuenta adecuadamente las nuevas circunstancias y mentalidades modernas. "La práctica actual de la Iglesia" no significa que los cristianos deban alinearse con el modo en que los cristianos todavía no están alcanzando la plena fidelidad a la enseñanza del Señor, pero sí debe indicar que la vida de la Iglesia tiene que cambiar a fin de proveer "espacio" para aplicar muchas de las enseñanzas de la Escritura. En resumen, estos cuatro argumentos no deben inducir a los cristianos a dejar de lado la enseñanza bíblica, sino que, efectivamente, clarifican la tarea de aplicar esa enseñanza.

La fidelidad a la enseñanza del Nuevo Testamento implica lo que puede ser llamado un enfoque pastoral hacia la aplicación de esa enseñanza. Un enfoque pastoral incluye entender lo que el Nuevo Testamento en efecto enseña, entender las diferencias en circunstancias entre el entonces y el ahora y desarrollar una manera de afirmar y seguir la enseñanza en circunstancias distintas. Un enfoque pastoral es más que una cuestión de entender lo que está diciendo la Escritura. Es también una forma de responder a lo que dice. Los siguientes elementos deben ser incluidos en un enfoque pastoral para aplicar hoy en día la enseñanza neotestamentaria sobre los roles de hombres y mujeres:

1. *Necesitamos crear un "espacio"*[32] *dentro del cual sea posible seguir hoy en día la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres.* No podemos, sin experimentar muchos problemas, comenzar a practicar estos roles, obedeciendo simple y directamente la enseñanza de la Escritura en nuestras circunstancias actuales. Un cristiano que intente hacerlo experimentará falta de apoyo; y esto cada vez más, a medida que la sociedad tecnológica se desarrolla siguiendo su curso actual. Más aún, los cristianos encontrarán difícil a menudo expresar la enseñanza cristiana de los roles de hombres y mujeres, porque pasan la mayor parte de sus vidas con gente que ni entiende ni acepta el enfoque bíblico. Incluso en la familia suele darse el caso de que un esposo o una esposa no pueden contar con que el otro aceptará el mismo enfoque. Los cristianos se enfrentan a tener que escoger entre aceptar la forma en que actúan los demás, o parecer muy extraños en su forma de verse y comportarse.

Por supuesto, esto no ocurre solamente con respecto a la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres. También abarca la moral cristiana básica sobre la sexualidad y los negocios, y muchas otras enseñanzas cristianas sobre las relaciones personales. Incluso las Iglesias cristianas no pueden decidir simplemente seguir la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres sin decidir hacer más; es decir, sin decidir dar nueva forma a sus vidas de un modo más completo. Si no logran hacer más, mientras tratan de mantenerse dentro de la enseñanza bíblica, van a terminar aferrándose literalmente a los preceptos bíblicos de una manera legalista que no tiene sentido para las personas. Lo que es más, se toparán constantemente con casos de aplicación para los cuales carecen de un criterio claro, como en qué consiste la clase de enseñanza que las mujeres no pueden impartir.

Interpretar y adaptar apropiadamente la enseñanza de la Escritura a las circunstancias modernas pueden ser pasos importantes para resolver estos problemas. Pero en sí mismos

no son suficientes. De importancia primordial es crear un "espacio" dentro del cual sea posible vivir la enseñanza cristiana. Para ponerlo de un modo más espiritual, debe crearse un "espacio" dentro del cual sea posible ser un *pueblo* cristiano, un pueblo con una vida en común y con una estructura social. Vivir la enseñanza cristiana de los roles de hombres y mujeres implica más que solo guardar algunas reglas de orden. Significa conservar o desarrollar un modo de vida que emplea positivamente las diferencias entre hombres y mujeres, como una ventaja para la vida humana. Significa restaurar ciertos elementos en la vida cristiana, que son más naturales para la humanidad que algunos de los patrones desarrollados bajo la influencia de la sociedad tecnológica. Implica ser un pueblo capaz de determinar cómo debe ser su modo de vida, en lugar de ser un pueblo formado por las influencias de la sociedad debido a que no puede resistirlas. Vivir la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres debe implicar, en primer lugar, vivir la enseñanza bíblica de lo que es ser una nueva humanidad.

2. *La enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres debe ser aplicada primordialmente dentro de la comunidad cristiana, más que en la sociedad como un todo.* Uno de los "argumentos decisivos" que en ocasiones se esgrimen contra mantener el enfoque de la Iglesia primitiva de los roles de hombres y mujeres es que dicho enfoque es imposible de aplicar —o, yendo más al punto, imposible de hacer que sea aceptado— en la sociedad occidental moderna. Alguna gente diría que hay una íntima relación entre la posición de las mujeres en la comunidad cristiana y la "emancipación" de las mujeres en la sociedad. Según esto, si aceptamos el punto de vista de que las mujeres deben ser "emancipadas" en la sociedad, entonces deberíamos adoptar los mismos principios entre los cristianos. Dicha perspectiva, sin embargo, descansa sobre las presuposiciones subyacentes de una mentalidad de "cristiandad".[33] En esta mentalidad se da por sentado que la enseñanza cristiana es enseñanza para la sociedad entera, porque, se argumenta, la sociedad *es* el pueblo cristiano (todos son cristianos, o debieran serlo). Pero hoy en día ha dejado de ser cierto en Occidente que la sociedad es el pueblo cristiano. Tampoco es cierto que la sociedad occidental moderna acepte los principios cristianos y la enseñanza cristiana.

Con todo, es cierto que la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres no es únicamente "para cristianos". Como casi todo en el Nuevo Testamento, esta enseñanza es el propósito de Dios para todo el género humano. Lo que es más, la enseñanza neotestamentaria sobre los roles está fundamentada en la enseñanza sobre la creación, y no solamente en la enseñanza sobre la nueva edad comenzada en Jesús. Sin embargo, el Nuevo Testamento no asume en ningún momento que se pudiera esperar que la sociedad no cristiana acatara siquiera la ley moral básica, mucho menos la moral del reino, del Sermón de la Montaña, sin primero volverse a Dios, el Rey, y aceptar al Hijo enviado por él (Tt 3:1-7). Si bien, en un sentido, la enseñanza cristiana puede ser para todos, los cristianos no deben esperar que todo el mundo acepte los principios cristianos sin hacerse cristianos. El tener esa expectativa de la sociedad solo tiene sentido en la "cristiandad".

En lugar de adoptar una "mentalidad de cristiandad" que ya no se aplica a nuestra sociedad, haríamos bien en observar y aprender del ejemplo de la Iglesia primitiva. Los primeros cristianos estaban conscientes de que vivían en una sociedad que no aceptaba los principios cristianos. Reconocían que el "mundo" y la comunidad cristiana eran dos

realidades distintas. Los cristianos debían vivir *en* el mundo, pero no eran *del* mundo. Tampoco se sorprendían los cristianos si se convertían en blanco de la hostilidad proveniente del mundo (Jn 15:18-25). Al contrario, se esperaba que, dentro de la comunidad cristiana, ellos actuaran sobre la base de un conjunto de principios diferentes de los que usarían fuera de la comunidad. [34] Hay un grupo de principios para las relaciones personales entre hermanos y hermanas (los hermanos, *adelfói*) que es diferente para las relaciones con personas de afuera (Col 4:5; 1 Co 5:9-13), de la misma manera en que cualquier familia se guía por un grupo de principios para las relaciones entre sus miembros que son diferentes para las relaciones con los de afuera. En efecto, muchas enseñanzas del Nuevo Testamento acerca de las relaciones personales son eficaces solo cuando se aplican a relaciones con otras personas que aceptan los mismos principios. Como ejemplo, el principio de corrección fraterna funcionará exitosamente solo entre aquellos que aceptan este principio. (Si uno reprende a alguien que no entiende o no acepta la reprensión como una manera de lidiar con el mal proceder, esa persona experimentará la reprensión como un insulto o una crítica). Sobre la cuestión de los roles de hombres y mujeres, los primeros cristianos esperaban diferenciarse tanto del judaísmo fariseo, en su patria palestinense, como de los griegos, en su ambiente helenista de las ciudades de Asia Menor. Del mismo modo, los cristianos hoy en día deben estar preparados a diferenciarse de las personas a su alrededor en cuanto a los roles de hombres y mujeres.

Hay una razón más para diferir del enfoque de la sociedad moderna sobre los roles de hombres y mujeres. La sociedad contemporánea está estructurada primariamente sobre bases funcionales-tecnológicas. Una vida comunitaria vital, sin embargo, nunca puede ser estructurada exitosamente sobre esas bases. Una comunidad, en el sentido cristiano del término, se forma alrededor de relaciones y acepta principios de edad y sexo como buenos principios humanos para estructurar las diferencias de roles en la sociedad. Toda auténtica comunidad en la sociedad occidental moderna, sin importar lo bien que pueda vivir entre la gente de esta sociedad y compartir muchas de sus expresiones culturales, tendrá que diferir en muchos principios básicos de relaciones personales. De otro modo, los miembros se verán forzados a renunciar a gran parte de la salud de su comunidad. No está más allá de la capacidad de los seres humanos el seguir un conjunto diferente de principios en una situación y en otra. Los miembros de grupos minoritarios lo hacen, como también la mayoría de los trabajadores que aplican principios en su casa diferentes de aquellos que aplican cuando trabajan en la oficina. Es sencillamente un asunto de entrenarse para lo que es apropiado en una situación dada. Los cristianos ciertamente pueden recibir esta clase de entrenamiento.

3. *El enfoque de los roles de hombres y mujeres tiene que adaptarse a las circunstancias del ambiente moderno y a las culturas individuales dentro de las cuales se vive.* Los cristianos deben ser fieles a la enseñanza y al enfoque básicos de la Escritura, y ser realistas respecto a la situación en la que viven. O tienen que abandonar la sociedad tecnológica, y formar enclaves especiales que operen conforme a un sistema socioeconómico diferente (como los *amish*), o tienen que aprender a vivir como un pueblo dentro de la sociedad tecnológica misma. Si optan por lo último, entonces deben, aun en su vida familiar y comunitaria cristiana, adaptarse sabiamente a su ambiente secular. Adaptarse a las circunstancias modernas, sin embargo, no es lo mismo que

aceptar ser formados por los principios de la sociedad tecnológica moderna. La forma fundamental de la vida comunitaria cristiana debe ser determinada no por "el mundo" (en este caso, la sociedad tecnológica moderna), sino por la enseñanza de la Escritura. Sin embargo, los cristianos del siglo veinte, aun cuando sean fieles a la enseñanza bíblica y sepan conservar un modo de vida y una comunidad distintivos, van a verse diferentes a los cristianos del siglo primero. Su modo de vida en comunidad tendrán que vivirla de una forma viable dentro de una sociedad tecnológica moderna. La fidelidad y la adaptación dependen de muchas decisiones específicas que requieren de la sabiduría y la guía del Espíritu Santo. Ni la Escritura por sí sola, ni la Escritura y la Tradición juntas, pueden proveer todas las orientaciones necesarias a medida que los cristianos enfrentan nuevas situaciones, especialmente en una sociedad tecnológica que evoluciona rápidamente. El pueblo cristiano también necesita líderes que sepan dirigirlo bajo la inspiración del Espíritu Santo. Estos líderes deben ser capaces de enseñar con auténtica fidelidad a la propia enseñanza del Señor, e instruir con sabiduría y discernimiento cómo ser fieles a los mismos mandatos de la Escritura en circunstancias diferentes.

4. *El enfoque actual de los roles de hombres y mujeres tiene que ser incorporado dentro de una enseñanza desarrollada pastoralmente.*[35] La palabra del Señor no fue solo para el siglo primero; es contemporánea. La verdadera enseñanza cristiana referente a los roles de hombres y mujeres no significa que hay que educar a los cristianos en la vida del siglo primero. La enseñanza cristiana no es un curso de historia o una afición para anticuarios. La enseñanza misma de la palabra del Señor incorpora su aplicación. Debe incluir la sabiduría que puede hacer que la fidelidad a la Escritura imparta vida, no un legalismo restrictivo. La auténtica enseñanza cristiana, incluso la auténtica enseñanza cristiana de la Escritura, no es exégesis, en el sentido de que declara simplemente lo que la Escritura significó para quienes la escucharon por primera vez. Es enseñanza que viene, no solo de la palabra escrita de Dios, sino también de la revelación presente del Espíritu Santo. La verdadera enseñanza cristiana no es simplemente la palabra de Dios para ese entonces. Es la palabra de Dios para hoy.

Parte Cuarta

Un enfoque cristiano para hoy

La parte anterior de este libro trató de la "distancia" que existe entre los tiempos del Nuevo Testamento y el mundo moderno, y puso el fundamento para aplicar la enseñanza bíblica en la vida de los cristianos hoy en día. La parte conclusiva desarrolla un esquema de cómo los cristianos deben abordar los roles de hombres y mujeres en medio de la situación contemporánea. Este esquema podría verse como una propuesta pastoral de cómo los cristianos pueden a la vez ser fieles a la enseñanza de la Escritura y llevar vidas viables y eficaces en el mundo moderno. La parte conclusiva comienza con un capítulo que plantea los componentes básicos del enfoque pastoral. El capítulo siguiente presenta orientaciones más específicas. El capítulo veintitrés trata de ciertas cuestiones que van implícitas en la implementación del enfoque pastoral que se propone. El capítulo final trata de algunas áreas especiales de interés y la forma en que el enfoque pastoral cubriría esas áreas.

CAPÍTULO VEINTIUNO

La base de un enfoque cristiano para hoy

LA VIDA EN la segunda mitad del siglo veinte conlleva muchas interrogantes complejas y retantes para el pueblo cristiano. Quizás la pregunta principal implica el tema de la fidelidad a la Escritura y a la Tradición cristiana. ¿Cuál es la respuesta apropiada a la enseñanza bíblica sobre la moral y la estructura social? ¿Debe aplicarse esta enseñanza en el mundo moderno? Sin embargo, aun cuando respondamos a esta pregunta positivamente, se suscitan muchas otras preguntas. No siempre es fácil aplicar la enseñanza de la Escritura a una sociedad tecnológica moderna. ¿Cuál es, realmente, el enfoque cristiano para vivir en medio de un ambiente social sumamente funcionalizado? El pueblo cristiano está en gran necesidad de sabiduría sobre cómo seguir los propósitos de Dios en el mundo moderno. El resto de este libro irá dirigido a atender esta necesidad.

El planteamiento que presentaremos en los siguientes capítulos sobre la estructura social y los roles de hombres y mujeres se ha desarrollado principalmente para cristianos que viven en una sociedad tecnológica. Sin embargo, no toda la humanidad vive hoy en circunstancias creadas por una sociedad tecnológica. Alguna gente, incluso, vive en sociedades primitivas. Los cristianos que viven en sociedades más tradicionales enfrentan una serie de problemas distintos en relación con los roles de hombres y mujeres, y probablemente no van a encontrar que estos capítulos sean de mucha utilidad. Lo más probable es que sus problemas se deriven de una visión tradicional que define y valora roles estrictos para hombres y mujeres, pero quizás no de un modo completamente cristiano. Como quiera que sea, en la mayor parte del mundo actual la sociedad tecnológica está transformando los patrones sociales tradicionales y produciendo una nueva clase de vida. El enfoque desarrollado en los siguientes capítulos será útil para esa situación social particular en la medida en que esa situación esté dominada por la sociedad tecnológica o quedando bajo su influencia.

También, en los siguientes capítulos se verán muchos elementos del enfoque sobre la estructura social y sobre los roles de hombres y mujeres, diseñados sobre todo para cristianos que viven una vida como cuerpo según la enseñanza que se encuentra en el Nuevo Testamento, lo que podría describirse como una comunidad cristiana completa.[1] Este enfoque se sustenta en la comprensión de que la enseñanza social de la Escritura requiere de un tejido social restaurado para que se la pueda aplicar por completo. Por lo tanto, muchas de las recomendaciones prácticas que se encuentran en estos capítulos, en cuestiones como los roles sociales y oficios en la comunidad cristiana, dan por supuesto el contexto de un ambiente cristiano comunitario definido. La enseñanza práctica de la Escritura sobre la estructura social adquiere su mayor sentido cuando se considera en el contexto de un ideal social comunitario.

Aunque estos capítulos apuntan, primero que todo, a la necesidad de una auténtica vida comunitaria cristiana, también tienen mucho que decirles a quienes actualmente no experimentan esa vida de manera completa. En primer lugar, los siguientes capítulos presentan un ideal bíblico de la restauración de la humanidad en Cristo, que hay que abrazar y hacia el cual hay que avanzar. El propósito de Dios al crear y redimir a la

humanidad es formar un pueblo; en la medida de lo posible, todos los cristianos deberían vivir en una agrupación de cristianos que funcione como un pueblo. En segundo lugar, estos capítulos examinan principios de vida comunitaria que son naturales para la humanidad y pueden aplicarse en muchas situaciones sociales. Estos principios no deben aplicarse rígidamente fuera de un contexto comunitario, pero pueden entenderse y aplicarse de forma modificada. Por último, algunas de las cuestiones analizadas en estos capítulos no inciden directamente en la vida de todos los cristianos, independientemente de la naturaleza de las agrupaciones cristianas a las que pertenezcan. Estas cuestiones incluyen la vida familiar, el carácter masculino y femenino, y los roles de hombres y mujeres en el mundo de las ocupaciones. Es cierto que el ideal cristiano completo depende del establecimiento de una vida de cuerpo en Cristo, pero aquellos que en el presente no pueden pertenecer a un grupo de cristianos así deberían procurar vivir el ideal tanto como su situación se lo permita.

Este capítulo presentará la perspectiva básica que los cristianos deben adoptar para poder aplicar la enseñanza del Nuevo Testamento acerca de la estructura social dentro de la sociedad tecnológica moderna. El primer componente de esta perspectiva es la visión del propósito de Dios para el género humano: la restauración comunitaria de la humanidad en Jesucristo. El segundo y el tercer componentes de esta perspectiva básica son los elementos fundamentales que permiten a esta nueva humanidad mantener una vida comunitaria: las relaciones cristianas, y la estructura social cristiana. Por último, este capítulo distinguirá entre el enfoque cristiano de la vida de cuerpo y otros enfoques rivales. Desde esta perspectiva básica, los capítulos de más adelante ofrecerán orientaciones específicas y tratarán acerca de cuestiones específicas.

Llegar a ser un pueblo

El primer paso para aplicar en el mundo moderno la enseñanza cristiana sobre la estructura social es comprender la visión que la Escritura tiene de la vida humana. Como se vio en el capítulo uno, Dios creó a la humanidad para que estuviera unida, de tal manera que pudiera actuar como una sola persona. Esta persona, este humano, iba a ser su hijo, formado a su imagen y semejanza, creado para servir como su representante sobre toda la creación visible.[2] Hombres y mujeres por igual estaban destinados a ser plenamente parte del género humano y de la filiación divina. Ambos estaban destinados a compartir la imagen y semejanza de Dios y a compartir el gobierno de la creación corporativamente, en representación de Dios. Fueron creados hombre y mujer a fin de que la humanidad, la comunidad humana, pudiera crecer y poblar la tierra. Cuando Dios envió a su hijo Jesús para reparar el daño provocado por la Caída, su intención era restaurar al género humano conforme a su propósito original, formando una nueva humanidad, una nueva creación que pudiera vivir como el hijo de Dios, el cuerpo de Cristo en la tierra. El propósito de Dios en Jesús fue crear una nueva humanidad en la que se restaure la imagen de Dios y en medio de la cual se le sirva. Esta nueva humanidad consta de hombres y mujeres que están unidos en Jesús. El propósito de Dios es formar una nueva comunidad: la nueva humanidad.

La nueva comunidad tiene su propio modo de vida. Este modo de vida no proviene de los pueblos circundantes, ni tampoco es inferido de un estudio sobre la naturaleza

humana o desarrollado como un acomodamiento al ambiente y a las circunstancias. El modo de vida del cuerpo de Cristo se origina en la naturaleza y el carácter de Dios mismo. La nueva humanidad está formada a imagen y semejanza de Dios, de modo que debe semejarse a él. Es santa como él es santo, porque ella es su propio pueblo. El cristianismo no es solo una cuestión de doctrina y moral, sino un modo de vida, un modo de vida que refleja la naturaleza propia de Dios mismo. En particular, este modo de vida implica una cualidad especial en las relaciones. La enseñanza del Nuevo Testamento sobre las relaciones personales no ocupa un lugar secundario en la Escritura. Es el centro mismo del propósito de Dios al dar la nueva alianza y escribir su ley en corazones humanos. "Esfuércense por alcanzar el amor" (1 Co 14:1).

El primer paso para aplicar la enseñanza cristiana sobre los roles de hombres y mujeres, entonces, es entender el propósito de Dios para la humanidad. Aquellos cristianos cuyo único objetivo es evitar el castigo del infierno y ganar la entrada al cielo, creer las doctrinas básicas y evitar romper los mandamientos esenciales, aún no pueden recibir plenamente ni responder adecuadamente a la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres. Una respuesta adecuada requiere una comprensión de todo el propósito de Dios: la creación de una nueva humanidad, una nueva comunidad que viva conforme a la voluntad y la enseñanza de Dios. Cualquier intento de seguir la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres aparte de dicha comprensión de los propósitos de Dios correrá el peligro de caer en el legalismo.

Es posible decir que el pueblo cristiano ya es la nueva humanidad, el cuerpo de Cristo, una nueva comunidad. Desde esta perspectiva, los cristianos no tienen que "llegar a ser" la nueva comunidad porque ya han sido unidos a ella debido a su posición espiritual en Cristo. Dicha perspectiva tiene valor y verdad. Si la realidad básica no se hubiera establecido ya en Cristo, nunca podría darse en nuestras vidas y en nuestro mundo. Solo podría ser una imitación humana de un plan divino. No obstante, también debe reconocerse que el pueblo cristiano, hoy en día, no suele parecer la clase de humanidad que ha llegado a ser en Cristo. Muchas veces los cristianos muestran pocos rasgos del tipo de unidad que les permitiría funcionar como cuerpo. Así como la instrucción apropiada para un cristiano individual es con frecuencia "sé lo que eres", "revístete de Cristo… que es tu vida", así la instrucción apropiada para el pueblo cristiano hoy es ser el cuerpo de Cristo, comprometerse todos sus miembros con la visión que Dios tiene para su pueblo, a fin de que puedan vivir en realidad como una nueva humanidad, unidos como una sola persona y capaces de actuar como corresponde.

Para que los cristianos puedan vivir como la nueva humanidad, el cuerpo de Cristo, necesitan pagar un cierto precio. Necesitan comprometerse totalmente con Cristo y unos con los otros, necesitan invertir suficiente de sus vidas personales en su vida conjunta como pueblo cristiano, a fin de que pueda establecerse una vida comunitaria cohesiva. Una cierta forma de subordinación personal debe ser parte de este compromiso. Los cristianos deben subordinar sus vidas al cuerpo de Cristo más grande, para que ese cuerpo tenga cierta unidad, y deben subordinarse personalmente a los que son responsables de representarlo y reunirlo. Sin esa subordinación, los cristianos no pueden formar una agrupación cristiana que pueda vivir como cuerpo de Cristo. Los cristianos, además, deben separarse de la sociedad circundante lo suficiente como para poder convertirse realmente en un nuevo pueblo. Los que se identifican en primer lugar con la sociedad circundante, y aceptan su autoridad como más elevada que cualquier autoridad cristiana,

nunca llegarán a ser significativamente diferentes de la sociedad no cristiana. Se parecerán más al viejo Adán que al nuevo. En síntesis, la base ideal para vivir la enseñanza cristiana sobre los roles es formar una agrupación social en la que se pueda aplicar esa enseñanza y en la que los que la siguen puedan recibir apoyo.

En una sociedad predominantemente no cristiana, el cuerpo de Cristo debe vivir como una agrupación social distinta, de algún modo, del resto de la sociedad. Sin embargo, todavía hay lugares en el mundo en donde un pueblo o distrito, u otro ambiente social entero son cristianos, en el sentido de que todos profesan creencias cristianas e incluso pertenecen quizás a la misma Iglesia. Aquellos cristianos en esos lugares que deseen vivir una vida comunitaria completa tal vez tengan que seguir un camino ligeramente diferente. En situaciones así, formar un cuerpo separado en medio de la sociedad puede no ser la mejor estrategia para vivir la vida del cuerpo de Cristo. Posiblemente, en las circunstancias apropiadas, el ambiente entero podría ser convertido en una comunidad cristiana completa. No obstante, aun en dichas situaciones, los cristianos deben tener clara conciencia de la diferencia entre el pueblo cristiano y la sociedad como un todo, para evitar ser formados inadvertidamente por las influencias del mundo secular más amplio. Además, deben ser conscientes de construir el cuerpo de Cristo, la nueva humanidad, con suficiente compromiso y aceptación de la autoridad cristiana, para permitir la formación de una vida plenamente cristiana como pueblo. La dinámica puede ser más o menos diferente en un área en que casi toda la gente está dispuesta a reconocerse como cristiana, pero la meta tiene que ser la misma.

Aunque idealmente forma una comunidad distinta con su propio modo de vida, la nueva humanidad deseada por Dios no está totalmente separada de la sociedad no cristiana que la rodea. Bajo la antigua alianza, el pueblo de Dios debía mantenerse totalmente separado de los pueblos de alrededor: una nación con su propia lengua, tierra e instituciones políticas. En cambio, bajo la nueva alianza, el pueblo de Dios vive entre todas las naciones para dar testimonio de la nueva vida en Jesús, para ofrecer a todas las gentes la oportunidad de vivir para Dios en el cuerpo de Cristo. Por lo tanto, el pueblo cristiano debe siempre mantener un contacto suficientemente cercano con la sociedad no cristiana, a fin de poder proclamar eficazmente el mensaje de reconciliación de Dios y de nueva vida. Sin embargo, aunque debe estar suficientemente cerca de la sociedad para ser un mensajero eficaz, el modo de vida del cuerpo de Cristo debe también ser lo suficientemente diferente a fin de reflejar adecuadamente la naturaleza de Dios y sus propósitos. La nueva comunidad no será ni "nueva" ni "comunidad" a menos que mantenga su identidad distintiva como pueblo de Dios, y que mantenga una autoridad singular sobre sus miembros.

Este es el propósito completo de Dios para la humanidad: una restauración de la vida de cuerpo en Cristo. Sin embargo, las circunstancias en la sociedad moderna, y en buena parte de la Iglesia actual, hacen difícil alcanzar este ideal de una manera total. Para superar estas circunstancias, algunos cristianos han desarrollado comunidades cristianas especiales en medio del mundo moderno. Aunque es una tarea retante y difícil, este enfoque tiene ventajas definidas como estrategia para realizar los propósitos de Dios para la vida humana.[3] Muchos cristianos quizás no sean capaces de participar en esas comunidades, pero todos los cristianos están llamados a abrazar la visión total de Dios para la vida humana y avanzar hacia ella de todas las formas posibles.

Restaurar las relaciones cristianas: las agrupaciones relacionales [4]

Quienes pretenden establecer una auténtica vida como cuerpo de cristianos en medio de la sociedad tecnológica deben reconocer dos aspectos fundamentales del estilo de vida comunitario cristiano: las relaciones cristianas y la estructura social cristiana. Estos dos aspectos de la vida comunitaria son esenciales para una completa realización de los propósitos de Dios para la nueva humanidad. Además, ambos están bastante ausentes en las estructuras funcionales de la sociedad tecnológica y en los modelos sociales de las modernas ideologías. Cualquier auténtica comunidad cristiana debe construirse sobre la base de un patrón de relaciones cristianas y una estructura social cristiana.

Para ser un cuerpo saludable y fuerte, el pueblo cristiano debe tener un patrón de relaciones personales que opere según principios distintos del principio funcional moderno. Debe tener un patrón de relaciones de amor comprometido, capaz de atender las necesidades de un cuerpo de seres humanos en su vida conjunta. La base de una restauración de la vida de cuerpo en el pueblo cristiano tiene que ser la restauración de las relaciones cristianas. Los cristianos deben aprender a tener relaciones amorosas y comprometidas, como hermanos y hermanas en el Señor, y a estructurar estas relaciones con el fin de que todas las necesidades de apoyo personal, crianza de los niños y cuidado de los miembros mayores del cuerpo sean atendidas eficazmente. Muchos cristianos en el siglo veinte captan algo de la visión de la nueva humanidad, la vida conjunta del cuerpo de Cristo, y proceden a tratar de establecer comunidad cristiana sin entender la dinámica interna de esta vida comunitaria: las relaciones personales cristianas. La mayoría de estos esfuerzos por construir comunidad cristiana, o fracasan rápidamente o se topan con dolorosas dificultades en el tiempo, a medida que las realidades humanas se vuelven a imponer y falta la sabiduría del Señor para cada área de relaciones de la vida de las personas.

La restauración de las relaciones cristianas implica una restauración de las agrupaciones relacionales. Solo en esas agrupaciones se puede establecer un patrón de relaciones personales que se ajuste al estilo de vida ideal del pueblo cristiano. Según se examinó en el capítulo dieciocho, el tejido social de la sociedad tradicional consistía casi exclusivamente en un patrón de agrupaciones relacionales interconectadas: la familia conyugal, la red extendida de parentesco, la villa, el vecindario, el gremio y otras agrupaciones formadas en torno a la profesión y la clase. Estas agrupaciones combinaban una consideración por la vida personal con una preocupación por la labor productiva y el desempeño de tareas. Las esferas funcional y personal de la vida no estaban claramente demarcadas sino que, más bien, estaban integradas en un conjunto de relaciones personales comprometidas. Las necesidades especiales de los menores, los pobres, los enfermos y los ancianos eran atendidas de ordinario dentro de dichas agrupaciones en vez de en grandes instituciones. La Iglesia primitiva y, de hecho, los cristianos durante gran parte de su historia siguieron un patrón similar. La evangelización, la instrucción religiosa y el servicio caritativo estaban todos integralmente vinculados al hogar familiar, la agrupación comunitaria básica. Las agrupaciones relacionales podían desempeñar tantas funciones diversas y atender tantas necesidades comunales porque estaban fundadas en una red de relaciones personales estables, comprometidas y amorosas (al menos dentro de la comunidad cristiana, si no siempre en la sociedad como un todo). Era

este patrón de relaciones en amor lo que permitía al cuerpo de Cristo tener una cercana vida comunitaria.

Como vimos en el capítulo dieciocho, las relaciones en la sociedad tecnológica moderna siguen un principio muy diferente. Los grupos relacionales en la sociedad tradicional se han debilitado grandemente y a menudo han sido destruidos. En su lugar ha surgido un patrón de relaciones que incluye, por una parte, relaciones funcionales, limitadas, contractuales, impersonales, y por otra, relaciones informales, sin propósito, inestables, basadas en las emociones. La familia nuclear es una de las pocas agrupaciones relacionales que aún forma parte de la vida de la mayoría de las personas, pero el aislamiento de la familia respecto a un contexto más amplio de relaciones plantea graves retos para su éxito continuo como unidad relacional. La constante racionalización de las relaciones y las agrupaciones sociales deja insatisfechas muchas necesidades humanas. Los ancianos, los jóvenes, los enfermos —los que no son completamente competentes o capaces según los estándares de la sociedad tecnológica— quedan bajo el cuidado de instituciones organizadas técnicamente, que son incapaces, en gran medida, de atender sus necesidades de forma integral. Las relaciones funcionales y las basadas emocionalmente, que caracterizan a una sociedad tecnológica, tampoco logran llenar la necesidad de comunidad estable y de amor comprometido que sienten, incluso, los miembros más fuertes de la sociedad. La socavación de las agrupaciones relacionales ha traído consigo una pérdida del sentido de las relaciones comunitaria y, además, la pérdida de un ambiente en el que puedan ser satisfechas las necesidades personales fundamentales de los seres humanos.

La racionalización de la sociedad ha afectado profundamente a muchas de las Iglesias cristianas. Muchas Iglesias modernas han perdido su vida comunitaria y más bien se han convertido en organizaciones religiosas. Las necesidades personales y comunitarias son atendidas primariamente por comités, programas y personal especializado, en vez de ser satisfechas como parte de las relaciones diarias de la comunidad. Esto es evidente, especialmente, en áreas como la educación religiosa, la evangelización, el servicio caritativo y el cuidado de las necesidades de los enfermos y los ancianos. Además, las relaciones enre los miembros dentro de una Iglesia particular suelen carecer de compromiso y estabilidad. Frecuentemente, se asemejan poco al tipo de relaciones personales que existen en las agrupaciones relacionales. A consecuencia de los cambios sociales producidos por el desarrollo de la sociedad tecnológica, muchas Iglesias han perdido el patrón de relaciones personales que se encuentra en la base de la vida comunitaria.

Para que los cristianos vivan como la nueva humanidad, el cuerpo de Cristo, hay que restaurar unas verdaderas relaciones personales cristianas. Dichas relaciones son esenciales para el establecimiento de comunidades cristianas auténticas. Esto no significa que la vida social del pueblo cristiano en el siglo veinte deba ser idéntica a la de los cristianos en siglos pasados. Algunas estructuras funcionales distintivamente modernas son necesarias y útiles para la vida en el mundo moderno. Por ejemplo, el desarrollo moderno de escuelas, hospitales e instituciones cristianas de caridad (que no se originaron realmente en la sociedad tecnológica) no tiene por qué socavar la vida comunitaria del pueblo cristiano.[5] El uso de programas, de actividades colaborativas y de los medios de comunicación en la evangelización también puede tener algún valor. No obstante, un planteamiento funcional de la vida social no debe ser lo que gobierne la vida

general del cuerpo de Cristo. Para que los cristianos recuperen su vida e identidad comunitaria, el principal lugar de servicio y apoyo deben ser entonces las relaciones personales restauradas de las agrupaciones relacionales.

Es útil observar que el tipo de relaciones personales que necesitan ser restauradas para que los cristianos vivan como la nueva humanidad, una comunidad verdadera, son relaciones que en la sociedad moderna las está necesitando todo el mundo, no solo los cristianos. La racionalización de la vida social en la sociedad tecnológica ha dejado sin satisfacer muchas necesidades humanas básicas. Sin embargo, los cristianos están en una mejor posición que los no cristianos para restaurar relaciones de amor comprometido en la vida de las personas. Un auténtico compromiso con el cristianismo abarca todo en la vida de una persona; esto, por lo tanto, provee uno de los pocos fundamentos adecuados en la sociedad moderna para las relaciones humanas plenas. El anhelo de comunidad que mucha gente siente en el mundo moderno nunca basta para unirlos en una relación real, porque no provee la base suficiente para formar sus vidas en común. La restauración de las relaciones en Cristo no es, por lo tanto, un escape anticuado a un idílico país bíblico del siglo primero o a la sociedad tradicional, sino más bien una fidelidad a la Biblia que, además, responde a una de las necesidades más grandes del siglo veinte.

A fin de entender y aplicar adecuadamente la enseñanza bíblica sobre la estructura social —sobre las relaciones de autoridad y los roles sociales— hay que reconocer que la restauración de las relaciones cristianas es fundamental en toda la enseñanza social del Nuevo Testamento. La enseñanza neotestamentaria sobre los roles de hombres y mujeres, y sobre la autoridad y la subordinación, presupone un cierto conjunto de relaciones entre hombres y mujeres tanto en la familia como en la comunidad. Las directrices de la Escritura en estas áreas de estructura social tienen el propósito de proveer orden a una serie de relaciones comprometidas en el amor. El orden presupone las relaciones. No es suficiente meramente con tratar de establecer al marido como cabeza de la familia, o insistir en que los hijos obedezcan a sus padres. Las relaciones de la familia cristiana por entero deben ser restablecidas, y la crianza cristiana deber ser restaurada, antes de que las directrices sobre el gobierno y la obediencia puedan cumplir su propósito conforme a lo que el Señor quiso. No basta meramente con mantener el papel de gobierno de los hombres, como ancianos de la comunidad cristiana, sin restaurar las relaciones comunitarias que permiten que ese papel de gobierno funcione como lo pretendió el Señor. Se necesita una restauración de las relaciones de hermandad entre los hombres y entre las mujeres, de una red de familias que se comprometen juntas a apoyarse y cuidarse mutuamente, de todo un estilo de vida, basado en las agrupaciones relacionales y capaz de atender las diversas necesidades humanas de los individuos en el cuerpo. Los cristianos no pueden obedecer las pocas directrices bíblicas claras sobre el orden en las relaciones personales, vivir en todos los demás aspectos según las relaciones funcionales del mundo moderno, y todavía pretender experimentar dichas directrices como una bendición completa. De hecho, la mera sumisión a los mandatos legales puede incluso no ser obediencia verdadera, si no entiende y responde también a la intención del mandato: en este caso, establecer orden en medio de una serie de relaciones de amor comprometido.

El énfasis principal de la enseñanza social del Nuevo Testamento es el amor, no la autoridad ni la subordinación. Es cierto que la enseñanza sobre la autoridad claramente existe. La comunidad cristiana del Nuevo Testamento es una comunidad organizada “en

subordinación", y la Iglesia cristiana siguió el mismo patrón en los primeros siglos de su existencia. No obstante, el foco principal de la enseñanza sobre las relaciones en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva no es la subordinación sino el amor: el servicio de unos a otros, modelado en el ejemplo de Cristo cuando entregó su vida en la cruz. El contenido de esta enseñanza consiste principalmente en instrucción sobre el carácter cristiano y sobre cómo enfrentar las muchas situaciones que son pruebas para el amor. El énfasis central de la enseñanza cristiana primitiva, entonces, es establecer relaciones comprometidas de amor entre hermanos y hermanas en el Señor (*filadelfía*). El punto focal es crear un cuerpo de personas que se cuidan y se sirven mutuamente, que dejan de lado el resentimiento, la hostilidad y el centrarse en sí mismas, que están firmemente comprometidas unas con otras. Este cuerpo de personas es el que puede aprovechar realmente la enseñanza cristiana sobre el orden y la obediencia.

Así, la tarea cristiana en el siglo veinte es restablecer relaciones verdaderamente cristianas. Esta tarea atañe a todos los cristianos, no únicamente a aquellos que están intentando construir comunidades cristianas. Por lo tanto, el liderazgo cristiano en el mundo moderno debe entenderse a la luz de esta tarea. Muchos líderes cristianos hoy adoptan sus modelos de liderazgo del pasado reciente, cuando la palabra "cristiandad" era todavía un concepto utilizable, y cuando la vida social de las Iglesias y la sociedad como un todo era relativamente estable. Ven su papel, principalmente, en términos de enseñar y dirigir servicios de culto y otras situaciones rituales. Muchos líderes cristianos, además, han agregado algunas funciones nuevas, tomadas de la sociedad tecnológica contemporánea: las funciones administrativas que cualquier líder en una institución moderna debe cumplir, y las funciones de consejería modeladas en las actuales profesiones de ayuda. Estas funciones dejan por fuera un aspecto esencial del liderazgo cristiano en el siglo veinte: crear y mantener verdaderas relaciones cristianas entre los creyentes. Ya no es suficiente enseñar, dirigir el culto, administrar y aconsejar, mientras la situación social se da por un hecho. Las circunstancias sociales de la sociedad tecnológica actualmente están erosionando las relaciones comunitarias que son la base del modo de vida del cuerpo de Cristo. A menos que los líderes cristianos sepan cómo establecer relaciones entre los cristianos, cómo desarrollar situaciones sociales que sean más favorables para la vida cristiana, no serán capaces de combatir la erosión de la vida conjunta del pueblo cristiano.

Restaurar la estructura social cristiana: los roles sociales

El tercer paso para aplicar la enseñanza social cristiana en el mundo moderno, después de captar la visión de los propósitos de Dios para la humanidad y entender la necesidad de restaurar las relaciones cristianas, es la aplicación de lo que enseña la Escritura acerca de la estructura social. Una estructura social cristiana es un aspecto esencial para una vida comunitaria completa en el cuerpo de Cristo. Es cierto que dicha estructura no puede compensar la ausencia de verdaderas relaciones personales cristianas. Sin embargo, es cierto también que estas relaciones personales obtienen gran parte de su dirección, fuerza y orden, a partir de una auténtica estructura social cristiana.

Todo grupo social necesita algún tipo de estructura. Todo grupo necesita una manera de ordenar las relaciones, dividir las responsabilidades, manejar los problemas y gobernar

su vida. Hay tres modelos principales de estructura social, cada uno de los cuales corresponde a un tipo de agrupación social.[6] En grupos humanos reales estos tres modelos se suelen traslapar, pero casi siempre uno de ellos va a predominar. Primero, está la estructura social funcional que emerge en las agrupaciones funcionales. La mayoría de las modernas instituciones políticas, económicas y de servicio se ordenan según este modelo. Las agrupaciones funcionales están organizadas conforme a tareas y posiciones claramente definidas. Los roles y las responsabilidades están delineados explícitamente, y para que alguien califique para una posición particular debe demostrar su propia idoneidad. En segundo lugar, está la estructura social informal que se encuentra en las agrupaciones informales. Este tipo de estructura es particularmente común en las relaciones "personales" basadas en las emociones, que se dan en la sociedad tecnológica y, además, en situaciones de dislocación social en la sociedad tradicional. Caracteriza a la mayoría de los grupos de amistad e incluso a algunos matrimonios modernos. Los roles y responsabilidades en las agrupaciones informales son fluidos y flexibles, y dependen de las preferencias cambiantes de los individuos en el grupo. Esas agrupaciones con frecuencia carecen de un propósito definido aparte de la satisfacción de los miembros del grupo. Por último, hay una estructura social relacional que se encuentra en los grupos relacionales (las agrupaciones básicas de las sociedades tradicionales, lo mismo que las agrupaciones relacionales como la familia, que todavía existen en la sociedad tecnológica). La estructura social que se enseña en el Nuevo Testamento es una versión de este tipo de estructura social.

Eficacia de los roles sociales

Los roles sociales son los elementos fundamentales de la estructura de las agrupaciones relacionales. Son los patrones principales de conducta estable en estas agrupaciones. Aunque mucha gente en la sociedad moderna pone varias objeciones a los roles sociales, es cierto, no obstante, que los roles eficaces producen gran parte de la fortaleza, profundidad y durabilidad de las auténticas relaciones personales.

El concepto de "rol social" tiene varios significados diferentes. En primer lugar, la literatura sociológica suele aplicar el concepto a elementos clave en la estructura de todas las sociedades o agrupaciones, ya sea que las agrupaciones sean funcionales, informales o relacionales.[7] Puesto que los patrones de liderazgo y de crianza se encuentran en todas las sociedades, siempre hay algo que podría ser descrito como el "rol social" de líder o de padre/madre. Esto es así, incluso si el "líder" es solo la persona que ejerce mayor influencia en el grupo de una manera no reconocida (como en un grupo informal), o si el "padre/madre" es solo la persona que este año está asumiendo la responsabilidad por un grupo de niños en un ambiente comunitario de cuidado infantil (como en un grupo estrictamente funcional). Una segunda definición, más restrictiva, aplica el término "rol social" particularmente a roles fijados con mucha claridad, como los que se encuentran en instituciones claramente definidas. Según esta definición, el término a veces se puede aplicar principalmente a roles funcionales, e incluso hay ocasiones en que puede ser contrastado con las relaciones personales estables de una comunidad propiamente dicha.[8] Un tercer empleo del término, el que se ha adoptado aquí, limita la expresión "rol social" a aquellos roles estables que estructuran las relaciones de las personas en agrupaciones relacionales. Esta definición destaca las diferencias importantes entre los roles

relacionales y los roles funcionales o informales, y al mismo tiempo indica que los roles relacionales son los únicos que hacen posible la estructura social relacional.[9]

Los roles sociales son significativamente diferentes de los roles funcionales. Un rol funcional define un conjunto de actividades o tareas que un individuo desempeña regularmente dentro de una agrupación funcional. Un rol funcional puede ser formulado en términos de una descripción de empleo, como en la posición de un capataz de línea de ensamblaje. Muchos roles funcionales suponen un cierto grado de interacción social, pero la interacción es funcional; va orientada explícitamente al logro de una tarea especializada, delimitada (como en el caso del capataz), o al alivio de una necesidad localizada y definida (como en el caso de un funcionario en una institución moderna de servicio). Un rol funcional no requiere un compromiso total de parte de la persona. La relación estructurada mediante el rol es de naturaleza limitada y contractual. En los grupos funcionales todos los roles son primariamente funcionales, aunque en ocasiones exhiben elementos más característicos de roles sociales, como los que se encuentran en una relación médico-paciente o en una relación maestro-estudiante.

En contraste con esto, un rol social no puede ser formulado en términos de una descripción de empleo. Su propósito principal no es estructurar un conjunto de actividades, sino proveer un orden estable para relaciones que incluyen un compromiso personal de gran alcance. Por ejemplo, el papel de un padre en una familia no se define adecuadamente por las tareas específicas que realiza —trabajar cuarenta horas por semana, pagar por los bienes y servicios necesarios, conducir el automóvil de la familia, entrenar al equipo de fútbol escolar—. Las tareas que un padre desempeña son expresiones de su papel como hombre en relación con una esposa y un grupo de niños; las tareas no definen el rol del padre. Las tareas pueden variar, pero el rol sigue siendo el mismo. En efecto, las tareas de un padre —su descripción de empleo— cambian mucho con el tiempo. Actúa de forma diferente hacia un bebé varón recién nacido, un hijo de diez años, un hijo adulto con su propia familia y un hijo de mediana edad que lo cuida en su ancianidad. Las tareas difieren de una etapa a otra, pero la relación y el rol deben permanecer a través de todas las funciones cambiantes. En un sentido importante, el rol del padre como padre se mantiene desde el momento en que cuida del hijo recién nacido hasta el momento en que el hijo de mediana edad cuida de él. En la sociedad tecnológica el rol de padre está asumiendo más de los aspectos de un rol funcional, al punto de que ahora la relación entre padre e hijo con frecuencia deja de expresarse activamente cuando el hijo llega a la edad adulta.[10] Sin embargo, cuando un rol social como el rol de padre se expresa completamente, da forma y estructura a una relación personal comprometida, estable, que no puede ser definida en términos funcionales.

Los roles sociales y funcionales también pueden ser distinguidos en términos de adscripción y adquisición.[11] Casi todos los roles funcionales son roles adquiridos, esto es, posiciones que un individuo puede asumir porque ha exhibido alguna capacidad o ha logrado alguna meta. Por ejemplo, la posición de ejecutivo de una corporación es normalmente un rol adquirido, porque el ejecutivo obtiene el puesto al demostrar su idoneidad. Por otra parte, los roles sociales más importantes son roles adscritos, posiciones que son dadas, no ganadas. Por ejemplo, los roles familiares son normalmente adscritos: un hijo es un hijo, independientemente de lo que haya hecho para obtener esa posición. Los roles asociados con la edad y el sexo también son adscritos y no adquiridos. No todos los roles sociales son adscritos. Muchos puestos de liderazgo en agrupaciones

propiamente comunitarias son roles adquiridos. Un ejemplo es la posición de anciano en la comunidad cristiana primitiva. No obstante, los roles sociales más importantes son adscritos, y por una razón importante: las verdaderas relaciones rara vez son ganadas o merecidas; más bien, lo usual es que simplemente sean algo dado. La naturaleza adscrita de muchos roles sociales puede entenderse, sobre todo, en términos de las realidades de las relaciones humanas así como de la importancia que se da en comunidad (especialmente en la comunidad cristiana) a las personas que van naciendo, antes y aparte de cualquier idoneidad que exhiban.

Una estructura basada en principios funcionales prefiere roles adquiridos a roles adscritos. Puesto que la eficiencia y la producción son los principales intereses del sistema, las posiciones diseñadas de acuerdo con la idoneidad tienen ventajas obvias. No obstante, una estructura social así no alcanza a atender muchas necesidades humanas esenciales. Las realidades humanas propias de la familia, la reproducción, la crianza y la formación personal (en vez de técnica), no pueden ser estructuradas exitosamente siguiendo roles funcionales adquiridos. La edad y el sexo son de interés central en estas realidades humanas; cualquier estructura social que atienda estas realidades de manera adecuada debe contar, al menos en parte, con roles sociales adscritos. La incapacidad de desarrollar roles sociales adscritos causa la desintegración de la auténtica comunidad y debilita la vida familiar. El descuido de los roles sociales adscritos, además, lleva a problemas en la crianza, el cuidado de los ancianos y el desarrollo de personalidades seguras y confiadas. Una comunidad humana se verá empobrecida si no se estructura conforme a la edad y el sexo. En *Male and Female* (edición en español: *Masculino femenino*), Margaret Mead escribe:

> Cualquier sociedad humana —grande o pequeña, simple o compleja, basada en la caza y la pesca más rudimentarias, o en todo el intrincado intercambio de productos manufacturados— debe tener, para sobrevivir, un patrón de vida social que se adapte a las diferencias entre los sexos.[12]

La misma observación es válida para las diferencias basadas en la edad. La vida humana no es mejor, si se niegan las realidades humanas fundamentales por alcanzar una mayor eficiencia funcional.

Para ser eficaces, los roles sociales deben tener varias características. Primero, deben ser estables. Los roles sociales proveen la clase de estabilidad duradera de expectativas y relaciones que le dan paz y fortaleza interna a la vida de las personas. El constante cambio de roles reduce la solidez y vitalidad de la vida comunitaria. En segundo lugar, los roles sociales deben ser claros. Deben definirse con suficiente claridad para que cada individuo pueda entenderlos, y conocer lo que se espera de él o ella en diversas situaciones. Tener un rol social ambiguo puede ser más complicado que no tener ningún rol social del todo. En tercer lugar, para ser eficaces, los roles sociales deben ser uniformes a través de una cultura o agrupación comunitaria particular. Para ser fuertes, necesitan el apoyo de una agrupación cultural entera. Además, los roles proveen a toda la agrupación un fundamento para que los miembros se puedan relacionar juntos sin tener que aprender un nuevo modo de vida. Igual que las partes sencillas y fáciles de una danza o canción comunitaria permiten su ejecución espontánea, así también un conjunto uniforme de roles sociales le provee a un grupo una forma de reunirse para eventos

comunitarios sin la necesidad de largas sesiones de práctica. En cuarto lugar, para ser eficaces, los roles sociales deben ser flexibles. Deben poder acomodar la variedad normal de relaciones humanas y, por eso, tener también una capacidad incorporada de hacer excepciones o adaptarse según la necesidad.

Los roles sociales son, primordialmente, ideales de las relaciones personales; no son meramente colecciones de leyes, reglas o instrucciones. Algunos imperativos están relacionados con los roles sociales. Los niños deben obedecer a sus padres. Los padres deben cuidar y enseñar a sus hijos. Pero el papel del padre o la madre no puede reducirse a un conjunto de reglas o instrucciones. En realidad, los roles sociales son enseñados más por el ejemplo que por las reglas. Conocer a cinco buenos papás y verlos relacionarse con sus familias ayuda más que leer cinco buenos libros sobre los principios de la paternidad. Un rol social es una forma de estar en una relación, una forma de estar para otras personas. Es un ideal de cómo relacionarnos con otros, más que una serie de reglas o un conjunto de especificaciones.

Los roles sociales son ideales, pero, usualmente, también están incorporados en enseñanza que la agrupación comunitaria considera autoritativa. Esta enseñanza, ya sea en la forma de tradición oral o de documentos escritos, provee la fundamentación autoritativa necesaria para la estructura social. Para los cristianos, la enseñanza autoritativa sobre la estructura social se encuentra en la Biblia, los escritos que representan la más elevada revelación del plan de Dios para la vida humana. El minimizar estas enseñanzas o descartar esta fuente de autoridad no solo le causa daño espiritual al pueblo de Dios, sino que también limita gravemente su capacidad de dar vida a una estructura social cristiana exitosa. La autoridad de la Escritura, por lo tanto, tiene implicaciones sociales lo mismo que teológicas.

Todas estas características de los roles sociales eficaces ilustran el hecho de que estos dependen de una tradición social viviente. Una comunidad transmite su modo de vida, y solo cuando este se transmite como "*nuestro* modo de vida" es que tiene la autoridad de sentar las bases para una vida comunitaria exitosa. Por supuesto, una comunidad puede iniciar una tradición y puede cambiarla. Una agrupación social puede cambiar su modo de vida. Pero una comunidad no posee un modo de vida sino hasta que sus patrones básicos son aceptados como "nuestro modo" o "el modo de vida que el Señor nos dio", y son transmitidos con este tipo de autoridad. Los roles sociales no existen si hay que ir a clases para aprender sobre ellos. Las personas deben experimentarlos y transmitirlos mientras viven juntas. Solo entonces tienen estos roles la estabilidad, claridad, uniformidad y flexibilidad necesarias para dar paz y solidez a las relaciones sociales.

Objeciones a los roles sociales

La gente en la sociedad tecnológica interpone muchas objeciones a los roles sociales. Parte de esa respuesta negativa llega hasta la simple aversión: la idea de roles sociales pone incómoda a mucha gente contemporánea. Otras objeciones a los roles sociales son más elaboradas. Se derivan de posiciones ideológicas o de otros puntos de vista acerca de los patrones sociales apropiados en los que debe estar basada la sociedad. Estas objeciones serán examinadas aquí. Primero examinaremos las objeciones a los roles

sociales en general. Luego analizaremos objeciones más específicas a los roles sociales que se basan en las diferencias sexuales.

Una de las objeciones más frecuentes a los roles sociales en general es la opinión de que estos son limitantes.[13] Prescriben patrones de conducta social sin que los individuos involucrados sean consultados sobre sus preferencias y sin que se les permita la oportunidad de tomar un curso no trazado previamente. Los roles sociales *son* limitantes, pero son limitantes de la misma manera en que lo es cualquier estructura. El esqueleto humano limita al cuerpo humano en su movimiento, pero también hace al ser humano más fuerte y más versátil que la ameba. Una autopista limita los lugares a los que un auto puede ir, pero la observancia de esa limitación permite el desarrollo de una red de transporte que brinda mayor movilidad que atravesar por tierra a voluntad. Los roles también son limitantes. Más aún, los roles sociales son más limitantes que los roles funcionales porque son más estables y duraderos, y afectan casi todas las áreas de la vida de una persona. Sin embargo, al igual que con otras estructuras eficaces, las limitaciones impuestas por los roles sociales producen grandes beneficios: en este caso, el establecimiento de un patrón estable y pacífico de vida social, que permite que la vida comunitaria florezca, y que atiende las necesidades del grupo. Los roles sociales no tienen que ser rígidos, pero sí lo suficientemente estables y uniformes para brindar una base sólida a las relaciones personales. Quienes objetan a los roles por ser limitantes, no entienden el valor que tiene la estructura social relacional para promover la vida comunitaria.

Hay otras dos objeciones a los roles sociales que en general se suscitan con frecuencia. Son similares a la objeción de que los roles sociales limitan al individuo. La primera rechaza los roles sociales como algo inauténtico; la segunda argumenta que los individuos deben cambiar sus roles según lo crean conveniente.[14] Quienes rechazan los roles sociales como inauténticos argumentan que estos hacen que el individuo se conforme innecesariamente a las expectativas de los demás. Obligan al individuo a verse a sí mismo en relación con otros, y no como una persona "real" por derecho propio. Son impuestos desde afuera, ajenos a la verdadera persona interior. Como hicimos ver en los capítulos dieciocho y diecinueve, este tipo de objeción es, en parte, un producto de la dicotomía que la sociedad tecnológica crea entre el mundo funcional, con sus relaciones altamente estructuradas, y el mundo personal, que idealmente debería ser no estructurado y espontáneo.[15] La gente de nuestra época, en su mayoría, tiene poca o ninguna experiencia de relaciones comprometidas dentro de una agrupación relacional amplia, cohesiva y estructurada, y percibe dichas agrupaciones como una amenaza a su identidad. Otra fuente de esta objeción a los roles sociales es la alienación respecto a todas las agrupaciones y relaciones sociales tradicionales, que a menudo incluyen a la familia y a la Iglesia. Este sentimiento de alienación es generado en gran parte por las ideologías modernas, cuya meta es formar una sociedad tecnológica individualizada y funcionalmente eficiente.

Los roles sociales pueden parecer "inauténticos" desde el punto de vista de la sociedad tecnológica, pero quienes están en una verdadera agrupación comunitaria no los experimentan como inauténticos. Los roles sociales no suprimen la "verdadera identidad" del individuo sino que, más bien, proveen el contexto social estable que se necesita para que la identidad personal se desarrolle apropiadamente. Los seres humanos no pueden establecer su identidad como individuos, aparte de las relaciones personales y la

membresía en diversos cuerpos sociales. La búsqueda de una identidad independiente de otras personas sería interminable. La verdadera identidad, como la verdadera personalidad, no precede a las relaciones, sino que, más bien, es *producida* por las relaciones.[16] Además, las expectativas comunes definidas por los roles sociales pueden experimentarse como una gran ayuda para la vida comunitaria, no como una atadura asfixiante. Los roles sociales liberan a las personas de las tensiones que surgen del esfuerzo constante por trabajar o vivir en torno a diferentes expectativas. En lugar de ser inauténticos para los seres humanos, los roles sociales corresponden con un anhelo genuino en la humanidad de tener relaciones personales estables y comprometidas.

La segunda objeción implica solo una negativa parcial hacia los roles sociales. Esta objeción la interponen personas que entienden la necesidad de alguna forma de roles sociales, pero que sienten que cada persona o grupo debería crear estos roles según sus preferencias o necesidades. Este punto de vista deja entrever el individualismo básico inherente, por lo menos, en el enfoque liberal de la sociedad tecnológica. Este enfoque de la vida social no busca establecer relaciones comunitarias en una amplia escala, sino crear un número pequeño de grupos independientes que sigan, cada cual, principios diferentes de vida social.

En realidad, este planteamiento es irrealizable. Los roles sociales no pueden ser improvisados o inventados nuevamente, con éxito, por cada agrupación social. Inventar un número eficaz de roles sociales es un gran desafío. Aquellos que intentan crear roles sociales de nuevo, normalmente cometen serios "errores ecológicos", errores que surgen por la complejidad del sistema y la dificultad de abarcar completamente todos los factores relevantes. Desafortunadamente, dichos errores ecológicos no se descubren con prontitud. Por ejemplo, solo después de que ha pasado una generación puede un grupo descubrir el daño hecho por una nueva teoría de la crianza. Lo que es más, la tarea de inventar nuevos roles sociales demanda muchísima creatividad y una amplitud de sabiduría que pocas personas poseen y que casi nadie posee por sí solo. Es esclarecedor ver cómo muchos pueblos primitivos y tradicionales pueden manejar el nacimiento, la muerte y el matrimonio, y todas las ocasiones de celebración y duelo, de una manera que responde a las necesidades de la gente y les permite expresar sus más profundos pensamientos y experiencias. En contraste con esto, la gente en la sociedad tecnológica a menudo es incapaz de manejar estas ocasiones de una manera poco más que superficial, lo cual resulta ser traumático o decepcionante para quienes están participando. Los roles sociales y la estructura social que se necesitan para el éxito de una existencia humana comunitaria no pueden ser inventados de nuevo por cada agrupación social.

Hay otras dos razones importantes para enfocar los roles sociales de una forma estable y relativamente uniforme dentro de una sociedad o comunidad. En primer lugar, hay una gran ventaja, especialmente en una sociedad tecnológica, de no tener que trabajar constantemente para desarrollar roles sociales.[17] La gente en la sociedad tecnológica invierte mucho de su tiempo en situaciones que requieren un alto grado de cambio y, a menudo, de creatividad. Necesitan un área de la vida dentro de la cual puedan descansar de dicho esfuerzo, confiados en un apoyo y compromiso estables, con una comprensión clara de cómo comportarse en relación con los demás. Si las relaciones sociales van a exigir un esfuerzo semejante al que suponen actualmente las relaciones de trabajo en nuestra sociedad, entonces se habrá perdido gran parte de su propósito y utilidad. En segundo lugar, una familia o agrupación pequeña que esté aislada carece de la fortaleza

necesaria para desarrollar un patrón de roles sociales diferente a la sociedad circundante. El núcleo familiar en la sociedad tecnológica no es un ambiente total; no puede por sí solo resistir las corrientes de la sociedad que influyen en sus miembros por medio del sistema escolar, el sitio de trabajo, el vecindario, las amistades y los medios de comunicación. Los roles sociales no pueden quedar a merced de la discreción e ingeniosidad de cada pequeña unidad social, sino que, más bien, deben ser desarrollados y sustentados permanentemente dentro de una agrupación social mayor.

En la sociedad tecnológica se levantan objeciones a todo tipo de roles sociales. Se descartan o se racionalizan los roles basados en la relación parental/filial, la relación maestro/estudiante, la relación empleador/empleado, y las diferencias de edad y sexo. Los roles sociales basados en las diferencias sexuales, en particular, evocan algunas de las reacciones negativas más acaloradas. Hay dos tipos de objeciones a los roles sociales en general que emergen, especialmente, en conexión con los roles de hombres y mujeres: que estos roles son discriminatorios y que fomentan los estereotipos.

La idea de que los roles sociales basados en las diferencias sexuales son discriminatorios ha sido vigorosamente promovida dentro del movimiento feminista.[18] Las feministas han intentado equiparar constantemente las diferencias raciales con las diferencias sexuales y decir, por analogía, que hacer distinciones entre la gente basadas en el sexo es lo mismo que hacer distinciones basadas en la raza.[19] Se ha acuñado el concepto "sexismo" para expresar esta similitud. Los feministas entonces han podido capitalizar la amplia desaprobación social del racismo presentando las distinciones entre hombres y mujeres como "racismo" contra las mujeres.

Esta equiparación de raza y sexo presupone falsamente que las dos cuestiones son lo mismo en todos los aspectos significativos. Sin embargo, las distinciones raciales se dan *entre* agrupaciones sociales, mientras que las distinciones sexuales se dan *dentro* de las agrupaciones sociales. Excluir a alguien de una posición únicamente basándose en la raza es discriminación. Es un medio de mantener una ventaja para el propio grupo social. Excluir a alguien de una posición porque es mujer podría ser discriminación, especialmente en una agrupación organizada funcionalmente, tal como una empresa moderna de negocios. Sin embargo, dentro de una agrupación relacional, una distinción sexual puede bien ser un esfuerzo útil y apropiado por establecer la estructura social mediante roles sociales. Esos roles necesitan ser adscritos en vez de ser adquiridos. En las agrupaciones relacionales, donde el interés primordial es la relación y no la función, no necesariamente es discriminación el hacer ciertas distinciones entre la gente basadas en la edad y el sexo, y no en la capacidad. Es una forma de mantener y fortalecer los roles sociales.

La segunda objeción que con frecuencia se hace a los roles sociales basados en las diferencias sexuales es que dichos roles promueven los estereotipos.[20] Esta objeción surge, además, por la equiparación entre raza y sexo. Los estereotipos de diferentes razas suelen llevar a la discriminación o al trato de todos los miembros de una raza como inferiores. Ciertamente, hay estereotipos de hombres y mujeres que son dañinos y científicamente inexactos. Por ejemplo, una idea de que las mujeres son deficientes en inteligencia o capacidad sería tanto irrespetuosa como falsa. Tal como se afirmó en los capítulos dieciséis y diecisiete, las principales diferencias entre hombres y mujeres no radican en la capacidad sino en sus respuestas distintas en medio de las relaciones personales. [21] Sin embargo, la idea de que las mujeres están principalmente interesadas en

la vida familiar y en los niños no debe ser considerada un estereotipo. Tal idea fortalece un rol social de gran importancia, y concuerda con una gran parte de los datos científicos disponibles. En efecto, el ataque a los estereotipos sobre las mujeres con frecuencia es un ataque contra el reconocimiento de las diferencias reales entre hombres y mujeres, y también un ataque contra el reforzamiento de roles sociales estables.

Aunque mucha gente en la sociedad moderna pone objeciones a los roles sociales, dichos roles desempeñan una parte integral en la formación de cualquier estilo de vida verdaderamente comunitario, y en un auténtico enfoque cristiano a la estructura social. Los roles sociales son la columna vertebral de todas las agrupaciones relacionales. No es por accidente que donde los roles sociales son débiles, las relaciones personales son débiles. Los roles sociales son un medio importante de traer fortaleza a las relaciones personales. De hecho, la comunidad se desintegra cuando prevalece un enfoque hacia los roles puramente funcional o informal. Para que los cristianos recobren una vida comunitaria, deben aprender a estructurar su vida conjunta como un pueblo que gira en torno a grupos relacionales basados en roles sociales.

Patrones sociales alternativos: tradicionalismo y socialismo

Dios ha dispuesto que el cuerpo de Cristo sea un pueblo, una comunidad con una estructura y un modo de vida definidos. Mucha gente en la sociedad occidental moderna rechaza este patrón social por completo. Rechazan los roles sociales, abogan por un control social mínimo y adoptan un enfoque de *laissez faire* para la vida social, arraigado en el individualismo occidental y en la ideología liberal. Este enfoque es claramente incompatible con los propósitos de Dios para la nueva humanidad. Carece de visión corporativa y lleva, a fin de cuentas, a un tipo de desorganización social que impide el desarrollo de vida comunitaria.

Sin embargo, aun si se da por sentado que el plan de Dios implica la formación de un pueblo, el enfoque bíblico de las relaciones personales y la estructura social que aquí se ha trazado no es la única opción. Hay otros dos enfoques comunes para estructurar un pueblo que difieren considerablemente del enfoque de la Escritura. Uno de los patrones podría llamarse tradicionalista, y el otro, socialista. Aunque difieren de los principios de la Escritura en varios sentidos, ambos enfoques han sido adoptados por cristianos en el pasado y el presente. A fin de entender con precisión los principios bíblicos de estructura social, es útil percibir la forma en que dichos enfoques difieren del patrón de la Escritura.

El primer patrón es llamado tradicionalista porque representa el enfoque de la sociedad occidental tradicional y de la mayoría de las otras sociedades tradicionales. Este patrón incluye los roles sociales, y ordena la sociedad sobre líneas relacionales en lugar de líneas funcionales. La lealtad a la familia o al clan es de suma importancia, a veces para desventaja de otros compromisos comunales más amplios. El patrón tradicionalista, además, acepta consideraciones de estatus por nacimiento y riqueza. Así, una sociedad tradicionalista normalmente tiene clases privilegiadas y agrupaciones sociales privilegiadas. El enfoque tradicionalista ha dejado de ser una corriente poderosa en la sociedad occidental. Quienes lo defienden lo hacen más como una forma de mantener el *statu quo* que como una visión para el restablecimiento de la sociedad tradicional.

Un abordaje cristiano de la estructura social, basado en las enseñanzas de la Escritura, es diferente del enfoque tradicionalista en varios puntos. El enfoque cristiano otorga un gran valor a la familia, pero la sitúa dentro del conjunto más extenso de compromisos del cuerpo de Cristo. Un abordaje de este tipo no valora el *statu quo* por sí mismo, ni tampoco defiende a una clase privilegiada, a un grupo social privilegiado o a la acumulación inmoderada de riqueza. De hecho, el abordaje bíblico de la estructura social articula un principio significativo de igualdad en los bienes y servicios. Este principio va a contracorriente de gran parte de lo que abarca el enfoque tradicionalista. "A cada cual según sus necesidades" es un principio de comunidad cristiana (Hch 4:35), y se refiere especialmente al compartir de bienes materiales (1 Co 8:14). En la base de este compartir de bienes hay una especie de propiedad en común (Hch 4:32) que significa que los bienes de todos pertenecen a la hermandad, aunque cada persona normalmente administrará una cierta cantidad de estos bienes como mayordomo de Dios y de la comunidad.

El principio bíblico de igualdad no significa tratar a todos de la misma manera, sino más bien tratar a cada uno según su necesidad, relacionándose con todos con el mismo cuidado. Bajo el principio bíblico de igual cuidado hay una comprensión del valor igual de todos los hermanos y hermanas en el Señor (1 Co 12:21-26), de tal modo que normalmente son los más débiles los que reciben el mayor cuidado, y a menudo el honor especial. En la Epístola a Diogneto, un antiguo escrito cristiano de la primera parte del siglo segundo, la enseñanza sobre el cuidado en igualdad recibe una atención especial:

> Una vez que hayas conocido estas verdades, piensa cómo será colmado tu gozo, y el amor que sentirás por Aquel que tanto te amó. Y si lo amas, llegarás a ser un imitador de su bondad. No te sorprendas de que un hombre pueda llegar a ser un imitador de Dios; si Dios lo quiere el hombre puede. Pero la felicidad no ha de encontrarse en dominar al prójimo, o en querer tener más que los hermanos más débiles, o en poseer riquezas y violentar a los que están en una situación inferior. Nadie puede llegar a ser un imitador de Dios de esa manera, pues tales cosas son totalmente ajenas a su grandeza. Pero si un hombre toma sobre sus hombros la carga de su prójimo; si de su propia abundancia se apresta a proveer para la necesidad del otro; si compartiendo las bendiciones que ha recibido de Dios con aquellos que están necesitados, él mismo se convierte en Dios para aquellos que reciben de su generosidad, un hombre así realmente es un imitador de Dios. Y entonces verás, habitando en la tierra, que hay un Dios que actúa en el cielo; entonces comenzarás a hablar de sus misterios; y conocerás el amor y la admiración por aquellos que sufren persecución por no querer negarlo a él. Entonces, también, verás a través del engaño y el error de este mundo, cuando conozcas lo que es vivir la verdadera vida del cielo… [22]

La comunidad cristiana, tal como es presentada en los antiguos escritos cristianos y en la Escritura, milita contra las distinciones de clase (St 2:1-7). Esto no quiere decir necesariamente que los ricos deben donar toda su riqueza, pero sí que deben relacionarse con los demás en el cuerpo como sus hermanos y hermanas, y que deben relacionarse con su riqueza desde una perspectiva comunitaria (*koinōnikós*) (1 Tm 6:17-19). El principio cristiano de igualdad requiere un compromiso personal de generosidad, y un compartir de persona a persona con base en una relación comprometida.

El segundo enfoque importante de estructura social es el modelo socialista, que corresponde de cerca con el ideal socialista moderno de sociedad. En el modelo socialista, las relaciones son sumamente racionalizadas. El grupo como un todo es tratado como un colectivo de individuos. La igualdad se entiende como un principio para tratar a todos de la misma forma. Los líderes funcionan principalmente como ejecutores de políticas y administradores, y el control social es ejercido de manera colectiva. El núcleo familiar se atenúa. Los patrones de relación y orden son desarrollados explícitamente y se educa a la gente para vivir conforme a ellos. En síntesis, el modelo socialista está basado en una aplicación permanente de un enfoque funcional a la sociedad como un todo.

El abordaje de la Escritura a la estructura social difiere considerablemente del enfoque socialista.[23] En lugar de socavar las agrupaciones relacionales de la sociedad, un enfoque bíblico establece su vida comunitaria sobre la base misma de estas agrupaciones. El patrón bíblico valora las estructuras humanas naturales basadas en la edad y el sexo, y pone la prioridad en la vida familiar y los roles sociales. Enfatiza las relaciones personales, no la eficiencia funcional. El liderazgo se ejerce en el contexto de una relación personal que supone subordinación y dirección individual. El principio bíblico de igualdad, además, es muy diferente de la versión socialista del mismo principio. No socava los roles sociales o la subordinación personal, ni tampoco pretende que todos los individuos sean tratados de manera idéntica excepto por diferencias de capacidad o interés. El principio cristiano de igualdad es primordialmente un principio de amor en igualdad (igual cuidado). No se trata de un principio que pretendería hacer de la comunidad un colectivo o una burocracia, con el fin de que todos tuvieran su justa porción incluso sin amarse unos a otros. No es un principio que eliminaría los roles sociales para favorecer los roles funcionales, sino un principio que fundamenta todos los roles sociales en las relaciones de amor, cuidado y servicio fraternos.

Un modelo cristiano tradicional de estructura social, el modelo monástico, tiene cierta semejanza con el enfoque socialista.[24] En una comunidad monástica, toda la propiedad se posee en común. Todas las actividades se realizan colectivamente. Un principio de igualdad, basado en el trato igualitario, recibe énfasis especial. La unidad básica del colectivo monástico es el individuo, en lugar de una agrupación relacional de carácter familiar estructurada conforme a roles sociales. En todos estos aspectos, el modelo monástico de estructura social se asemeja al enfoque socialista. Esta semejanza existe porque una comunidad monástica está diseñada exclusivamente para célibes adultos, y por lo tanto elimina muchos de los elementos del enfoque bíblico de vida comunitaria asociados con la estructura familiar.[25]

No obstante, es engañoso sacar un paralelo demasiado cercano entre un modelo monástico y un modelo socialista de estructura social. Aunque las comunidades monásticas operan sin agrupaciones familiares ni estructuras familiares, muchas de las relaciones y roles dentro de una comunidad monástica están ordenados según un diseño de familia. La relación principal entre los miembros de una comunidad es una relación de hermanos o hermanas vinculados por un compromiso personal. Su modelo es la relación entre hermanos y entre hermanas en una familia. En gran parte de la tradición monástica, los hermanos o hermanas mayores (los que tienen precedencia en el monasterio) reciben especial honor, independientemente de sus dones, o de la importancia funcional de su papel en la comunidad. Más aún, el patrón de autoridad en las agrupaciones monásticas refleja tradicionalmente un enfoque relacional cristiano más que un enfoque socialista

funcional. El abad o superior (el anciano) no es meramente un representante de la voluntad colectiva, sino alguien que ejerce autoridad en el contexto de una relación personal que implica subordinación de parte de los que están bajo su autoridad. Más aún, las relaciones monásticas de autoridad han sido frecuentemente modeladas conforme a la relación tradicional maestro-discípulo, un paralelo cercano de la relación padre-hijo.[26] En resumen, la dinámica subyacente del modelo monástico de estructura social es análoga a la dinámica de la vida familiar; pero a la de la vida familiar tradicional, que está construida sobre un compromiso y unos roles duraderos, no a la vida de la familia moderna, basada en la intensidad emocional, y en donde el ejercicio de la autoridad se limita a la relación adulto-niño. El modelo monástico se asemeja superficialmente al enfoque socialista, porque está diseñado para una comunidad de célibes, pero en el fondo es simplemente una variación del enfoque cristiano que se encuentra en la Escritura.[27]

El enfoque cristiano de estructura social difiere de un enfoque tradicionalista así como de un enfoque socialista. Dios ha dispuesto que el cuerpo de Cristo sea un pueblo, una comunidad basada en relaciones personales de amor comprometido, estructurada como una agrupación relacional con roles sociales, que ordene la provisión de bienes y servicios según un principio de cuidado equitativo. Los cristianos en el siglo veinte deben adoptar este enfoque en lugar de un enfoque alternativo, por dos razones principales. En primer lugar, este modelo es enseñado en el Nuevo Testamento y por los Padres de la Iglesia como el enfoque que está en armonía con la intención de Dios para la humanidad. En segundo lugar, es también el enfoque que mejor responde a una necesidad que la sociedad tecnológica es incapaz de satisfacer. El Señor plantó en el corazón humano un hambre de auténticas relaciones de familia y comunidad. Para satisfacer esa hambre, envió a su Hijo Jesús a restaurar su creación y a formar un nuevo pueblo con aquellos que creen en él. A fin de que se pueda cumplir todo el propósito de Dios para su pueblo en el siglo veinte, el pueblo cristiano debe entender y aplicar la enseñanza de la Escritura acerca de la vida en comunidad, las relaciones personales y los roles sociales.

CAPÍTULO VEINTIDÓS

Orientaciones para un enfoque cristiano moderno de los roles de hombres y mujeres

SEGÚN SE AFIRMÓ en el capítulo anterior, no es suficiente con que los cristianos modernos se limiten a aplicar las directrices bíblicas sobre los roles de hombres y mujeres. Para poder vivir y expresar plenamente la enseñanza social contenida en la Escritura, los cristianos necesitan reformar su modo de vida básico. Solo entonces puede la enseñanza bíblica alcanzar su propósito original: el ordenamiento de la vida de un cuerpo de hombres y mujeres, seguidores de Cristo, que forman en él la nueva humanidad. Una aplicación completa e ideal de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres debe estar fundada en una comprensión del propósito de Dios —la formación de una nueva humanidad en Cristo— así como en el establecimiento de relaciones comunitarias comprometidas en Cristo, ordenadas mediante una estructura social realmente cristiana.

La enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres da por supuesto que ella será aplicada en el contexto de un cuerpo de cristianos. Es cierto que una parte de esa enseñanza, en particular la que trata de la vida familiar, puede ser aplicada incluso fuera de dicho ambiente comunitario. Con todo, el enfoque bíblico de los roles de hombres y mujeres puede expresarse más eficazmente entre un grupo de personas que están viviendo una vida en comunidad. El capítulo veintiuno expuso los principios básicos de esta vida comunitaria. El presente capítulo ofrecerá algunas orientaciones prácticas sobre cómo traducir estos principios en el contexto de un cuerpo viviente de cristianos, donde los roles de hombres y mujeres encontrarán un lugar significativo. Estas orientaciones proceden de varias fuentes. Algunas de ellas, la Escritura las da por supuestas; algunas son enseñadas explícitamente en la Escritura; algunas otras surgen de la necesidad de adaptar la enseñanza bíblica a las condiciones sociales modernas. No obstante, todas las orientaciones tienen el mismo propósito: exponer un enfoque específico, realizable, para la formación de cuerpos de cristianos en la época moderna, que puedan conformarse a la intención de la enseñanza bíblica sobre la vida comunitaria y sobre los roles de hombres y mujeres.

La mayoría de las orientaciones en este capítulo solo pueden ser aplicadas por completo dentro de una agrupación cristiana que tenga una vida comunitaria. Entonces, el material en este capítulo será relevante más directamente para quienes pueden participar en una agrupación así. A los que no están en esas circunstancias, estas orientaciones los ayudarán a clarificar la enseñanza cristiana de los roles de hombres y mujeres y su aplicación en el mundo moderno. Poder entender el plan de Dios es algo valioso, incluso cuando no pueda llevarse a cabo totalmente. Además, la última serie de orientaciones en este capítulo será de utilidad particular para las personas que no pertenecen a un cuerpo cristiano de este tipo. Estas orientaciones apuntan a la necesidad de que haya flexibilidad al poner en práctica la enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres en el mundo tecnológico moderno. Esta flexibilidad es necesaria para las comunidades cristianas, pero aún más para quienes no pueden participar en dichas comunidades.

Este capítulo tiene cuatro conjuntos principales de orientaciones. El primero expone los prerrequisitos sociales para un enfoque comunitario cristiano de los roles de hombres y mujeres. El segundo conjunto de orientaciones presenta los principales elementos de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres en la familia y en toda la comunidad cristiana. El tercer conjunto ofrece algunas sugerencias para atender ciertas necesidades, propias de las condiciones sociales de la sociedad tecnológica. Finalmente, el cuarto conjunto enuncia algunos principios sencillos para relacionar la enseñanza bíblica sobre los roles con la sociedad circundante. Estas orientaciones representan un esfuerzo por extraer de los primeros veintiún capítulos de este libro un conjunto de principios pastorales prácticos, sucintos, para enfocar los roles de hombres y mujeres en el mundo moderno.

Prerrequisitos básicos para los roles de hombres y mujeres

El primer conjunto de orientaciones describe, en términos prácticos, los patrones básicos de vida que son prerrequisitos esenciales para una vida en comunidad en donde se puedan expresar los roles de hombres y mujeres. Estos prerrequisitos suponen un "amor hermano-hermana", y la necesidad de que el núcleo familiar del hogar opere como una parte integral de la comunidad.

1. El *"amor fraterno"* (filadelfía) *es la base de todos los roles sociales y todas las relaciones sociales entre el pueblo cristiano.*[1] La relación básica entre los miembros de la comunidad cristiana es la relación que nace de su identidad común como cristianos nacidos de nuevo con la vida de Dios: la relación de hermanos y hermanas en el Señor. Los que pertenecen al pueblo cristiano están comprometidos unos con otros como miembros del mismo cuerpo. Cada miembro —hombre o mujer, judío o gentil— tiene derecho a recibir el cuidado y el servicio pleno de sus hermanos y hermanas. Por lo tanto, los principios fundamentales que gobiernan las relaciones cristianas son idénticos para los hombres como para las mujeres. Estas relaciones deben conducirse con bondad, paciencia y humildad, libres de resentimiento, hostilidad y lujuria. Todas las relaciones en el cuerpo de Cristo deben edificarse a partir de un amor comprometido, y deben manifestar los frutos del Espíritu Santo.

La importancia de la *filadelfía*, el amor de hermanos en la comunidad cristiana, significa también que los hombres y las mujeres en la comunidad deben relacionarse entre sí primordialmente como hermanos y hermanas en el Señor, y no como miembros del sexo opuesto. Los hombres y mujeres cristianos son, primero que todo, seres humanos redimidos por Jesucristo y situados en la misma familia; y deben ser capaces de expresar el amor, el afecto y la lealtad de hermanos y hermanas. Esto no significa que una persona debe relacionarse exactamente igual con los hombres que con las mujeres. Como los seres humanos son criaturas sexuales, es necesario observar ciertas reglas de distancia, de intimidad limitada. Sin embargo, tales limitaciones no tienen por qué disminuir la expresión de la *filadelfía.* Si bien deben existir algunas diferencias en la manera en que nos relacionamos con los hombres y con las mujeres, estas diferencias no deben restarle importancia a la igualdad de amor y respeto que ha de mostrarse a todos los cristianos por el simple hecho de ser hermanos y hermanas en el Señor.

2. *El hogar debe ser un centro de cuidado y servicio.*[2] El hogar y la familia han perdido funciones clave en la sociedad tecnológica, de ahí que la importancia del papel del hogar familiar haya venido a menos. Sin embargo, el hogar en la comunidad cristiana debe ser un centro de vida social, el lugar principal en el que las personas viven sus vidas y sirven y cuidan de otros. De modo que, a fin de restaurar la vida familiar cristiana y los roles de hombres y mujeres, la familia necesita asumir un papel más prominente como un centro de vida cristiana, un lugar en donde muchas de las necesidades de la comunidad cristiana sean atendidas.

Muchas áreas de servicio deben desempeñarse más que todo en un ambiente familiar. La crianza es una de las responsabilidades y servicios primarios del hogar. Un enfoque cristiano completo de la crianza incluye más entrenamiento y formación de lo que es común actualmente en la sociedad moderna, y este entrenamiento debería ocurrir más que todo en el hogar. Además, la familia puede a veces desempeñar un servicio importante en la comunidad, acogiendo a personas a vivir allí por un tiempo, o incluso, algunas veces, permanentemente. Más normalmente, el hogar proveerá servicio comunitario recibiendo a huéspedes, ayudando a los necesitados, apoyando en actividades comunitarias, evangelizando a personas que están fuera de la comunidad cristiana y recibiendo a hermanos y hermanas en el Señor.

Un enfoque que haga de la familia un centro de cuidado y servicio tiene dos beneficios particularmente significativos. Primero, usualmente va a mejorar la calidad del servicio. La crianza, las obras de caridad, la hospitalidad, la evangelización y muchos otros servicios se realizan mejor en medio de una red de relaciones personales comprometidas que por mediación de instituciones especiales. En segundo lugar, el papel doméstico de la mujer se volverá más importante en la comunidad en la medida en que las responsabilidades del hogar aumenten. Esto libera a la mujer del típico dilema femenino moderno: de si principalmente asume responsabilidad por el hogar, un papel que tiene cada vez menos importancia e interés, o si principalmente persigue una carrera, abdicando así de la responsabilidad doméstica.

3. *La comunidad cristiana debe proveer un ambiente que apoye la vida familiar.*[3] Las fuerzas de la sociedad tecnológica han debilitado la red de parentesco que tradicionalmente proveía un ambiente valioso de apoyo para la familia. En la sociedad tecnológica, la comunidad cristiana debe asumir esas funciones de apoyo que en el pasado desempeñaba la red de parentesco. La comunidad debe ser como una familia extensa. No debe competir con la familia por la lealtad del individuo (como a veces ocurre en sociedades socialistas). Ni tampoco debe operar según principios que son completamente diferentes a los que existen en la familia (como ocurre en la mayoría de las sociedades tecnológicas). En lugar de esto, la comunidad cristiana debe ser un tejido más grande de relaciones personales al cual se integra estrechamente el grupo familiar. Las relaciones de familia extensa que todavía son cohesivas no tienen por qué debilitarse, sino que pueden ser acomodadas dentro del sistema de apoyo de la comunidad mayor. De hecho, con frecuencia, una comunidad cristiana puede ayudar a restaurar estructuras sanas de parentesco.

Una comunidad cristiana puede proveer soporte para el grupo familiar por muchos medios que en su mayoría eran provistos anteriormente por la estructura de parentesco.

La comunidad proporciona el ambiente más amplio que apoya las relaciones familiares y el orden familiar, manteniendo un patrón duradero y uniforme de roles sociales. Al igual que los miembros de una familia extensa, los hermanos y hermanas en la comunidad cristiana deben reconocer su obligación de ayudar a cada agrupación familiar individual en tiempos de crisis y necesidad especial. La comunidad también provee instrucción sobre la vida familiar cristiana. Igual que en una familia extensa, esta instrucción no debe ser transmitida principalmente en clases sino mediante una estructura de relaciones personales; así, la gente puede aprender de los que tienen experiencia en la vida familiar y han enfrentado de un modo cristiano las diversas crisis y experiencias de vida. La comunidad cristiana también debe proveer relaciones de apoyo entre los hombres (los esposos) y entre las mujeres (las esposas) en la comunidad. Estas relaciones deberán fortalecer a los hombres y a las mujeres en sus distintas responsabilidades y además impedir que las mujeres queden aisladas en sus unidades familiares nucleares. En general, la comunidad deberá darles a las mujeres medios para que sean plenamente partícipes de la vida comunitaria.

Mucha gente en la actualidad, cristianos y no cristianos por igual, han intentado fortalecer a la familia apuntalando directamente al grupo familiar nuclear. Desde muchos puntos de vista este parece ser el curso de acción más obvio. Sin embargo, la evidencia de la antropología y la historia social indica que la familia nuclear solo es fuerte cuando existe en el contexto de un sistema más amplio de familia extendida. Dicho sistema no necesita estar edificado completamente desde el parentesco, pero debe involucrar el compromiso de la familia nuclear con una agrupación social mayor.

Enseñanza bíblica clave sobre los roles de hombres y mujeres

Las cinco orientaciones siguientes resumen el principal cuerpo de enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres. Apuntan a las características esenciales de la vida comunitaria que se han visto seriamente debilitadas, y a veces eliminadas, en la sociedad tecnológica moderna y en muchas Iglesias modernas. Para que la vida cristiana comunitaria pueda ser restaurada a un nivel de plena vitalidad en el mundo moderno, estas características también deben ser restauradas en su fortaleza adecuada. Las siguientes cinco orientaciones, por lo tanto, tienen como objeto un tipo de restauración; no necesariamente una restauración porque esos elementos hagan falta por completo, sino una restauración que les devuelva su vitalidad y fuerza original.

4. *Debe haber un sistema para formar a las personas en el Señor; que los hombres tengan la responsabilidad principal por los hombres y las mujeres por las mujeres.*[4] Esta orientación tiene dos elementos principales. El primero es que debe haber un sistema para formar a las personas en el Señor. Los niños en la familia, y los jóvenes o nuevas personas en la comunidad, deben recibir formación personal en la vida cristiana. Esta formación debe incluir entrenamiento en el carácter, las relaciones personales y los roles sociales, lo mismo que en la transmisión de capacidades prácticas y útiles. En segundo lugar, este sistema de formación de las personas en el Señor debe poner la responsabilidad principal por los hombres jóvenes a cargo de otros hombres, y la de las mujeres jóvenes a cargo de otras mujeres. Esto significa que principalmente le

corresponde al padre formar a sus hijos, y a la madre formar a sus hijas, aunque la relación padre-hija debe ser lo suficientemente fuerte para darle a la hija una experiencia del amor y la protección de su padre. Esto significa, además, que los hombres maduros en la comunidad cristiana deben instruir a los hombres que son más jóvenes en edad y experiencia cristiana, en vida y servicio cristiano, y que las mujeres más maduras deben hacer lo mismo con las mujeres más jóvenes.

Este abordaje de la formación personal es una característica constante de las sociedades que no han sido afectadas por el espíritu de la sociedad tecnológica. La sociedad tecnológica moderna es probablemente la primera sociedad humana en confiar la educación de los niños varones principalmente a mujeres, y en mezclar a los dos sexos indiscriminadamente, dándoles la misma instrucción y educación. Hay cierta indicación de que esta práctica podría causar problemas sociales significativos.[5] Por lo menos, es claro que será más difícil para los niños varones crecer en una masculinidad cristiana madura si no son instruidos por hombres maduros, y será más difícil para las niñas crecer en una feminidad cristiana madura si no son instruidas por mujeres cristianas maduras. Debe haber un aprendizaje de los roles para que estos puedan funcionar exitosamente. Una restauración completa de los roles de hombres y mujeres requerirá una cierta medida de entrenamiento en los roles. Este entrenamiento debe darse en medio de relaciones personales de gente mayor y menor del mismo sexo, en que los mayores enseñan a los más jóvenes a vivir como hombres cristianos y mujeres cristianas.

El modelo seguido en muchas Iglesias modernas para formar a las personas en el Señor involucra a mujeres educando a los niños y niñas hasta los diez o doce años de edad, y a hombres educando a los adultos. Las mujeres sirven en la mayoría de los niveles iniciales en clases de catecismo y escuela dominical, mientras que los hombres, en su posición de ministros y sacerdotes, dan la mayor parte de la enseñanza de los adultos. Este modelo, que es un desarrollo relativamente reciente, no es el ideal para la formación cristiana. Las mujeres deberían proveer el cuidado primario tanto para los niños como para las niñas durante los primeros años de la vida, pero en cierto punto los hombres deben asumir la responsabilidad principal para el entrenamiento de los jóvenes. De manera similar, las mujeres cristianas más maduras en la comunidad deben asumir responsabilidad por el cuidado y el entrenamiento de las otras mujeres adultas. Los pastores varones no deberían estar haciendo todo el entrenamiento de los adultos. De hecho, casi la mitad del cuidado pastoral, la enseñanza, el entrenamiento y la orientación a los adultos —lo que se provee a las mujeres— debería ordinariamente ser realizado por mujeres.

Una consecuencia importante de este abordaje comunitario hacia la formación personal es que las relaciones esenciales de las personas no deben ser principalmente entre gente de la misma edad, sino que, más bien, las personas deben involucrarse en relaciones significativas tanto con gente mayor como con gente menor que ellas. La vida diaria de la comunidad, en gran parte, debe vivirse en agrupaciones intergeneracionales que involucren a niños, a hombres y mujeres jóvenes, a hombres casados mayores y mujeres casadas mayores, y a hombres solteros y mujeres solteras mayores. Los jóvenes, por lo tanto, no pasan la mayoría de su tiempo en agrupaciones segregadas especialmente por edad, sino que más bien se integran en el mundo adulto de la comunidad.

5. *Debe haber diferentes áreas de responsabilidad para hombres y mujeres.*[6] En los sistemas sociales que no están influidos por el espíritu de la sociedad tecnológica, hombres y mujeres tienen distintas esferas de responsabilidad. La naturaleza de estas responsabilidades varía de una cultura a otra, pero la distinción entre las esferas masculina y femenina siempre es clara. Esta clara distinción de roles permite que grandes agrupaciones sociales se reúnan y funcionen sin una extensa planificación organizacional. Las mujeres cuidan de sus responsabilidades naturalmente y los hombres hacen lo mismo. Además, normalmente se sobrentiende la precedencia, de modo que esta es clara en todos los grupos que tienen la responsabilidad de asumir liderazgo. En la comunidad cristiana debe existir este tipo de clara división sexual del trabajo. Este patrón puede verse en la Escritura, aunque no está descrito tan explícitamente como lo están algunas de las prescripciones para el orden comunitario. Sin embargo, este patrón de responsabilidades distintivas es una de las claves para desarrollar un patrón de roles sociales de hombres y mujeres que fortalecerá a la comunidad cristiana.

Una clara división de responsabilidades entre hombres y mujeres tiene grandes beneficios tanto para los individuos como para la comunidad entera. Dicha aproximación a la vida social trae mayor paz a hombres y mujeres, y a la interacción de ambos. Este conjunto definido de responsabilidades, valoradas socialmente, promueve la seguridad individual y un sentido asegurado de la importancia y el valor de cada persona dentro de un grupo. Las esferas distintas para los hombres y las mujeres también reducen la competencia entre los sexos, y hacen patente, en términos concretos y cotidianos, que se necesitan ambos sexos para que la vida se desarrolle bien. Más aún, la división sexual del trabajo normalmente garantiza que ciertas necesidades cruciales dentro de la comunidad sean atendidas de la manera más eficaz posible. En particular, cuando las mujeres asumen el interés principal por el servicio directo a las necesidades de las personas, ese servicio normalmente es de una calidad mucho mejor que cuando ambos sexos lo proveen por igual. El servicio caritativo, la crianza de los niños pequeños, el entrenamiento de otras mujeres y el manejo general diario del hogar como un centro de cuidado y servicio, todas estas cosas funcionan mejor cuando las mujeres asumen el interés primordial por ellas.

Una división sexual del trabajo que sea realizable suele ser difícil en el mundo moderno. Pero tal división es un aspecto esencial de un funcionamiento completo de los roles de hombres y mujeres. Algunos de los elementos de la división del trabajo parecen claros. Las mujeres se responsabilizan principalmente por el manejo interno de la casa y por la labor que atiende directamente las necesidades inmediatas de las personas, tales como cocinar y servir la comida, el cuidado de la ropa y el cuidado del espacio habitacional. Los hombres se responsabilizan del trabajo físico pesado, el gobierno general y ver que la familia reciba la provisión de comida, ropa y un lugar donde vivir. Sin embargo, no siempre es fácil incorporar esta división laboral en la vida diaria de una familia del siglo veinte. Es especialmente difícil aplicar por completo este enfoque en familias en donde el esposo y la esposa trabajan. Aún así, en tales situaciones debería existir una división del trabajo, pero esto no quiere decir que las mujeres tengan que trabajar el doble de tiempo y con el doble de esfuerzo que los hombres. Los hombres deben tener su propia cantidad de tareas de la casa, de modo que las mujeres no tengan toda la responsabilidad por el trabajo del hogar. Esto atañe especialmente a familias en donde el esposo y la esposa trabajan fuera del contexto del hogar y, en cierta medida, también a familias en donde solo el esposo trabaja fuera del contexto familiar.

Hay espacio para cierta flexibilidad al decidir cuáles tareas son para el hombre y cuáles para la mujer. Sin embargo, no hay espacio para el tipo de flexibilidad que socava la linea distintiva entre las esferas masculina y femenina de responsabilidad. El hecho mismo de que la sociedad moderna en gran medida se opone a asignar roles seguros a los hombres y a las mujeres es una razón importante de por qué los cristianos deben ser insistentes en este punto. Una flexibilidad que elimina la distinción de las esferas de responsabilidad lo único que consigue es aumentar la confusión y la inseguridad. La rigidez y la uniformidad absolutas, por lo general, no deben caracterizar el enfoque cristiano de los roles de hombres y mujeres. Sin embargo, en lo que concierne a sus responsabilidades separadas, una firme adhesión a la división del trabajo tiene muchas ventajas.

Para que una restauración de la división sexual del trabajo en medio de la sociedad tecnológica aumente la vitalidad de la comunidad cristiana, debe ir acompañada de una nueva actitud hacia las responsabilidades femeninas. La sociedad tecnológica se caracteriza por una tendencia a desvalorizar el servicio personal, la crianza de los niños y todas las tareas domésticas, y a conceder un gran valor a las posiciones de "poder" político y económico. Este esquema de valores va directamente en contra de la enseñanza de la Escritura. El papel de las mujeres es de importancia central para acrecentar la calidad de la vida comunitaria. Las mujeres deben experimentar satisfacción al atender las necesidades personales de los hombres y de otras mujeres, y los hombres en la comunidad deben expresar de maneras tangibles su aprecio y respeto por este servicio.

6. *Debe haber un sistema de subordinación personal dentro del pueblo cristiano, en que los ancianos (cabezas) de la comunidad son escogidos de entre los hombres y el marido sirve como cabeza de la familia, y las mujeres sirven en puestos complementarios de liderazgo y de gobierno subordinado.*[7] Esta orientación tiene tres elementos principales. Primero, debe restablecerse en la comunidad cristiana un sistema de subordinación personal y el gobierno de la gente. El pueblo cristiano está llamado a ser una comunidad y no meramente una organización funcional. Una genuina vida en comunidad, constituida sobre principios bíblicos de vida social, implica relaciones personales de autoridad y subordinación. En segundo lugar, debe haber liderazgo masculino en los grupos sociales. Muchos hombres están dispuestos a asumir roles de liderazgo funcional como los de la política y los negocios, pero la mayoría son reacios a asumir responsabilidad por la vida de los grupos sociales. No obstante, dentro del pueblo cristiano, los hombres deben ser los líderes generales o ancianos de la comunidad y de la familia. Esto no significa que todas las mujeres están subordinadas a todos los hombres. Más bien, quiere decir que en las agrupaciones básicas de vida cristiana —la familia y la comunidad— el gobierno normalmente se le confía a un hombre. En tercer lugar, debe haber roles femeninos de liderazgo y gobierno, que correspondan con los roles masculinos y estén subordinados a estos. La esposa debe ser la segunda cabeza de la familia. Las mujeres deben tener papeles de liderazgo en la comunidad bajo la dirección de los líderes generales, según se expone en la siguiente orientación.

El tipo de subordinación y gobierno del pueblo cristiano que aquí se propone no necesariamente supone una relación de obediencia que abarque toda la vida de una persona (excepto en la familia), ni una relación de orientación directiva. Pero sí involucra una relación personal entre un líder y aquellos que está siendo cuidados por el líder, lo

que le permite a este formar a aquellos que necesitan formación, animar lo que es correcto y corregir lo que está mal, y dar diretrices según sea apropiado. Las relaciones de subordinación personal entre los cristianos se construyen sobre la base de un amor y una lealtad personal entre hermanos y hermanas en Cristo, o entre miembros de la misma familia. Estas relaciones son, de hecho, una subordinacaión a la comunidad misma, representada por los ancianos, y a la familia, representada por los padres, especialmente el padre.

7. *El rol de "diaconisa" y otros roles de liderazgo femenino deben ser restaurados en la comunidad cristiana.*[8] El puesto de diaconisa fue un puesto en la Iglesia primitiva, y probablemente en la Iglesia del Nuevo Testamento, que suplementaba el liderazgo masculino en la comunidad con asistencia pastoral femenina. Este cargo corresponde con una gran necesidad en las comunidades cristianas de hoy en día, una necesidad que es quizás todavía más fuerte ahora que en el pasado. Un sistema para formar a las personas en el Señor —en el que los hombres cuidan de hombres y las mujeres de mujeres (orientación 4)— crea en sí mismo una necesidad de mujeres cristianas maduras que puedan trabajar junto a los ancianos de la comunidad, y puedan supervisar aquellos aspectos de la vida comunitaria confiados principalmente a ellas. Además, cuando los líderes de la comunidad están tomando decisiones importantes, necesitan el consejo de líderes mujeres capaces.

Una comunidad cristiana moderna, en una sociedad tecnológica, tiene una especial necesidad de un liderazgo femenino que reciba respeto y honor. Con frecuencia este tipo de sistema debe ser desarrollado intencionalmente, porque la gran mayoría de las sociedades modernas carecen de un arreglo eficaz de clanes, con un orden de autoridad y honor entre las mujeres, que pueda ser utilizado con fines cristianos. Además, como se hizo notar, la sociedad moderna normalmente devalúa las responsabilidades y tareas que son parte del papel de la mujer. En la comunidad cristiana, este irrespeto por el papel femenino puede ser contrarrestado por un puesto de liderazgo femenino que reciba especial honor y respeto. El tipo de honor dado a hombres y a mujeres en el liderazgo debe ser diferente para unos y otros, a fin de expresar así la diferencia y complementariedad de roles entre hombres y mujeres; pero debe haber posiciones de honor para las mujeres lo mismo que para los hombres. El honor expresado a las líderes mujeres ayudará a establecer el valor del rol de la mujer en la comunidad.

Las diaconisas y otras líderes no deben constituir una segunda estructura de gobierno que actúe independientemente de los líderes varones. Más bien, ellas deben trabajar bajo los ancianos como una extensión del cuidado que ellos asumen por la comunidad, tomando una responsabilidad complementaria. El mismo principio que lleva a la restauración de las diaconisas, o algún equivalente, debe servir también como un principio básico para estructurar a la comunidad cristiana entera. Donde existe un gobierno masculino en una comunidad tanto de hombres como de mujeres, normalmente debe haber alguna forma de liderazgo femenino que tenga un papel complementario. Una comunidad cristiana, hoy en día, necesita mujeres fuertes, competentes, para compartir la responsabilidad con hombres fuertes y competentes.

El papel de diaconisa, en el sentido en que se está examinando aquí, solo puede ser restablecido completamente en el contexto de relaciones comunitarias cristianas. Puesto que las Iglesias modernas a menudo funcionan como instituciones de servicios religiosos,

esta guía orientadora no equivale a proponer un restablecimiento del cargo de diaconisa en esas Iglesias tal como existen actualmente. La cuestión del liderazgo femenino en dichas Iglesias no se trata en las presentes orientaciones. Para satisfacer las necesidades previstas en esta orientación, el puesto de diaconisa debe situarse dentro de una estructura de relaciones personales comunitarias.

8. *Debe haber expresiones culturales de diferencias de roles para hombres y mujeres.*[9] Un estudio de la Escritura y la antropología lleva a la conclusión de que hombres y mujeres necesitan tener expresiones culturales definidas para sus diferencias de roles. Necesitan un modo de expresar, a menudo de forma simbólica, su masculinidad y feminidad. Las expresiones culturales son importantes porque constituyen el lenguaje usado por los seres humanos individuales para vivir sus roles en la práctica y comunicarlos a los demás y a sí mismos. Por lo tanto, contribuyen a establecer la identidad personal de un hombre o de una mujer. La mayoría de las culturas tradicionales son ricas en dichos gestos y costumbres, pero la sociedad tecnológica ha perdido mucho de esta riqueza. Para que los roles de hombres y mujeres logren fortalecer por completo las vidas de hombres y mujeres y la vida de la comunidad cristiana hay que restaurar algunas de estas expresiones culturales.

La sociedad moderna tiende a desaprobar modalidades culturales de expresión tales como el ritual, la ceremonia y los signos formales de afecto y respeto, porque son "arbitrarios". Por supuesto, cada expresión cultural individual, como todos los símbolos, es arbitraria; pero la existencia de alguna expresión cultural no es arbitraria. Es humanamente esencial. El significado de una expresión cultural puede ser determinado por la tradición más que por los requisitos racionalmente calculados de la situación. Pero en el lenguaje, en el arte y otros campos de expresión cultural, buena parte de la eficacia del símbolo para fortalecer a una comunidad se deriva de la tradición de la comunidad. Rechazar un idioma porque el significado asignado a cada sonido es arbitrario pierde de vista el fondo del asunto. Todas las lenguas son arbitrarias, y no hay un sustituto realista para un conjunto común de significados transmitidos por una tradición humana.

Asimismo, la gente en la sociedad moderna con frecuencia puede desaprobar las expresiones culturales como algo "inauténtico". Esta objeción, además, no toma en cuenta una importante verdad humana. Si se espera que cada individuo o agrupación desarrolle independientemente un sistema "auténtico" y rico de expresión simbólica, entonces dichos sistemas nunca llegarán a existir. Al contrario, la vida humana se verá gradualmente despojada de sus medios de expresión, y las realidades humanas que necesitan expresión regular dejarán de ser atendidas. Las expresiones culturales son significados compartidos, no creaciones singulares.

Tienen que exisitir expresiones culturales de diferencias de roles entre hombres y mujeres. Debe haber señales de respeto y honor a hombres y a mujeres expresadas de modo diferente. Debe haber una variedad de costumbres en que hombres y mujeres asuman partes diferentes. En todo lo posible, estas costumbres deben ser congruentes con las realidades que expresan. Deben estar relacionadas lo más directamente posible con el significado de las diferencias de roles. No obstante, siempre habrá un elemento de arbitrariedad funcional con la mayoría de las expresiones culturales particulares. Para poder desarrollar un sistema de roles de hombres y mujeres, rico en expresiones culturales, la mayoría de las agrupaciones de cristianos modernos tendrán que ir más allá

de lo que muchos experimentarán como la arbitrariedad funcional de las diferentes manifestaciones, hasta llegar al punto de entender los valores humanos subyacentes que están siendo expresados. En ese punto, entenderán desde la experiencia lo esenciales que son las expresiones culturales para la restauración de los roles de hombres y mujeres y de una estructura social cristiana.

La adaptación a la sociedad tecnológica

La enseñanza de la Escritura sobre los roles de hombres y mujeres puede ser aplicada a la sociedad tecnológica moderna, pero no pasando por alto las diferencias entre las condiciones sociales modernas y las de los tiempos bíblicos. Para que la enseñanza bíblica pueda realmente lograr su propósito de fortalecer al pueblo cristiano, debe adoptar ciertas formas que atiendan adecuadamente las necesidades especiales de la sociedad tecnológica.

Un ejemplo sencillo de la necesidad de adaptación de la vida cristiana a la sociedad contemporánea es la práctica moderna de agendar. No hay indicación en la Biblia o en los registros de la Iglesia primitiva de que los primeros cristianos programaran su tiempo con mucha anticipación. La vida familiar y la vida comunitaria en las sociedades tradicionales nunca requerían mucha esfuerzo por programar, aparte de los ritmos naturales de los días y las estaciones. Sin embargo, la gente en la sociedad tecnológica que carece de sabiduría para organizarse en la vida diaria y el trabajo encontrará muchos problemas. De igual manera, una comunidad cristiana moderna debe hacer innovaciones para poder adaptar los patrones sociales de la primera Iglesia a las nuevas circunstancias de la sociedad tecnológica, de modo que estos patrones puedan realmente servir y fortalecer al pueblo cristiano. Las dos orientaciones siguientes se dan con este propósito.

9. *Una comunidad cristiana en la sociedad tecnológica debe tener más agrupaciones y estructuras de hermanos y hermanas que las comunidades cristianas del pasado.*[10] Hay una mayor necesidad en las comunidades cristianas modernas de agrupaciones del mismo sexo para los hombres y las mujeres, organizadas por generaciones de iguales. Aunque estas agrupaciones deben reunir a hombres casados o mujeres casadas de parecida edad y posición en la vida, serán todavía más importantes para proveer apoyo a hombres solteros, mujeres solteras y niños.

La comunidad cristiana siempre ha necesitado estructuras fraternales y sororales, constituidas por generaciones de pares en lugar de líneas de parentesco familiar. Las relaciones entre pares, al igual que otras relaciones personales, eran en otro tiempo una parte normal de la vida laboral diaria de hombres y mujeres, aunque no eran tan rígidamente limitadas en sus intervalos de edades como lo son normalmente en una sociedad tecnológica. No eran la modalidad predominante de las relaciones, pero tenían un sitio en la vida de la gente. Sin embargo, las condiciones sociales en la sociedad tecnológica aumentan la necesidad de agrupaciones sororales y fraternales en la comunidad cristiana, y probablemente requieran más agrupaciones de pares dentro de distancias parecidas de edades. Hoy en día hay mucha más gente soltera mayor que no puede ser atendida por familias. Además, hay un número mucho mayor de jóvenes solteros y solteras cuyas familias no están en la comunidad cristiana, o que necesitan una

agrupación de apoyo para complementar su vida familiar. También son necesarios los grupos cristianos de pares para ayudar a los niños y a los jóvenes a resistir la presión de los grupos de iguales ejercida por la sociedad circundante. Dichas agrupaciones son necesarias para la gente que está viviendo una vida célibe dentro de la comunidad cristiana, y para los hombres casados y mujeres casadas que de otra manera quedarían aislados dentro de la familia nuclear y/o el mundo funcionalizado de los negocios. Las agrupaciones fraternales o sororales siempre se han necesitado en la comunidad cristiana, pero son especialmente necesarias en la sociedad tecnológica.

Aunque la comunidad cristiana moderna necesita agrupaciones especiales de pares, estas no deben convertirse en las unidades estructurales principales de la comunidad. La unidad principal de la comunidad cristiana debe ser siempre la familia. Más aún, estas agrupaciones fraternales y sororales deben ir ordenadas de tal manera que fortalezcan las líneas básicas de los roles de hombres y mujeres en la comunidad. Por lo tanto, deben organizarse principalmente por sexo (ya sean solo de hombres o solo de mujeres), aunque debe haber apoyo mutuo e interacción social entre los grupos. Un ambiente para jóvenes en la comunidad cristiana que incluya a hombres y mujeres es útil, pero siempre debe ir en segundo lugar respecto a las agrupaciones de pares del mismo sexo.

10. *Una comunidad cristiana en la sociedad tecnológica debe tener más interacción entre hombres y mujeres que la que existe en la mayoría de las sociedades tradicionales.*[11] En la mayoría de las sociedades tradicionales, la interacción entre hombres y mujeres es significativamente menor que en la sociedad tecnológica. Es difícil medir el grado de interacción entre hombres y mujeres en la Iglesia del Nuevo Testamento, pero era indudablemente más parecido al modelo tradicional que a un modelo moderno. Sin embargo, en una comunidad cristiana en la sociedad tecnológica parece necesaria una mayor interacción entre hombres y mujeres.

En la mayor parte de las sociedades tradicionales, los hombres se asocian principalmente con otros hombres, y las mujeres se asocian principalmente con otras mujeres. Este patrón de asociación en la comunidad se ve reforzado por costumbres de separación entre hombres solteros y mujeres solteras (por razones sexuales), una división firme de esferas masculina y femenina de responsabilidad y un sistema de formación e iniciación en el que los hombres forman a los niños y las mujeres a las niñas. Más aún, en la familia y otros ambientes en donde hombres y mujeres están juntos, la comunicación a menudo se mantiene a un mínimo. Por ejemplo, los rabinos en el tiempo de Jesús pensaban que los hombres debían hablar con sus esposas lo menos posible. Si bien dichas prácticas varían, casi todas las sociedades primitivas y tradicionales hacen poco énfasis en la comunicación esposo-esposa. Debido a que las sociedades tradicionales cambian tan lentamente y tienen roles y responsabilidades tan bien definidos, dicha comunicación frecuentemente no se experimenta como algo esencial, ni siquiera para el mantenimiento práctico de la vida en el hogar. Además, los esposos y las esposas pueden mantener una comunión personal y espiritual simplemente por compartir una vida en común en la misma casa y vivir como parte del mismo pueblo. La comunicación extensa usualmente no es necesaria en las sociedades tradicionales para llenar esta necesidad.

Dicha interacción limitada entre hombres y mujeres se puede llevar a cabo en el contexto social de las sociedades primitivas y tradicionales, pero no puede ser transferida a la sociedad tecnológica sin una modificación considerable. Muchas de las costumbres

que reforzaban una distancia entre hombres y mujeres se han disuelto. Cada vez se hace más y más común que hombres y mujeres sean educados juntos, que trabajen juntos en los mismos trabajos y se asocien informalmente en grupos de amigos. La comunidad cristiana necesita adaptarse a este cambio social. Una comunidad cristiana debe todavía retener ciertas reglas sencillas de distancia entre los sexos, y las relaciones primarias de formación y servicio deben principalmente situar a los hombres con los hombres y a las mujeres con las mujeres. Sin embargo, debe haber suficientes oportunidades de interacción entre hombres y mujeres. Los hombres y las mujeres en la comunidad cristiana necesitan aprender cómo relacionarse mutuamente como hermanos y hermanas en el Señor.

De igual manera, esposos y esposas deben comunicarse más extensamente en la sociedad tecnológica que en las sociedades tradicionales. Son pocos los aspectos de crianza y de mantenimiento práctico de la vida en el hogar que se puedan dar por descontados en sociedades tecnológicas rápidamente cambiantes. Hay más cosas sobre las que se debe conversar y llegar a acuerdos. Un esposo no puede asumir responsabilidad por su casa sin recibir suficiente información y consejo de su esposa. Más aún, la vida en la sociedad tecnológica cambia tan rápido, que las parejas casadas que no se comunican personalmente entre sí pueden encontrarse pronto viviendo en mundos diferentes. Aunque duerman bajo el mismo techo, es difícil que puedan compartir una vida común completa sin comunicación eficaz. La comunión espiritual y emocional que en el pasado provenía sobre todo de compartir una vida común y pertenecer al mismo pueblo debe ahora ser fortalecida de otras formas. Por lo tanto, esposos y esposas necesitan comunicarse entre sí con regularidad y sabiduría. Además, esa comunicación regular debe darse también entre el liderazgo masculino y femenino de la comunidad. Los líderes en una comunidad cristiana moderna deben involucrarse en una mayor cantidad y variedad de tomas de decisiones que en las comunidades del pasado, y en esas tomas de decisiones, las perspectivas de las mujeres sobre decisiones importantes necesitan ser escuchadas y tomadas en cuenta.

Las relaciones fuera de la comunidad cristiana

Todas las orientaciones hasta aquí dadas han sido dirigidas a establecer un sistema social cristiano en el mundo moderno que sea fiel a la enseñanza cristiana tradicional. Ciertos elementos de estas orientaciones, especialmente los relativos a la división del trabajo, las expresiones culturales y la subordinación, pueden ser aplicados fuera de una comunidad cristiana con estructura social propia, pero incluso estos elementos solo pueden ser incorporados de manera completa dentro un sistema social integral. Esto plantea una seria interrogante: ¿cómo deberían aplicar la enseñanza de los roles de hombres y mujeres los cristianos que viven fuera de una comunidad cristiana? Detrás de esta interrogante hay todavía una pregunta más fundamental: ¿cómo deberían los cristianos, ya sea que vivan o no en comunidad, aplicar esta enseñanza en ambientes que funcionan con principios distintos a los que se asumen en este capítulo? En otras palabras, ¿cómo deben los cristianos relacionarse con la cultura de la sociedad que los rodea? Las siguientes orientaciones proveerán algunas respuestas iniciales a estas preguntas.

11. *En situaciones cristianas fuera de la comunidad cristiana, los cristianos deben aplicar la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres en la medida en que dicha aplicación sea práctica y útil.*[12] La mayoría de los cristianos se encuentran en diversos ambientes que incluyen a cristianos pero que no son comunidades cristianas como se utiliza el término aquí. Ellos entonces se enfrentan con el desafío de aplicar en estos ambientes la enseñanza cristiana tradicional de los roles de hombres y mujeres. Esta cuestión es especialmente apremiante para las familias cristianas que no son parte de una comunidad cristiana, para las Iglesias cristianas con relaciones comunitarias limitadas, y también en conexión con negocios operados por cristianos. ¿Se debe aplicar en forma rígida y firme en estas situaciones la enseñanza cristiana tradicional sobre los roles, o ser descartada como irrelevante ante las nuevas circunstancias sociales? ¿Cómo se debe lidiar en estos ambientes con otros cristianos que se rehúsan a aceptar esta enseñanza?

Hay tres principios de aplicación muy útiles a la hora de tratar con estas cuestiones. En primer lugar, los cristianos deben reconocer el gran valor e importancia de un planteamiento de los roles de hombres y mujeres que sea completamente cristiano. Este planteamiento está fundado en verdades acerca de la naturaleza humana y las relaciones humanas. Estas verdades siguen siendo verdades aunque a menudo son olvidadas en la sociedad tecnológica. Entre más se pueda mantener un enfoque cristiano completo, tanto mejor. Aún más, esta enseñanza sobre los roles de hombres y mujeres no solo es sabiduría humana sólida, sino también un patrón derivado de la Escritura y la Tradición cristianas. Toda la cuestión es un asunto de obediencia al Señor. Entre más fiel sea el cristiano, más querrá ese cristiano esforzarse por moldear su vida diaria en conformidad con la enseñanza de Dios.

El segundo principio podría enunciarse de una forma adaptada de los comentarios de Jesús acerca del sábado, en Marcos 2:27: "los roles de hombres y mujeres fueron hechos para las personas, y no las personas para los roles de hombres y mujeres". Los cristianos deben procurar ser fieles a la enseñanza bíblica, pero esta fidelidad debe impartir vida, no encerrar a los cristianos dentro de un molde rígido e ineficaz. La enseñanza cristiana tradicional acerca de los roles de hombres y mujeres es un ideal de vida que debería implementarse en todo lo posible; no es una ley que trae condenación final si se la desobedece. Si los cristianos aplican la enseñanza con flexibilidad y consideración, usualmente producirá beneficios, ya que está constituida sobre verdades humanas y espirituales. Por otra parte, una aplicación rígida de esta enseñanza a veces puede causar problemas, más que resolverlos. La regla clave es esta: todas las cosas deben hacerse para edificación (1 Co 14:26). La enseñanza cristiana tradicional sobre los roles de hombres y mujeres debe aplicarse constructivamente. Si bien lo ideal es la aplicación completa de esta enseñanza, puede haber circunstancias específicas que hagan que dicha aplicación sea impráctica e ineficaz.

En tercer lugar, se deben evaluar las situaciones de acuerdo con dos criterios importantes, a fin de medir si son adecuadas para una aplicación más completa de la enseñanza bíblica sobre los roles. Primero, entre más esté basada la situación en relaciones personales que en relaciones funcionales, más se puede aplicar la enseñanza bíblica. Por eso, las familias cristianas y muchas Iglesias serán lugares que con probabilidad intentarán aplicar la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres. Segundo, entre más los cristianos en esa situación acepten la enseñanza, más

inmediatamente puede ser aplicada. Los cristianos en una familia o Iglesia difieren frecuentemente en torno a aspectos fundamentales de los roles de hombres y mujeres. Dichos desacuerdos significan que la enseñanza debería ser aplicada con más flexibilidad. Estos dos criterios son útiles, pero un juicio sólido basado en ellos también va a exigir sabiduría cristiana y la guía del Espíritu.

Un juicio sólido es especialmente necesario para aplicar la enseñanza bíblica en ambientes funcionales con personal cristiano y organizados con propósitos cristianos. Los cristianos con frecuencia deciden establecer un negocio moderno con propósitos cristianos, o un hospital o servicio de consejería que opera a la vez sobre una base cristiana, y también según estándares y procedimientos profesionales contemporáneos. En estos ambientes es esencial seguir las normas de la sociedad tecnológica. Por ejemplo, los puestos se llenan buscando más la idoneidad funcional e interesándose menos en consideraciones de rol social. No obstante, los roles sociales cristianos pueden ser un elemento útil incluso en este tipo de organizaciones, especialmente si el ambiente da espacio para el desarrollo de relaciones personales cristianas entre los trabajadores. Algunos puestos gerenciales en dichas organizaciones se asemejan a la posición de un anciano; pueden ser confiados a hombres, por razones pastorales, más allá de los criterios de capacidad funcional. Algunas posiciones gerenciales se asemejan al papel de las "diaconisas" y, de manera similar, podrían confiarse a mujeres. Por lo demás, algunas tareas en una organización funcional son más masculinas y otras más femeninas, de acuerdo con una definición cristiana de roles, aunque este juicio es a menudo difícil de hacer en una situación estrictamente funcional. Una organización funcional cristiana no puede aplicar toda la enseñanza de la Escritura sobre los roles de hombres y mujeres, pero algunos elementos de esta enseñanza probablemente pueden ser aplicados con buenos resultados.

12. *En ambientes no cristianos, los cristianos deben aceptar en todo lo posible el orden y las costumbres prevalecientes en la situación, y no están obligados a forzar el punto de vista cristiano de los roles de hombres y mujeres.*[13] El ideal bíblico de los roles de hombres y mujeres responde a realidades humanas básicas, y por lo tanto es potencialmente aplicable a todas las personas y no solo a los cristianos. No obstante, para su propio detrimento, la sociedad no cristiana moderna tiende a rechazar la enseñanza tradicional cristiana sobre los roles de hombres y mujeres. Para responder apropiadamente a esta situación, los cristianos deben primero entender que ellos son un cuerpo de "forasteros residentes" en la sociedad moderna. Las perspectivas básicas de la sociedad moderna sobre la estructura social no provienen del pueblo cristiano ni están constituidas por la autoridad bíblica o cristiana tradicional. De modo que los cristianos no están en posición de insistir en la enseñanza cristiana tradicional respecto a los roles de hombres y mujeres, aunque esta enseñanza puede representar el mejor planteamiento humano disponible.

Desde el principio mismo de la historia de la Iglesia, los cristianos han tenido que aceptar principios sociales a su alrededor que se quedan cortos ante el ideal cristiano. El gobierno romano dictaba a sus súbditos cómo se esperaba que se relacionaran con el gobierno, y los cristianos aceptaron estos principios, pero sin ir más allá del punto en que la aceptación implicaba una transgresión de los mandamientos del Señor. Asimismo, en situaciones de la sociedad secular moderna los cristianos tienen que aceptar muchos de

los principios de gobierno, aunque estén por debajo del ideal. Esto es particularmente cierto en agrupaciones funcionales no cristianas. Por ejemplo, los cristianos deben sentirse libres de participar en un comité secular según las reglas de ese comité, sin insistir en que sea un hombre quien lo presida.

Hay dos razones principales para relacionarse flexiblemente con agrupaciones funcionales no cristianas. En primer lugar, puesto que la agrupación es no cristiana, probablemente se presenten muchos asuntos de mucha mayor seriedad que los roles de hombres y mujeres. Por ejemplo, un cristiano en un comité secular quizás enfrente una situación en la que el mandamiento del amor esté siendo violado, y en la que los procedimientos normales son maniobras políticas de poder para hacer que un programa se acepte. Con asuntos tan significativos por enfrentar, los cristianos no deben aferrarse a un ideal cristiano tradicional que es importante, pero menos importante que observar los mandamientos. En segundo lugar, no está claro cuánto de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres debería aplicarse en situaciones funcionales. Esta enseñanza está diseñada primordialmente para ordenar las relaciones personales en comunidad. No se aplica necesariamente a situaciones que están organizadas sobre líneas funcionales. En síntesis, los cristianos no pueden adherirse al ideal bíblico de las relaciones personales en todos sus tratos con los no cristianos. Deben saber lo que el Señor prohíbe claramente, pero a menudo sencillamente deben hacer lo que sea posible según los principios de la situación en la que se encuentran. Deben darse cuenta de que la sociedad moderna es diferente de una comunidad cristiana; no es ni cristiana ni es comunidad. Una vez que aceptan esta perspectiva, no hay razón necesaria para objetar que una mujer sea presidenta o primera ministra, al menos desde el punto de vista de los principios cristianos.

Un caso que merece atención especial es la situación en la que una esposa se siente obligada a seguir la enseñanza de la Escritura sobre los roles de hombres y mujeres, pero su marido no quiere hacerlo. 1 Pedro 3:1-6 enseña que las mujeres cristianas deben ser sumisas incluso a esposos que no son cristianos, tanto porque la sumisión es conveniente para ellas (para cumplir con su papel de esposas) como porque al hacerlo ellas pueden ganar a sus maridos hacia la fe. Sin embargo, es muy común en el mundo moderno que las esposas cristianas intenten ser sumisas a esposos que no quieren tener nada que ver con la sumisión de ellas (o que, más normalmente, no quieren tener nada que ver con las responsabilidades del liderazgo como esposos). En tales casos, sería relativamente incongruente que la esposa subordinada insistiera en que su esposo reticente fuese el cabeza de la familia. En ese caso, ella debe procurar agradar a su marido, aunque esto probablemente la lleve a hacer ciertas cosas que podrían no conformarse con el modelo cristiano ideal del papel de la mujer y de la sumisión de la esposa. Debe tratar de ser tan sumisa como le sea posible en el sentido bíblico, pero tendrá que mantener cierta flexibilidad para satisfacer las expectativas de su marido.

Hay dos principios generales que pueden guiar a los cristianos en sus esfuerzos por aplicar la enseñanza cristiana tradicional sobre los roles de hombres y mujeres en la sociedad secular moderna. En primer lugar, deben aceptar los principios de los roles de hombres y mujeres que se observan en situaciones no cristianas, siempre y cuando ellos mismos no tengan que quebrantar los mandamientos de Dios. Deben aceptar tales principios, no como lo ideal, sino como una necesidad práctica. Por lo tanto los cristianos, en lo posible, podrían aceptar la atenuación de las distinciones sexuales en el

currículum de los colegios públicos, pero negarse a aceptar el apoyo de relaciones sexuales inmorales o la práctica de hombres que visten como mujeres o mujeres que visten como hombres. Permanecer en el mundo supone tolerar modos de vida que no son cristianos. La atenuación de los roles de hombres y mujeres es una de las cosas menos graves que los cristianos modernos tienen que soportar.

En segundo lugar, en general los cristianos no están obligados a presionar o argumentar por la adopción de la visión de los roles de hombres y mujeres en la sociedad. Esto no quiere decir que los cristianos deban evitar hablar a otros acerca de los roles de hombres y mujeres en momentos apropiados, ni que los cristianos deban evitar intentar desarrollar un planteamiento cristiano en cuestiones de política pública relacionadas con los roles de hombres y mujeres. Quiere decir, sencillamente, que ellos no tienen la obligación de propagar un punto de vista particular sobre los roles de hombres y mujeres por causa de su compromiso cristiano. La sociedad no cristiana como un todo necesita muchas cosas de mayor importancia y prioridad que el enfoque cristiano tradicional de los roles de hombres y mujeres, siendo el evangelio mismo el que debe ir en primer lugar. Las buenas nuevas no son primordialmente buenas nuevas sobre el restablecimiento de los roles de hombres y mujeres. Son, antes que todo, buenas nuevas acerca de la salvación en Jesucristo. Es cierto: uno de los más grandes beneficios del cristianismo es la vida mejor que viene por seguir la enseñanza del Señor. Los cristianos pueden compartir acerca de esta vida mejor, que surge por una restauración de los roles de hombres y mujeres, cuando dicho compartir es de utilidad. Sin embargo, en la atmósfera polémica de la sociedad moderna, las discusiones sobre los roles de hombres y mujeres son más a menudo un obstáculo a la evangelización que una ayuda a esta. Es más sabio mantenerse centrados en el Señor mismo.

La pregunta subyacente tras todas estas cuestiones tan exigentes es si el Señor quiere que su pueblo viva en medio del mundo. Hay muchas razones para creer que este es realmente el deseo del Señor para su pueblo; la razón de suprema importancia es el deseo del Señor de atraer hacia sí a los hombres y mujeres de la sociedad moderna. Si los cristianos deben vivir en medio del mundo no cristiano moderno, necesitan verse a sí mismos como extranjeros residentes, aceptando vivir en una estructura social no establecida conforme al plan del Señor, sin por ello comprometer los principios esenciales de la vida cristiana.

13. *Cada iniciativa para aplicar la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres, dentro o fuera de la comunidad cristiana, debe guiarse por consideraciones culturales locales.*[14] La formación de un patrón eficaz de roles de hombres y mujeres en la comunidad o la familia cristiana debe ir determinada principalmente por la enseñanza de la Escritura según se pueda adaptar a las circunstancias del mundo moderno. Sin embargo, esta enseñanza también puede y debe adaptarse en lo posible a los ambientes culturales que rodean a cada grupo particular de cristianos. La expresión de la enseñanza bíblica será diferente entre cristianos chinos, cristianos mexicanos y cristianos neerlandeses.

Hay dos áreas principales en donde es posible la adaptación. Primero, los cristianos deben procurar extraer sus expresiones culturales de las diferencias entre los roles de hombres y mujeres de la sociedad que los rodea. Deben usar las costumbres de la cultura en áreas como las diferencias de vestido, estilo de peinado y expresiones de respeto.

Algunas veces esta necesidad de adaptación pone a los cristianos en una situación difícil. Por ejemplo, las tendencias recientes hacia el vestido y las modas de peinado unisex en las sociedades occidentales militan contra los principios básicos de un enfoque cristiano de los roles masculino y femenino. Además, con cambios en las costumbres sexuales, los cristianos occidentales a menudo parecen verse forzados a vestir ropas que en épocas pasadas hubieran sido consideradas sexualmente sugerentes o inmodestas. Sin embargo, para adaptarse a la cultura circundante, los cristianos modernos necesitan con frecuencia usar vestimenta y peinados que no son ideales desde un punto de vista cristiano. Los cristianos deben usar ropas y peinados que, en lo posible, expresen roles distintivos y modestia sexual, pero su vestido no debe quedar claramente fuera de moda y ser socialmente inaceptable, a menos que se vean forzados a lucir de esa manera por razones morales.

La segunda área en que es posible la adaptación cultural es en los elementos secundarios de la estructura social. Por ejemplo, la acostumbrada división del trabajo entre hombres y mujeres difiere de un país a otro. Algunas tareas adscritas a los hombres en un lugar pueden ser adscritas a las mujeres en otro. En asuntos así, una familia o comunidad cristiana debe conformarse de ordinario al enfoque dominante en su cultura. Asimismo, diferentes culturas enfocan el cortejo y el matrimonio de manera diferente, y tienen distintos sistemas de parentesco y residencia. Aunque la adaptación en tales asuntos de estructura social es inaceptable más allá de cierto punto, los cristianos cuentan con un margen considerable dentro del cual pueden adaptar la enseñanza cristiana tradicional a la cultura local.

Al mismo tiempo, los cristianos deberán tener la libertad de complementar las expresiones y estructuras de su cultura local cuando esa cultura se ha empobrecido. Por ejemplo, gran parte de la cultura estadounidense ha perdido una forma efectiva de expresar honor y respeto. En ese caso, los cristianos estadounidenses deben buscar en otros lados formas de expresar estos aspectos de las relaciones personales. En resumen, los cristianos deben escoger costumbres que se ajusten de la mejor manera posible a su ambiente cultural, pero no conformarse meramente a las inadecuaciones de ese ambiente.

Factibilidad de una restauración cristiana de los roles de hombres y mujeres

El objetivo de la mayoría de las orientaciones anteriores ha sido el establecimiento o restauración de una estructura social cristiana, dentro de la cual se pueda vivir en la práctica la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres. Una respuesta razonable a estas orientaciones es la pregunta: ¿es realmente factible este enfoque? Aunque, ciertamente, es muy difícil restaurar un tejido de relaciones sociales cristianas en la sociedad tecnológica actual, en la mayoría de los lugares esto aún es posible. Sin embargo, otra forma de plantear la pregunta revela el núcleo de la cuestión: ¿por cuánto tiempo pueden los cristianos en la sociedad contemporánea seguir sobreviviendo, con un mínimo de verdadera fidelidad a la enseñanza cristiana, si no crean una nueva estructura social? La tendencia de muchos cristianos es modificar la enseñanza cristiana donde esta entra en conflicto con la sociedad actual, y hacer una nueva interpretación de la Escritura, para que la creciente brecha entre la enseñanza bíblica y la vida cristiana de hoy no sea extremadamente dolorosa. ¿Hasta dónde puede llegar esto? ¿No sería más honesto

sencillamente descartar el cristianismo como algo imposible de vivir? Más aún, las presiones de la sociedad contemporánea no solo persuaden a los cristianos para que modifiquen la enseñanza cristiana sino que también erosionan gradualmente su deseo de ser cristianos en cualquier sentido. Las formas más débiles de cristianismo van desvaneciéndose, mientras que los cristianos con un compromiso más débil se van alejando. Para que el cristianismo en la sociedad contemporánea sobreviva de algún modo, va a necesitar provocar en las personas un compromiso más alto con el Señor y con la comunidad cristiana. La cuestión crucial no es si es factible la restauración de una estructura social cristiana. La cuestión es si es factible cualquier expresión de cristianismo sin una restauración de una verdadera estructura social cristiana.

CAPÍTULO VEINTITRÉS

Cuestiones especiales en la construcción de una estructura social cristiana moderna

ESTABLECER UN ENFOQUE cristiano exitoso sobre los roles de hombres y mujeres en el mundo de hoy no es algo sencillo. Los dos capítulos precedentes presentaron un breve esquema de lo que esto podría implicar. De hecho, poner en práctica la teoría, sin embargo, no es algo que se pueda hacer fácilmente. El sistema social contemporáneo presenta dificultades especiales para el desarrollo de una estructura social distintivamente cristiana entre el pueblo de Dios. Los cristianos deben responder a muchas cuestiones sociales candentes en el mundo occidental actual, en el proceso de establecer un orden social cristiano. ¿Cómo debe expresarse la vida familiar? ¿Cuál es el ideal de las relaciones entre hombres y mujeres? ¿Cómo debería estructurarse el liderazgo comunitario?

Es crucial también que los cristianos en la sociedad occidental moderna aprendan a manejar ciertas áreas clave de la estructura social, y a desarrollar una estrategia pastoral eficaz para cada una de ellas. En este capítulo consideraremos cinco de esas áreas, examinando en dónde radican algunas de las cuestiones importantes, y recomendando una estrategia para desarrollar cada área de un modo cristiano sólido. Las áreas incluyen (1) fortalecer la vida familiar; (2) desarrollar un enfoque contemporáneo de liderazgo cristiano; (3) fortalecer la personalidad masculina y femenina; (4) desarrollar buenas relaciones entre hombres y mujeres; y (5) desarrollar un enfoque de roles de hombres y mujeres entre la gente soltera.

El fortalecimiento de la vida familiar[1]

El interés de esta primera sección es algo de enorme importancia para restaurar y fortalecer una estructura social cristiana. Como la familia es la unidad básica de la mayor parte de la estructura social, su fortaleza es un factor decisivo en la fortaleza de todo el pueblo, mientras que su debilidad conduce a la debilidad de la sociedad, así como a la debilidad de los individuos dentro de esa sociedad. Un grupo cristiano que no pueda establecer familias buenas y fuertes no va a sobrevivir por mucho tiempo. No obstante, hoy en día, los cristianos a duras penas logran mantener junta a la familia en un nivel humano. Muchos parecen haber claudicado ya, desde hace algún tiempo, en un esfuerzo verdadero por conseguir que la vida familiar siga siendo cristiana. Gran parte de la debilidad en las Iglesias contemporáneas ha de ser atribuida a la reciente incapacidad de las familias para transmitir su vida cristiana de una generación a la siguiente. De igual manera, muchas de las dificultades sociales y psicológicas que tanta gente experimenta pueden ser atribuidas a problemas en la familia.

Algunos líderes cristianos han reconocido este proceso de debilitamiento, y se han dado cuenta más claramente de que se necesita un esfuerzo concertado para fortalecer la vida familiar como un todo. Quizás la iniciativa más vital en la Iglesia hoy en día para fortalecer la vida familiar se puede encontrar en los diversos programas que centran su estrategia en torno al fortalecimiento de la relación esposo-esposa en la familia nuclear. Este enfoque, que podría ser llamado "el enfoque de familia cristiana nuclear", asume una variedad de formas. Generalmente se anima a las parejas a pasar tiempo juntos, socialmente y en varias otras actividades. Se pone un fuerte énfasis en la amistad esposo-esposa, en especial la clase de amistad esposo-esposa que involucra una fuerte dependencia emocional el uno del otro. A menudo se hace también un fuerte énfasis en el punto de vista de que los cónyuges deberían realizar todo su servicio cristiano juntos. De hecho, se sugiere a veces que las parejas deberían en lo posible hacer todo juntos, excepto en los asuntos estrictamente ocupacionales. Marido y mujer deberían siempre socializar juntos como pareja, y probablemente deberían hacer juntos las tareas de la casa. Junto con estas sugerencias prácticas viene una fuerte enseñanza sobre el matrimonio que tiende a exaltar y a acentuar lo romántico del "matrimonio" (lo que con frecuencia se refiere solamente a la relación esposo-esposa). Esta enseñanza, ocasionalmente, ve la relación hombre-mujer como la más profunda de las relaciones, y los textos bíblicos regularmente son interpretados de una manera que tiende a entender "una sola carne", y toda la enseñanza del Nuevo Testamento sobre el matrimonio como algo que exalta el compañerismo marido-mujer. En ambientes católicos, esta enseñanza a menudo se da en el contexto de considerar el matrimonio como un sacramento, y hay versiones de dicha enseñanza que a menudo desarrollan un paralelismo sacramental con el bautismo y la eucaristía, que espiritualiza el amor erótico (y a veces, específicamente, la relación sexual) como una fuente de gracia.

Uno podría resumir esta forma de fortalecer el matrimonio describiéndola como un enfoque que usa palabras cristianas, y la autoridad de la Iglesia, para fortalecer el diseño de familia nuclear de la sociedad moderna. Y hay una buena razón para concentrarse en fortalecer a la familia nuclear. El diseño de familia nuclear es el enfoque de la sociedad tecnológica moderna, y poca gente está preparada para pensar que existen algunas otras alternativas reales. El "enfoque de familia cristiana nuclear" comienza localizando las líneas estructurales principales de la familia nuclear moderna: encuentra que la relación marido-mujer es el único elemento estable, con suficiente compromiso como para permitir que algo se construya sobre esa base, y reconoce que el apego emocional es el lazo principal en la relación moderna marido-mujer. Una vez localizados estos elementos estructurales, este enfoque los intensifica, con el fin de fortalecerlos lo suficiente para que puedan resistir todas las presiones sociales que tienden a debilitar y disolver a la familia. Frente a la creciente desintegración de la vida familiar, el "enfoque de la familia cristiana nuclear" es en muchos casos mejor que nada. Sin embargo, conlleva ciertos problemas importantes que indican que no es la solución adecuada. La manera en que interpreta la Escritura y la enseñanza cristiana delata un malentendido general sobre lo que dice el Nuevo Testamento, pero esto es solo un síntoma de un problema aún más profundo. El "enfoque de familia cristiana nuclear" simplemente reproduce (y a menudo intensifica) muchos de los problemas y debilidades del sistema familiar en la sociedad contemporánea.

Este abordaje carece de los elementos más importantes que se necesitan para fortalecer la vida de la familia, precisamente los mismos elementos socioestructurales que son debilitados tan drásticamente en el mundo moderno. En lugar de enfatizar estos elementos cruciales, esta visión tiende a enfocarse, como se hizo notar arriba, en la relación esposo-esposa y en su lazo emocional. El énfasis que pone en la pareja conyugal aísla todavía más a la familia nuclear de otros soportes, tan decisivos para mantener una buena estructura social (por ejemplo, las unidades sociales más grandes como la familia extendida, o la comunidad, que trascienden las generaciones). La importancia que se le da al apego emocional entre el esposo y la esposa hace que el peso de la relación descanse sobre el vínculo menos confiable —el vínculo emocional— y descuida los lazos más importantes, basados en el compromiso y la subordinación. Como resultado de esto, la pareja a menudo no logra aprender la clase de compromiso y subordinación personal que los alejaría de un individualismo básico (que permite el compromiso solo cuando los individuos están satisfechos en sus deseos) y los acercaría a un enfoque corporativo de la comunidad y el matrimonio.

El fuerte énfasis en que la pareja matrimonial pase siempre junta tiende a "feminizar"[2] a los hombres, tanto en sus rasgos de personalidad como en su capacidad de asumir un interés por la sociedad en general. Además, el énfasis en la pareja dificulta formar una unidad social en la cual los hijos puedan participar plenamente, sobre todo después de pasar la edad en que son tan dependientes que necesitan recibir un cuidado tan dedicado de sus padres. En síntesis, el "enfoque de familia cristiana nuclear", si bien tiene ciertos beneficios inmediatos a corto plazo, también presenta varias desventajas a largo plazo. Por esta razón, es sumamente cuestionable que sus ventajas superen sus desventajas.

Un abordaje exitoso para fortalecer a la familia debe incluir un fortalecimiento de la estructura social entera de la familia. Este fortalecimiento debe comenzar con las funciones del núcleo familiar. Para que la familia como unidad llegue a ser estable, y lo suficientemente fuerte como para generar un compromiso, deben restaurarse las funciones de la vida familiar. Primero que todo, la familia tiene que ser la unidad dentro de la cual se críen los hijos. La crianza de los hijos exige más de los padres que cuidarlos durante sus años preescolares, y más que meramente supervisarlos para su formación futura (lo que en su mayor parte hacen otros). El padre y la madre deben, efectivamente, establecer una relación con sus hijos, una relación en la cual crían a sus hijos para que lleguen a ser hombres y mujeres adultos cristianos. Además, el hogar debe ser un lugar en el que ocurran muchas otras cosas. Por ejemplo, debe ser un centro de vida y servicio cristiano, de hospitalidad y de cuidado a los necesitados. Estos cambios —restablecer el papel de padre y madre en la crianza de sus hijos, restablecer el hogar como centro de vida y servicio cristiano— son elementos clave en la restauración de una serie de funciones vitales en la familia.

En segundo lugar, para fortalecer las relaciones familiares deben restaurarse los elementos estructurales importantes de la vida familiar tales como la subordinación, el compromiso y la complementariedad de roles de hombres y mujeres. Sin embargo, estos elementos deben ser restaurados de una manera eficaz o no podrán contribuir con la fuerza que se necesita para la vida familiar. El "enfoque de familia cristiana nuclear" tiende a darles al marido y a la esposa papeles idénticos, los pone a hacer muchas cosas juntos, y por eso actúa en contra de varios de estos elementos esenciales. Quienes

promueven dichas estrategias a menudo hablan de la importancia de la complementariedad hombre-mujer, pero en esa relación la "complementariedad" marido-mujer viene a significar una de dos cosas: (1) la interacción de diferentes personalidades y dones del esposo y la esposa (la misma clase de complementariedad que podría existir entre dos hombres o dos mujeres, o que podría existir en una situación funcional), o (2) la interacción de la personalildad masculina y la personalidad femenina, que se lleva a cabo cuando los dos hacen las mismas cosas juntos. Este último enfoque de la complementariedad tiende a fortalecer la dependencia emocional entre el hombre y la mujer en el matrimonio, pero debilita la verdadera interdependencia, porque ninguno de los dos está contando con que el otro asuma la responsabilidad principal por diferentes aspectos de su vida común. Si el hombre no está ahí, la mujer puede hacer todo igual de bien, y viceversa. Por otro lado, la "complementariedad", en el patrón cristiano antiguo (y en la mayoría de las sociedades humanas del pasado, si no en todas), significaba que el esposo y la esposa tenían diferentes esferas de responsabilidad que cumplían por separado, al tiempo que la mujer estaba subordinada al hombre. Este tipo de complementariedad fortalece grandemente la vida familiar.

Por último, para fortalecer la estructura social de la vida familiar debe eliminarse la competencia moderna entre la familia nuclear y la comunidad cristiana general, y el núcleo familiar debe ser situado dentro de un contexto social más amplio que apoye a la familia y sus relaciones y no que se oponga a ellas. El "enfoque de familia cristiana nuclear", al reforzar esa competencia, supone un obstáculo importante ante lo que más se está necesitando si se quiere fortalecer la vida familiar. Cuando se trata de fortalecer la vida de la familia, el sistema social cristiano extendido es tan crucial como la agrupación familiar más pequeña. De acuerdo con estas mismas pautas, los hombres de la comunidad cristiana deben tomar responsabilidad por la vida comunitaria. Sin embargo, deben asumir esa responsabilidad más general de una manera que fortalezca a la familia. Necesitan actuar como los representantes —los cabezas— de sus familias, viendo por la participación de sus familias en la comunidad mayor y representando las necesidades de sus familias ante la comunidad. De cierto modo significativo, necesitan traer a sus hijos con ellos para que sus hijos puedan ser entrenados como hombres cristianos, y no sean separados de sus padres. Los hombres necesitan experimentar su responsabilidad como cabezas de sus familias a fin de poder estar atentos a las necesidades reales de estas. En resumen, el papel de los hombres es el principal vínculo estructural entre la pequeña unidad de la familia y la unidad grande de la comunidad. Restaurar simultáneamente el sentido de responsabilidad de los hombres, tanto hacia la familia como hacia la comunidad, es una pieza clave en el fortalecimiento de la vida familiar a nivel interno y en su relación con una agrupación social mayor.

En el capítulo anterior se esbozaron varios principios para el desarrollo de una estructura social cristiana en la sociedad contemporánea. Sin embargo, para aplicar muchos de estos principios y desarrollar un sistema social completo es necesario el contexto de alguna agrupación cristiana comunitaria mayor, un contexto del que no gozan la mayoría de los cristianos en el mundo moderno. Por el contrario, la mayoría de los cristianos se ven forzados a lidiar con su situación dentro de los límites establecidos por la sociedad tecnológica moderna. Sin embargo, aunque haga falta un grupo comunitario, hay todavía un ambiente en donde los cristianos tienen una oportunidad de hacer algo eficaz. Ese ambiente es la vida familiar. Incluso si se reconoce que la vida de la familia

continuará debilitándose bajo la influencia de la sociedad tecnológica, es ahí donde los cristianos pueden pelear la acción de retaguardia más eficaz hasta que realmente sean capaces de desarrollar un nuevo abordaje social. Además, con frecuencia es en la familia donde sigue dándose la mayor parte del apoyo cristiano, no solo porque los parientes son a menudo de ayuda, sino también porque las parejas más jóvenes en las parroquias y congregaciones cristianas están entre los que están más motivados para brindarse apoyo mutuo.

El fortalecimiento de la vida familiar, entonces, es un paso clave hacia la restauración de la estructura social cristiana. Debe ser buscado con claridad de propósito y de visión: no serán suficientes medidas parciales o remediales para salir del paso. Tampoco será suficiente conseguir ciertas ganancias a corto plazo a costa de pérdidas a largo plazo. Hoy día los cristianos deben valorar y fomentar aquellos elementos de auténtica estructura social que todavía siguen en pie entre ellos, y al mismo tiempo desarrollar en todo lo posible otros elementos importantes que se han perdido. También deben evitar iniciativas como el "enfoque de familia cristiana nuclear", que tienden a ofrecer mejoramientos inmediatos pero cuyo valor de largo alcance es sumamente dudoso. Haciendo esto, los cristianos desarrollarán una vida familiar más fuerte, y a consecuencia de ello, una mayor fortaleza general como pueblo.

Estructuras de liderazgo cristiano[3]

El abordaje pastoral tratado en el capítulo veintidós escoge a los ancianos (cabezas) de la comunidad cristiana de entre los hombres calificados. Este enfoque se basa primordialmente en las directrices de la Escritura y la Tradición, pero es confirmado por el material de investigación científico-social que se presentó en el capítulo diecisiete. En la Iglesia de hoy, sin embargo, los roles de hombres y mujeres en el liderazgo son un tema muy debatido, y muchos cristianos parecen algo más inclinados a preservar el liderazgo del hombre en la familia que a preservar el liderazgo de los hombres en la comunidad. Aun si el marido debiera ser el cabeza de la familia, preguntan, ¿por qué no debería haber mujeres entre los líderes de la comunidad? Para poder entender adecuadamente cómo resolver las cuestiones de roles sexuales en el liderazgo en la comunidad cristiana, hay dos clases de consideraciones que se deben examinar: consideraciones sobre el liderazgo y consideraciones sobre el rol social.

Consideraciones sobre la estructura del liderazgo

Al tratar con esta cuestión, las concepciones que la gente tenga de antemano sobre el liderazgo pueden llevar a que se adopten posturas muy diferentes sobre el lugar de las mujeres en el liderazgo cristiano, aunque haya un acuerdo general en torno a los roles de hombres y mujeres. Hay por lo menos cuatro modelos de liderazgo que los cristianos usan a menudo, y las dinámicas de cada modelo son bastante diferentes:

1. *El enfoque funcional.* En este modelo, el líder o los líderes principales son, más que todo, administradores y desarrolladores de políticas. Son gerentes que necesitan terminar un trabajo. Los requisitos para una posición así son la eficacia

funcional y cualidades de liderazgo personal. Entre más se oriente la situación a lo funcional, más predominan los requisitos de eficacia funcional, y más la base para escoger líderes será simplemente la pericia.

2. *El enfoque funcional basado en los dones.* El líder o los líderes principales son vistos como representantes de ciertos "carismas de liderazgo", es decir, ciertos dones espirituales que se necesitan en el grupo de líderes. El requisito primordial para llegar a ser un líder es la capacidad para ejercer uno o más de estos carismas. Bajo este enfoque, si se considera que el carisma de profecía necesita ser representado en el grupo de líderes, y si la persona que más parece tener ese carisma es una mujer, entonces esta mujer debería estar en el grupo de líderes, precisamente porque su carisma profético parece ser tan fuerte. Desde varios ángulos, el modelo de liderazgo funcional basado en los dones es una versión espiritual del enfoque funcional descrito antes; aquí el requisito de idoneidad es espiritual más que práctico.
3. *El enfoque político-representativo.* El líder o los líderes principales son vistos principalmente en términos de cómo establecen el rumbo o moldean la forma en que se hacen las cosas. Representan a un grupo de interés, un punto de vista, un método o incluso un estilo de hacer las cosas. La presencia de cada líder es importante en el liderazgo, porque juntos es como van a moldear el resultado. El requisito primordial para el liderazgo según este modelo tiene que ver con lo que una persona representa. Un segundo requisito es que él o ella sea capaz de representarlo bien.
4. *El enfoque comunitario (el enfoque basado en los líderes).* El enfoque comunitario es significativamente diferente de los enfoques arriba descritos. El líder o líderes principales son los cabezas de una comunidad. Están en una relación con la gente en la comunidad que implica un compromiso personal entre ellos y la comunidad que dirigen. Cuidan personalmente de los miembros, dirigiéndolos y corrigiéndolos según sea necesario. Los principales requisitos para esta clase de liderazgo son las cualidades (tanto espirituales como naturales) que hacen que los otros en la relación (los que están en la comunidad) respeten al líder de un modo personal. Las capacidades para dirigir grupos y el ejercicio de carismas específicos son requisitos importantes pero secundarios. Además, en una comunidad concreta, lo que una persona representa no es un requisito principal a considerar.

Estos cuatro modelos difieren bastante, pero no necesariamente se oponen entre sí. Más bien, en la situación apropiada, cada uno tiene su utilidad. Si el liderazgo requerido es uno cuya productividad es eficaz para una situación tecnológica orientada al desempeño de tareas, el primer modelo tiene mucho que ofrecer. Si el liderazgo requerido es uno que, sobre todo, implica ministrar por medio de la operación de dones espirituales, el segundo modelo tiene algunas ventajas obvias. Si el liderazgo requerido es uno en que una pluralidad de enfoques y posiciones necesitan ser conciliados, el tercer modelo tiene muchas cosas a recomendar. Pero si lo que se requiere es la clase de liderazgo que genera una comunidad de personas comprometidas mutuamente de por vida, el cuarto modelo es la opción a escoger. El liderazgo comunitario es muy diferente del liderazgo funcional, del liderazgo funcional basado en los dones y del liderazgo político-representativo.

Los primeros cristianos adoptaron el enfoque comunitario, y establecieron ancianos que serían los cabezas de la comunidad cristiana. Los hombres eran escogidos como ancianos por buenas razones, no simplemente porque esto fuera una tradición cultural. En primer lugar, la estructura natural de liderazgo en una agrupación comunitaria pone el gobierno general en manos de ciertos hombres. En esta estructura natural las mujeres también ejercen liderazgo, pero su liderazgo está subordinado al gobierno general de los líderes varones. En segundo lugar, algunas de las diferencias entre hombres y mujeres (que se examinaron en los capítulos dieciséis y diecisiete) indican que los hombres están en una mejor posición de proveer el liderazgo personal general, necesario para una situación comunitaria. Los patrones que emergen en la mayoría de las sociedades (incluida la sociedad occidental moderna) indicarían que tanto hombres como mujeres generalmente prefieren que el liderazgo sea ejercido por hombres calificados en el grupo, especialmente cuando ese liderazgo es ejercido a nivel personal. La evidencia también indica que hay una ventaja evangelística significativa en que haya hombres capaces de liderar, que presidan eficazmente a la comunidad cristiana. Una gran parte de la Iglesia cristiana hoy en día experimenta una seria incapacidad de atraer hombres a Cristo de un modo eficaz, principalmente porque el cristianismo está más identificado con las mujeres que con los hombres. Será más fácil atraer a otros hombres si la comunidad es dirigida por hombres.

Los cristianos de hoy en día raramente están a favor de que solo haya una mujer o solo mujeres fungiendo como la líder o las líderes principales de una comunidad cristiana. Sin embargo, a veces están a favor de un grupo "mixto" de ancianos. En muchos casos se favorece un grupo mixto porque el modelo de liderazgo que se adopta no es el de las primeras comunidades cristianas. Por ejemplo, la gente frecuentemente está a favor de un grupo mixto de ancianos porque conciben la posición de "anciano" principalmente en categorías funcionales (el primer enfoque que vimos arriba). Desde este punto de vista, el anciano es la persona que dirige un comité, o que dirige una de las principales actividades de la comunidad, o que puede enseñar un buen curso. Con dicha concepción de un anciano, a menudo un grupo mixto de "ancianos" podría tener buen sentido. Pero los primeros cristianos concebían a un anciano primordialmente como un hombre que gobernaba al pueblo cristiano. Solo de modo secundario era él también alguien que dirigía actividades especiales. Debido a su papel principal como gobernante del pueblo de Dios, un anciano debe ser capaz de ejercer autoridad sobre un segmento de la comunidad cristiana, que incluye tanto a hombres como a mujeres. Tiene que ser capaz de ganarse el respeto y gobernar sobre los hombres más fuertes en la comunidad. El puesto de anciano en el antiguo modelo cristiano es un puesto para hombres.

Otra razón por la que los cristianos podrían favorecer un grupo mixto de ancianos es que conciben la posición de anciano sobre todo en términos de la operación de ciertos carismas (el segundo enfoque que se describió arriba). Los ancianos son los que tienen los dones espirituales más fuertes en ciertas áreas (profecía, enseñanza, administración, discernimiento, etc.). Según esta concepción de líder, hay cierto sentido real en tener un grupo mixto de ancianos. Por una parte, es verdad que los ancianos necesitan dones espirituales que les permitan servir bien. Es verdad también que muchas mujeres tienen fuertes dones espirituales, algunos de los cuales son dones de liderazgo que Dios les ha dado a ellas para la construcción del cuerpo de Cristo. Sin embargo, según la antigua comprensión cristiana, un anciano no era escogido sobre todo con base en sus dones

espirituales, sino con base en su carácter y su capacidad de gobernar bien a su familia (1 Tm 3: 1-7; Tt 1:5-9). Los dones espirituales de ningún modo carecían de importancia, pero eran secundarios respecto a las cualidades que le permitían a un hombre asumir en la comunidad la clase de responsabilidad general que asumía dentro de su propia familia. Además, los primeros cristianos reconocían claramente los dones espirituales ejercidos por las mujeres en sus comunidades. La cuestión, entonces, no es si dichos dones deben ejercerse a favor de la comunidad, sino cómo deben expresarse en medio de ella. Las mujeres en las comunidades cristianas primitivas ejercían una amplia gama de dones espirituales, incluyendo los dones asociados con el liderazgo, pero no lo hacían como "ancianos".

Frecuentemente, los cristianos también están a favor de un grupo mixto de ancianos porque ven el grupo de ancianos como un foro en donde deben estar representadas todos los puestos (como en el tercer enfoque descrito arriba). La voz de las mujeres tiene que ser escuchada entre los líderes, y la influencia de las mujeres tiene que hacerse sentir. Hay algo que se puede decir a favor de este enfoque. Las mujeres son importantes en el liderazgo de una comunidad cristiana, y si no toman parte activa en él, muchas áreas no se van a manejar bien y muchas consideraciones importantes no serán tomadas en cuenta. La cuestión, sin embargo, no es si su voz debe ser escuchada, sino cómo debe estructurarse el liderazgo general de hombres y mujeres en la comunidad cristiana. En el modelo de la Iglesia antigua participaban algunos de los líderes varones que actuaban como ancianos, y como grupo asumían el gobierno sobre la comunidad cristiana, mientras que algunas de las mujeres líderes servían como diaconisas o viudas, trabajando con los ancianos (o con el obispo) y subordinadas a ellos. Los cristianos modernos a menudo pueden perder de vista la importancia del modelo de la Iglesia antigua. Por un lado, tienden a enfatizar el papel de toma de decisiones de los ancianos y la necesidad de cierta clase de aporte de las mujeres en ese nivel. Sin embargo, en la Iglesia antigua la toma de decisiones era una pequeña parte del papel de los ancianos; su responsabilidad primordial era el gobierno del pueblo, que asumían de manera personal. Cualquiera que fuese la toma de decisiones que hacían, esta se daba normalmente mientras asumían la responsabilidad como gobernantes del pueblo. La dinámica de la sociedad moderna podría indicar la necesidad de hacer una mayor consulta formal o dar mayor oportunidad que en la Iglesia primitiva para que las mujeres (¿las diaconisas?) contribuyan al proceso de toma de decisiones de la comunidad, pero su participación debe estructurarse de una forma que no debilite la capacidad de los ancianos de dirigir al pueblo. En segundo lugar, los cristianos modernos tienden a pasar por alto la importancia del cambio de dinámica que resulta de trasladar el liderazgo de un grupo de hombres a un grupo mixto. Como se hizo notar en el capítulo diecisiete, existe un vínculo natural que se da entre ciertos hombres en una comunidad. Este vínculo permite a los hombres llegar a ser una columna vertebral para la formación de una estructura comunitaria fuerte. Además, algo muy importante es que ellos pueden formar equipo de una manera que produce un liderazgo más fuerte y más determinante en una comunidad cristiana, que si hubiese mujeres entre ellos. Claramente, hay un cambio de dinámica al pasar de un grupo masculino a un grupo mixto, y es importante tomar en cuenta ese cambio de dinámica cuando se esté formando cualquier tipo de equipo de liderazgo.[4] (Por supuesto, en otras situaciones, la dinámica deseada indicará la formación de un grupo mixto).

A veces se argumenta que, dado que hombres y mujeres son complementarios, ambos son necesarios en el grupo de ancianos de una comunidad. Las mujeres pueden cuidar de las personas de una manera en que los hombres no, y viceversa. Por lo tanto —se concluye—, los hombres sencillamente no pueden dirigir solos una comunidad. Esta postura tiene algo de cierto. No se trata, en modo alguno, de que todos los puestos importantes de liderazgo en una comunidad cristiana deban ser ocupadas por hombres. De nuevo, la principal cuestión a resolver es cómo estructurar juntamente el liderazgo masculino y el liderazgo femenino. La complementariedad entre hombres y mujeres es de gran valor, pero no necesita expresarse dentro del mismo puesto o el mismo rol. El modelo de complementariedad que lleva a tener un grupo mixto de ancianos presume que la complementariedad entre hombres y mujeres se expresa mejor si desempeñan las mismas funciones en el mismo puesto (anciano), pero de un modo diferente. Sin embargo, el modelo de complementariedad que puede verse en la Iglesia primitiva es bastante diferente. En el modelo de las primeras Iglesias, la complementariedad en el liderazgo comunitario se expresa en dos puestos de liderazgo diferentes y complementarios: ancianos y diaconisas/viudas. El patrón para hombres y mujeres en la comunidad es similar al del esposo y la esposa en una familia (véase capítulo veintidós, sección subtitulada "Enseñanza bíblica clave sobre los roles de hombres y mujeres", punto 4.). En lugar de ocupar el mismo puesto de maneras diferentes, hombres y mujeres asumen roles complementarios, sirviendo de modos diferentes, interdependientes. Esta expresión de complementariedad permite que la fuerza plena del liderazgo masculino y femenino se despliegue de la manera más eficaz y natural. El liderazgo de hombres y mujeres funciona en conjunto, interdependientemente, sin afectar adversamente el patrón natural de liderazgo general de los hombres en la comunidad.

Algo más debe tomarse en cuenta al considerar la complementariedad entre hombres y mujeres. Las diferencias entre hombres y mujeres no significan que un sexo tiene ciertas capacidades que el otro no tiene del todo. La mayoría de las características femeninas van a ser halladas en los hombres, y viceversa. En el caso de las diferencias de capacidades, se trata más de una cuestión de cuáles capacidades o cualidades predominan. Las diferencias entre hombres y mujeres son más evidentes a nivel de estructura de personalidad que a nivel de diferencias de capacidad o incluso de características de rasgos (aunque estas últimas diferencias no están ausentes). Si las diferencias se dieran a nivel de capacidades, en lugar de nivel de personalidad, no tendría sentido afirmar, por una parte, que las mujeres no deben ocupar el puesto de ancianos, y decir al mismo tiempo que deberían jugar un papel importante en el liderazgo de la comunidad cristiana. Es decir, si las diferencias de capacidades fuesen la principal descalificación para el liderazgo general de las mujeres, esas diferencias probablemente las descalificarían también para cualquier otro liderazgo de importancia. La cuestión del liderazgo de los ancianos, sin embargo, es de diferencias de *personalidad*: ¿en cuál sexo están estructuradas las características de personalidad de tal forma que lo hacen más apto para el gobierno general de las personas en una relación comunitaria? Los hombres son los que están formados de un modo que los hace aptos para gobernar más natural y fácilmente a las personas, y hacerlas avanzar como comunidad.

Hay una consideración adicional que indica que es más deseable que los hombres sean los ancianos de la comunidad cristiana, una consideración que puede enunciarse con más facilidad y que es más importante que la anterior. La estructura de liderazgo de una

comunidad es solo uno de los elementos de la estructura social general de la comunidad. Por lo tanto, la estructura de liderazgo tiene que ser establecida de un modo que apoye a toda la estructura social de la comunidad. Si los hombres deben ser los cabezas de la familia, deben también ser los cabezas de la comunidad. La comunidad debe estructurarse de una manera que apoye el patrón de la familia, y la familia debe estructurarse de una manera que apoye el patrón de la comunidad. Es en la familia donde hombres y mujeres aprenden cómo ser hombres y mujeres. También es en la familia donde aprenden sus roles comunitarios. A la vez, lo que ven en la comunidad refuerza lo que aprenden en la familia. Entonces, si se adoptan principios diferentes a nivel comunitario se debilita a la familia, y viceversa.

Consideraciones sobre los roles sociales

El material precedente ha considerado el puesto de los ancianos en la comunidad principalmente desde el punto de vista del liderazgo y de cómo este debe estructurarse. Hay una serie similar de consideraciones respecto al puesto comunitario de los ancianos que se deriva de la naturaleza de los roles sociales. Los roles sociales, a diferencia de los roles funcionales, no son fáciles de cambiar. Gran parte del valor que tienen en la vida de un individuo y en la vida de un grupo viene de su estabilidad y de la naturaleza comunitariamente entendida de cómo funcionan. Para que los roles de un hombre y una mujer cristianos tengan fortaleza y vitalidad, deben ser aplicados en todas sus relaciones sociales en la comunidad.

A veces algunos sugieren que deben hacerse excepciones al enfoque trazado arriba. Estarán de acuerdo en que, en general, es mejor que los hombres sean los cabezas de la comunidad, pero también dicen que si una mujer tiene dones o capacidades especiales, ella debería ser escogida como anciana. En ocasiones es importante hacer ciertas excepciones cuando las circunstancias lo exigen, pero es un error hacer excepciones a un patrón de roles sociales, basadas en juicios sobre individuos particulares. Los roles sociales no se forman con base en las características de los individuos. Para que los roles sociales de hombres y mujeres sean restablecidos, no pueden ser modificados de esta forma para hombres y mujeres particulares. Hacer esto debilita el rol social y su funcionamiento en una comunidad.

En el origen de parte de la presión contemporánea por tener mujeres en el puesto de ancianos en la comunidad cristiana hay una minusvaloración del papel de la mujer en la comunidad. En el mundo moderno, según va el argumento, las mujeres son tan educadas y técnicamente competentes como los hombres. Ellas necesitan un medio de expresión apropiado para sus capacidades, y una comunidad estaría desperdiciando sus recursos si no usara esas capacidades al máximo. Sin embargo, según el enfoque bíblico, el área de responsabilidad de las mujeres en una comunidad cristiana es tan importante como la de los hombres. Esta requiere un muy alto nivel de capacidad y, especialmente en el mundo moderno, exige un ejercicio creativo y competente de la responsabilidad. Darle a una mujer muy capaz la responsabilidad de un hombre, con base en sus capacidades, delata una falta de aprecio por la importancia del papel de la mujer y el liderazgo de la mujer en la comunidad. Claro está, por lo común también representa una situación en la que hace falta un rol verdadero para la mujer, y en la que todas las funciones importantes son dadas, de hecho, a los hombres. Si se trata de esto, sin embargo, el problema se debe

principalmente a la falta de un sistema bien estructurado de responsabilidades para hombres y mujeres. Las mujeres fueron creadas como son porque la comunidad humana necesita que sean así, y las necesita para que asuman ciertas responsabilidades. La capacidad para el liderazgo es necesaria tanto entre las mujeres como entre los hombres.

Otra fuente de presión para que haya mujeres en el puesto de ancianos hoy en día es la percepción de que una mujer particular puede, a veces, ser más capaz que el hombre al que ella debe subordinarse. Es muy cierto que no todos los hombres pueden ser líderes sobre todas las mujeres. Una mujer capaz, con fuerza personal y capacidad de liderazgo, a menudo es más capaz de ser una líder que muchos de los hombres en una comunidad cristiana. Construir una estructura social basándose en los principios que este libro ha esquematizado no significa que cualquier hombre y cualquier mujer pueden ser situados en puestos complementarios de liderazgo y que todo saldrá bien. Un hombre incompetente no debe ser puesto en lugar de una mujer competente o con autoridad sobre ella. Solo si se escogen como ancianos hombres aptos podrá funcionar bien la estructura social. Si fueron escogidos hombres adecuados como ancianos, ellos podrán ser cabezas para las mujeres que tienen roles de liderazgo femenino.

Una vez más, el enfoque trazado arriba no puede, de ningún modo, aplicarse de manera universal a los ambientes cristianos contemporáneos. El contexto para este análisis de la restauración de las diferencias de roles de hombres y mujeres ha sido el restablecimiento general de un sistema de relaciones personales cristianas en el mundo moderno. La consideración sobre los ancianos, entonces, se sitúa en un contexto de una vida comunitaria de relaciones comprometidas, en la que tener ancianos es un elemento para la restauración de dichas relaciones. Sin embargo, muchas situaciones en que participan cristianos hoy en día no involucran un compromiso o relación de este tipo. A menudo son no estructuradas, y deberían permanecer así, o son situaciones institucionales, y deberían seguir así. El análisis anterior no se aplica directamente en tales casos. En general, se puede decir que este análisis se refiere a elementos que son importantes para la fuerza del pueblo cristiano y que no pueden estar ausentes sin que algo se pierda, pero estos elementos a menudo no pueden ser instituidos bien sin instituir también un nuevo enfoque de las relaciones personales cristianas, un enfoque que difiera considerablemente del que normalmente prevalece en la sociedad tecnológica.

La personalidad masculina y femenina [5]

Es de importancia vital restaurar una estructura social cristiana que sea fiel a la Escritura, y que llegue a proveer ciertos elementos para las personas que el mundo moderno no puede proveer. Hay dos elementos clave en esta restauración, a saber, el fortalecimiento de la estructura de la familia cristiana y el restablecimiento de un patrón de liderazgo para la comunidad cristiana. La estructura social de un pueblo, además, está relacionada muy de cerca con la personalidad y el carácter de sus miembros: la estructura social forma personalidad y carácter, y una clase particular de personalidad y carácter hace posible una estructura social. Parte del programa de restauración de una estructura social cristiana, entonces, debe ser la restauración de la personalidad y el carácter masculino cristiano y la personalidad y el carácter femenino cristiano.

La formación del carácter es central en el cuidado pastoral lo mismo que en la formación de un pueblo cristiano. Desde el comienzo, el Señor quiso un pueblo formado a su imagen y semejanza; un pueblo que se pareciera a él. Cada vez que comenzaba una nueva etapa en su obra de restauración del género humano, él llamaba a su pueblo a ser santo como él es santo (Lv 19:2; Mt 5:48; 1 Pe 1:13-17; Hb 12:10). Bajo la nueva alianza se habla de la obra continua de redención en la vida de la gente en términos de "restaurar la imagen de Dios", y esa restauración se entiende primordialmente como la formación de ciertos rasgos cristianos tales como el amor, la fidelidad, la humildad y el dominio propio (véase, por ejemplo, Ef 4:1-3; Col 3:12-17). Los cristianos, entonces, han de ser formados en la imagen de Dios.

Hay quienes ponen objeción a la idea de la formación del carácter basándose en que a las personas hay que animarlas a afirmar su individualidad. Las personas —se dice— deberían ser lo que quieran ser: si un hombre resulta ser más femenino que una mujer, está bien. Sin embargo, la alternativa no es realmente entre "formación" y "no formación". Más bien, es entre dos clases diferentes de formación. Los cristianos que no reciben una formación activa del carácter no están simplemente expresando su individualidad. Al contrario, están siendo formados (sobre todo de manera inconsciente), por las influencias sociales dominantes que los rodean, en lugar de estar siendo formados adecuadamente por alguien con sabiduría cristiana. El hombre "feminizado" no está expresando la individualidad con la que fue creado.[6] Está manifestando, más bien, el hecho de que fue criado en un ambiente que lo feminizó.

Hombres y mujeres son diferentes desde el momento de la concepción. Sus diferencias juegan un papel importante en moldear todo lo que hacen. Este hecho puede llevar a la gente a suponer que los hombres resultarán varoniles automáticamente, y que las mujeres automáticamente resultarán femeninas. Por razones que se examinaron antes (véase el capítulo diecisiete), esta expectativa no demuestra ser correcta. Las diferencias entre los sexos solo son un factor en la personalidad humana: la socialización, la experiencia personal y muchos otros factores son también importantes para moldear el resultado final. Los hombres no siempre terminarán siendo varoniles y las mujeres no siempre terminarán siendo femeninas. De hecho, a medida que hombres y mujeres crecen en nuestra sociedad, la identidad sexual es a menudo un problema importante para ellos.

La restauración de la humanidad conforme al plan de Dios implica restaurar el carácter y la personalidad masculina y el carácter y la personalidad femenina. Las diferencias entre estos dos tipos de personalidad emergen del propósito de Dios al crear al género humano, y de las naturalezas con que dotó a hombres y mujeres. La Escritura da alguna indicación de cómo deben ser formados el carácter masculino y el femenino, cuando insta a las mujeres a tener un espíritu suave y apacible y cuando exhorta a los hombres a tener valentía e iniciativa. La psicología también puede ofrecer sabiduría en esta área, como por ejemplo, cuando muestra que la agresividad es más natural para los hombres y el proveer cuidado afectivo es más natural para las mujeres. El carácter de una persona debe ser formado, además, por el rol que él o ella debe cumplir. Por ejemplo, si los hombres deben asumir los roles de gobernante, proveedor y protector, deben ser formados de tal manera que puedan cumplir esos roles naturalmente. Por lo demás, si ellos son formados para captar el valor de sus roles y confiar en que pueden cumplirlos, naturalmente querrán hacerlo.

Los seres humanos deben ser formados de una manera que maximice las fortalezas de su sexo, minimice las debilidades y los equipe para vivir eficaz y constructivamente un rol social. En esto, ninguno de los dos sexos tiene ventaja o desventaja. Es fácil, sin embargo, caer en idealizar o denigrar al sexo opuesto. Con todo, ambos sexos tienen sus propias fortalezas y debilidades. Ambos sexos nacen en pecado y necesitan formación en carácter cristiano para alcanzar el propósito de Dios para ellos.

Algunas de las tendencias pecaminosas de hombres y mujeres pueden ser relativamente diferentes. Por ejemplo, es posible que cuando tratan de obtener poder, las mujeres tiendan a ser más manipuladoras y a usar más la palabra para controlar las situaciones, hablando mucho y esparciendo rumores. En contraste con esto, los hombres pueden tender a ser más brutales y a aferrarse más directamente a los puestos de poder. Sin embargo, ambos sexos están buscando la misma cosa: ser capaces de lograr lo que quieren, a su manera. Para dar otro ejemplo, ambos sexos se dejan dominar por sus tendencias emocionales, pero de maneras diferentes. Es posible que las mujeres tiendan a ser más propensas a cambios de ánimo, depresivas, ansiosas y fácilmente alterables. Los hombres pueden tender a ser más impersonales, inexpresivos, alcohólicos y suicidas. Claro está, es posible para hombres y mujeres entrar en el área de mayor capacidad para el pecado propia del otro, pero aun así, cada sexo tiene sus limitantes más características. De igual manera, ambos sexos tiene una disposición para el bien o para el mal que, en sí misma, no es ni ideal ni problemática.

El carácter cristiano se forma corrigiendo, lo mismo que fortaleciendo, las líneas naturales de la personalidad (ya sean las de la personalidad individual o las tendencias de género). El ideal cristiano básico que provee la orientación para este proceso de corregir y fortalecer, es el carácter de Cristo. Todos los cristianos deben ser amorosos, humildes, valientes, con dominio propio. De hecho, el grueso de las exhortaciones e instrucciones del Nuevo Testamento para la formación del carácter cristiano es el mismo para los hombres y para las mujeres. Pero hay, además, ideales para el hombre cristiano y para la mujer cristiana que difieren en cierta medida, porque hombres y mujeres tienen roles diferentes, y porque algunas de sus características sexuales los equipan mejor para ciertas cosas que para otras. Igual que con otras clases de diferencias de carácter, el fortalecimiento de la masculinidad cristiana y la feminidad cristiana proveerá mayor fortaleza a todo el pueblo cristiano. El carácter cristiano, entonces, se forma primordialmente conforme a la naturaleza de Dios, pero puede variar en formas secundarias según las cualidades internas de los dones y la personalidad, y según las necesidades externas del servicio.

La personalidad masculina

Parte de la retórica del movimiento feminista contemporáneo llevaría a la gente a creer que los hombres lo tienen más fácil en el mundo, y que son las mujeres las que sufren más. Este punto de vista se basa en ciertos elementos de verdad. Actualmente, las mujeres experimentan un conflicto de roles más agudo que los hombres, y como han estado tradicionalmente en una posición dependiente, han tenido menos poder que los hombres para proveer a sus necesidades en una sociedad individualista en la que cada cual debe velar por sí mismo. No obstante, hay evidencia sólida que indica que el rol masculino se logra con más dificultad que el rol femenino, y que los hombres

efectivamente sufren más por una incapacidad de lograr una identidad sexual exitosa. Por ejemplo, más hombres que mujeres son inadaptados sociales, suicidas y criminales. Un grupo de científicos sociales ha señalado que los hombres experimentan un impulso por alcanzar un estatus de éxito en ser hombres que las mujeres no parecen experimentar en ser mujeres. Además, los hombres fracasan más a menudo a sus propios ojos.[7]

La falta de masculinidad cristiana es un problema, en particular para dos tipos de hombres: el hombre socialmente disruptivo y el hombre "feminizado".[8] El hombre socialmente disruptivo es propenso a convertirse en delincuente cuando es joven, o en criminal, cuando es mayor. Cuando de hecho no viola la ley, por lo menos de forma habitual es socialmente irresponsable. A menudo es inestable respecto al empleo y a sus compromisos familiares, y si no es violento, como mínimo es un problema para la sociedad. Es relativamente fácil para un cristiano detectar y entender al hombre disruptivo como alguien a quien le hace falta carácter cristiano. Los cristianos, con menos frecuencia, se percatan de que un factor importante que contribuye a esta condición es a menudo un problema no resuelto con el hecho de ser un hombre.

Los cristianos no identifican fácilmente al hombre "feminizado" como alguien para quien la masculinidad cristiana sea un problema particular. Esto es revelador en sí mismo. Los cristianos contemporáneos a menudo carecen de un ideal de carácter masculino, y no valoran algunos de los rasgos de carácter que deberían ser prominentes en un hombre: valentía, combatividad[**] (tenacidad) y aprestamiento para liderar en situaciones de relaciones personales cuando se es la persona apropiada para hacerlo. La imagen contemporánea de carácter cristiano es, demasiado a menudo, femenina, y más aún, es una noción victoriana de lo femenino. El hecho es que, en cierta medida, muchos hombres en nuestra sociedad han sido "feminizados", y esto es así para un número creciente de ellos.

La expresión "feminización", según la utilizan muchos científicos sociales, no debe confundirse con palabras como "feminidad", "afeminamiento" u "homosexualidad".[9] La "feminidad" es una cualidad femenina natural. Una mujer es "femenina" cuando tiene una personalidad apropiada como mujer, cuando su fuerza, asertividad e intereses los expresa de una manera distintivamente femenina. El "afeminamiento" describe la condición de un hombre que actúa como una mujer, cuya estructura psicológica se asemeja a la de una mujer.[10] [11] El afeminamiento usualmente delata una dificultad subyacente en el ajuste psicosocial. La "homosexualidad" se refiere a personas que se relacionan sexualmente con otras personas del mismo sexo. A la homosexualidad se la asocia a menudo con el afeminamiento, pero las dos condiciones no necesariamente van la una con la otra.[12] Muchos homosexuales son masculinos en personalidad (a menudo

[**] El autor ve la combatividad como un rasgo de carácter producto de una buena formación del varón, en la que se aprovecha y orienta su agresividad natural para que pueda enfrentar obstáculos con tenacidad, para alcanzar metas y liderar o proteger a otros cuando es necesario. En la especie humana y en los antropoides, la agresividad se orienta en general a la supervivencia; en la vida humana en particular, la combatividad masculina es el uso constructivo de esa agresividad. La mujer, por supuesto, puede ser combativa, pero de una manera propiamente femenina. [Nota del traductor.]

marcadamente), y muchos hombres afeminados tienen deseos sexuales predominantemente hacia las mujeres.

Ser "feminizado", entonces, no es lo mismo que ser afeminado o ser femenino. Un hombre feminizado es un hombre que ha aprendido a comportarse o reaccionar de formas que son más apropiadas en las mujeres. El hombre feminizado puede ser normal como hombre, sin tendencias a rechazar su masculinidad ni tendencias a la homosexualidad, y sin embargo puede haber sido tan influenciado por mujeres, o haberse identificado tanto con un mundo dominado por las mujeres, que muchos de sus intereses y rasgos son más femeninos que masculinos. En comparación con hombres que no han sido feminizados, él pondrá más énfasis y atención a cómo se siente él mismo y cómo se sienten otras personas. Será mucho más gentil y manejará las situaciones en una forma "suave". Será más susceptible a la aprobación del grupo, especialmente la aprobación expresada emocionalmente (es decir, cómo se sienten otros con él y con lo que está haciendo, cómo reaccionan los demás ante él). A veces tenderá a relacionarse prefiriendo a las mujeres y a otros hombres feminizados o afeminados, y en ocasiones se le hará difícil pasar tiempo con un grupo de solo hombres. Tenderá a temer las emociones de las mujeres, y en su familia y en el trabajo puede ser controlado fácilmente por la posibilidad de que las mujeres (su madre, esposa o compañera de trabajo) tengan una reacción emocional. Tenderá a idealizar a las mujeres y, si es religioso, tenderá a ver en ellas el ideal de ser cristiano o la definición de lo que significa ser espiritual. Identificará la virtud cristiana con características femeninas.

A medida que la sociedad tecnológica se desarrolla, los hombres tienden a pasar cada vez más tiempo en situaciones dominadas por mujeres. Los hombres, además, tienden a tener relaciones más exitosas con mujeres que con otros hombres. El ambiente del hogar tiende cada vez más a ser dominado por la madre. En algunos países, los varones en edades de apenas entre diez a catorce años comienzan a "andar" con una chica: a relacionarse juntos eróticamente, pero también a que su principal compañía sea una jovencita. Este patrón de compañerismo predominantemente femenil para los varones continúa, porque pasan su principal tiempo social con su esposa y poco con otros hombres. La novedad histórica de este arreglo social la pone de relieve dramáticamente Marion J. Levy, Jr., un sociólogo que ha estudiado extensamente el proceso de modernización:

> Nuestras personas jóvenes son las primeras de quienes se puede decir lo siguiente: si son hombres, ellos, sus padres, sus hermanos e hijos, y todos los varones que conocen, tienen una altísima probabilidad de haber sido criados, desde el nacimiento hasta la madurez, bajo el dominio y la supervisión de mujeres. No menos importante es el hecho de que sus madres y sus hermanas, sus novias y sus esposas, y todas las mujeres con quienes entran en contacto, se han relacionado solo con hombres criados de igual modo. La mayoría de nosotros no hemos siquiera notado este cambio ni nos damos cuenta de lo radical que es. Ciertamente, no disponemos de ningún cuerpo teórico, sistemático, sobre lo que puede o podría significar un cambio tan fundamental. Para plantear el asunto de la manera más dramática posible, ni siquiera sabemos si durante cierto período largo de tiempo será posible educar de ese modo a seres humanos viables. Después de todo, esto nunca le ha ocurrido a ningún segmento importante de ninguna población, ni siquiera de una sola generación en la

> historia del mundo hasta los últimos cincuenta años. Esto no le ha ocurrido, por dos generaciones, a ningún segmento importante de población alguna más allá de un máximo de veinte años. No ha caracterizado todavía a ninguna porción importante de ninguna población por tres generaciones; pero la mayoría de los que están viviendo hoy en día, ¡sí vivirán para ver lo que resultará de todo esto! …
>
> Esta revolución sexual ha llegado a pasos silenciosos. Hasta ahora no hay altos niveles de violencia directamente asociados con esta revolución, aunque ciertamente no podemos asegurar que estos cambios no tengan nada que ver con los crecientes grados de violencia que parecen caracterizar tanto a los individuos altamente modernizados como también a los que llegan de últimos a la modernización. Si el cambio que estoy señalando ha tenido lugar, aunque sea un poco en la escala en que lo afirmo, nada es menos probable que el que no tenga ninguna consecuencia o que haga muy poca diferencia.[13]

Algunos hombres responden a esta situación haciéndose socialmente disruptivos (usualmente antes de la adultez), afirmando su masculinidad de alguna forma descontrolada o irresponsable. Otros aceptan un mundo social dominado por la mujer y se feminizan en mayor o menor grado. Entre cristianos contemporáneos este último proceso se ve acelerado por una especie de enseñanza que anima a los varones a ser más feminizados, enseñándoles que las emociones y las relaciones emocionales son las cosas más importantes en la vida desde el punto de vista cristiano (un tipo de enseñanza que es igual de mala para las mujeres que para los hombres).

La popular caricatura masculina del hombre impersonal, inexpresivo y emocionalmente distante, fuerte, individualista y autosuficiente, no es el ideal del hombre cristiano. Ni deben los hombres ser conscientemente varoniles todo el tiempo, siempre tratando de probar el punto de que son hombres. Un hombre que confía en sí mismo debe poder hacer algo que es "de mujeres" inmediatamente, si juzga que es lo correcto. Pero al mismo tiempo es de gran importancia —tanto social como cristiana— el que haya hombres de carácter masculino. La masculinidad equipa a los hombres para asumir responsabilidad social por los grupos, para trabajar en conjunto con otros hombres, para ejercer autoridad y disciplina sobre las personas, para hacer avanzar a una agrupación social y que llegue a ser lo que debe ser, y para proteger de cualquier daño al grupo y a los que lo conforman. Si los hombres en un grupo son feminizados, el grupo como un todo se debilita, y se dificulta una expresión saludable de los roles de hombres y mujeres.

El proceso de feminización afecta a diferentes hombres en formas diferentes. Algunos hombres feminizados adoptan características que, desde el punto de vista cristiano, son malas tanto para las mujeres como para los varones, pero que con mayor frecuencia caracterizan a grupos femeninos o grupos dominados por mujeres. Puesto que son feminizados, ciertos hombres, por ejemplo, se tornan sentimentales o muy sujetos a la aprobación social.

La formación del carácter cristiano procurará corregir estas características en las mujeres lo mismo que en los hombres, pero estas características se dan en las mujeres más a menudo que en los hombres.

Ciertos otros hombres feminizados no necesariamente manifiestan esos defectos. En su lugar, manifestarán una estructuración de su carácter que es más apropiada para mujeres cristianas que para hombres cristianos. Por ejemplo, un hombre feminizado

puede que tenga un carácter en el que los rasgos de gentileza y quietud son más fuertes que los de combatividad y valentía. Los hombres cristianos y las mujeres cristianas por igual deben ser tanto gentiles como combativos (tenaces). Sin embargo, en la Escritura, la quietud y la gentileza se enfatizan particularmente para la formación de las mujeres, y el empeño y la valentía son especialmente subrayados para los hombres. Los hombres deben responder más combativamente que las mujeres en situaciones sociales y son, en general, más combativos que gentiles. Lo opuesto se aplica a las mujeres. Esto no significa que las mujeres nunca deberían ser combativas y que los hombres nunca deberían ser gentiles, pero debe haber cierta diferencia general en cómo los dos sexos expresan estos rasgos. La feminización, entonces, no solo puede dar defectos femeninos a los hombres; también puede dar a sus virtudes una estructura femenina.

Responsabilidad social y combatividad. Hay dos áreas cruciales en la formación del carácter de los hombres con las que se debe lidiar exitosamente a fin de que sean formados eficazmente en carácter masculino cristiano. Estas áreas son de gran importancia tanto para criar a los varones pequeños y a los jóvenes como hombres cristianos, como para formar a nuevos cristianos —jóvenes y mayores por igual— en la madurez cristiana. La primera y principal área es la de entrenar a los hombres a asumir responsabilidad social. Los hombres tienen una tendencia natural a evitar la responsabilidad social y a escoger más bien una de dos opciones. Tenderán, o a seguir en dirección del egoísmo y la búsqueda del placer, o, si son feminizados (o si al menos se intimidan ante las mujeres en situaciones sociales), tenderán a retraerse y a asumir responsabilidad solo en aquellas áreas en las cuales calculan que serán capaces de desempeñarse bien. Esto no significa que no haya factores naturales en los hombres que los lleven a asumir responsabilidad social. De hecho esos factores existen, pero no operan muy fácilmente en situaciones sociales no estructuradas. Los hombres asumen responsabilidad social de modo más natural y eficaz cuando (1) tienen claro que la responsabilidad primaria por el bienestar de otros descansa en ellos y que otros están confiando en ellos, y (2) cuando han sido entrenados desde una edad temprana por los hombres presentes en su vida para reconocer y asumir esa responsabilidad con fidelidad.

La segunda área crucial para desarrollar el carácter masculino es la combatividad. Los hombres son, y deberían ser, naturalmente combativos.[14] Serán combativos, a menos que temprano en la vida sean enseñados a tener miedo de lastimarse. En lugar de ser un factor disruptivo o dañino, esta combatividad masculina puede ser una de las mayores contribuciones sociales que los hombres pueden hacer. Pero necesitan ser entrenados en cuándo ser combativos y cuándo no. Tienen que aprender a controlar su agresividad según los ideales cristianos, aprender valentía y cómo dar a su agresividad un uso contructivo[††]. Quienes pueden proveer más eficazmente este entrenamiento son aquellos hombres mayores que los muchachos pueden respetar.

El factor clave para formar el carácter varonil es la estructura social adecuada. El componente principal de esta estructura es un contexto dentro del cual los hombres pueden formar relaciones fuertes con otros hombres a nivel individual y con un grupo de

[††] En ausencia de esta formación en responsabilidad social y dominio propio, muchos hombres tienden a querer ser controladores e imponer sus deseos en forma egoísta. En no pocos hombres esto desemboca en agresión y violencia, como se verá que ocurre en el machismo. [Nota del traductor.]

hombres. Los hombres logran una identidad masculina sana sobre todo cuando se están relacionando adecuadamente como hombres con otros hombres. La más importante de esas relaciones es normalmente la de padre e hijo. Un muchacho debería identificarse instintivamente con su padre y modelarse según él. Si la relación padre-hijo es buena —si el padre no es indiferente ni distante con su hijo, y no es brutal ni cruel en su trato hacia él— el hijo recibirá buena parte de su confianza personal y de su identidad como hombre, de su relación con su padre. El padre de un muchacho debe estar presto para integrarlo en agrupaciones de hombres a fin de que, bajo su tutela, el joven pueda entrar en contacto con la sociedad de los varones adultos. Por supuesto, el papel del padre puede ser, y a menudo es, complementado o reemplazado por otros hombres adultos; un hermano mayor o un tío, quizás. Un muchacho debería, además, poder experimentar un sentido de corresponsabilidad y camaradería como parte de un grupo de hombres con quienes se puede identificar. Es necesario agregar aquí que la noción común del varón como aquel individuo independiente y autosuficiente es un mito de la sociedad individualista estadounidense. La evidencia psicológica y antropológica apunta, más bien, a la perspectiva de que los hombres funcionan más naturalmente en grupos, y que, incluso, son menos individualistas que las mujeres en sus relaciones personales (aunque los hombres se preocupan más de sus propios logros personales).[15] Si las relaciones de un muchacho con su padre y con una agrupación social son buenas y están funcionando apropiadamente, esas relaciones serán de gran ayuda para desarrollar su sentido de responsabilidad social como hombre, y para aprender cómo canalizar su agresividad natural de una manera constructiva. (El mismo principio se aplica al entrenar a hombres que son nuevos cristianos, sin importar su edad, en la masculinidad cristiana). La restauración de la relación cristiana padre-hijo, y de la hermandad cristiana entre los hombres en una comunidad, es una de las tareas más importantes para el restablecimiento de la vida comunitaria cristiana.

Para que puedan desarrollar carácter masculino, a los hombres también hay que darles posiciones de responsabilidad social y una serie de tareas sociales que sean reconocidas como varoniles. Por supuesto, este enunciado se aplica de forma correspondiente a las mujeres. Cuando una persona puede observar a un modelo claro operando en un rol que él o ella en algún momento va a estar ejerciendo, la identificación con ese rol y el cambio personal son mucho más fáciles. En cierto modo, sin embargo, el modelo apropiado de rol es más importante para los hombres que para las mujeres. Los hombres en la sociedad moderna tienden a ser socialmente irresponsables, dejando a las mujeres la responsabilidad de cuidar de las personas. Solo cuando los niños y los jóvenes varones ven a hombres mayores ejerciendo responsabilidad por agrupaciones de personas, es que van a desarrollar un sentido de responsabilidad social. Además, el liderazgo masculino en la familia y en la comunidad tiende a contrarrestar la tendencia masculina a "dejarle todo a las mujeres", porque le permite al hombre identificar su cuidado por su familia y comunidad con el logro personal, generándole así un compromiso con su responsabilidad que de otro modo no tendría. Lo que es más, la evidencia parece indicar que los hombres tienen más dificultad que las mujeres para identificarse con su papel social. Ciertos científicos sociales han enfatizado la importancia de que en una sociedad haya tareas masculinas socialmente reconocidas, para que pueda darse un desarrollo apropiado en los hombres.[16]

Por último, para que los hombres puedan desarrollar su carácter masculino, deben ser liberados del patrón social dominante de pasar la mayor parte de su tiempo con mujeres. Este comentario, ciertamente, se aplica sobre todo a la sociedad occidental reciente. En la mayoría de las sociedades, inclusive en las culturas sexualmente permisivas, hombres y mujeres tienen poca tendencia a pasar la mayor parte de su tiempo juntos en pares. Sin embargo, el patrón de hombres que se relacionan principalmente con mujeres va desarrollándose en sectores cada vez más grandes de la sociedad occidental contemporánea. Este patrón parece tener el efecto de feminizar al hombre en lugar de masculinizar a la mujer. Con estas observaciones no se quiere decir que hombres y mujeres no debieran tener nada que ver unos con otros. El punto es, más bien, que cuando el soporte social primario para un hombre (o una mujer) es un individuo del sexo opuesto, el efecto es dañino, tanto en el carácter de los individuos involucrados como en el tipo de relación que se promueve en el grupo social.

El machismo. Algunas culturas y ambientes son notorios por un problema especial entre los hombres conocido en América Latina como "machismo". El "machista" es un tipo de hombre socialmente disruptivo, irresponsable con sus compromisos familiares (y a menudo con sus compromisos de trabajo), y excesivamente asertivo acerca de sus fortalezas masculinas, especialmente en el área sexual. El machismo frecuentemente va acompañado de mucha violencia, alcoholismo u otras adicciones y conducta criminal. El concepto de "machismo" fue acuñado en América Latina debido a lo agudo del problema en muchos sectores de la sociedad latinoamericana. Sin embargo, el problema también es agudo tanto en otras sociedades como en subgrupos de otras sociedades. La cultura del gueto afroamericano en los Estados Unidos, por ejemplo, genera un machismo similar.

El hombre "machista" es una figura conocida, pero el machismo es solo una expresión de una problemática social más amplia. A menudo no hay conciencia de que en muchos ambientes de la sociedad donde el machismo es característico también hay un gran número de hombres afeminados, hombres homosexuales y hombres feminizados. De hecho, son pocos los hombres en esos ambientes que no muestren fuertes tendencias en una u otra dirección. Otra observación importante sobre las sociedades en donde es común el machismo es que las familias en esas sociedades generalmente están dominadas por la madre. Con frecuencia el padre sencillamente está ausente de la escena.

El machismo, en síntesis, se desarrolla en sectores sociales caracterizados por la desorganización social. En dicha situación, los varones a menudo manifiestan los peores efectos del desorden de la cultura. Se hallan ante muy pocos modelos sólidos de hombría responsable, y a menudo crecen bajo el dominio de las mujeres. Como resultado de esto, usualmente se rebelan contra las mujeres y se convierten en hombres irresponsables, machistas, o aceptan el dominio de las mujeres, se identifican con ellas y son formados por ellas en cierto modo. Este patrón es causado por la destrucción de la responsabilidad masculina en la familia y por la negativa de los hombres mayores a asumir responsabilidad por los más jóvenes.

Los cristianos en estas situaciones en la sociedad tienden a trabajar sobre todo con las mujeres, porque las encuentran más cooperadoras y confiables. Su esperanza es que, al fortalecer a las mujeres, estarán fortaleciendo —y cristianizando— al grupo social, y en consecuencia, superando el problema gradualmente. Pero de hecho sus esfuerzos tienen poco efecto sobre el problema, porque están dependiendo de que las mujeres

formen a los hombres en una situación en que el origen de la dificultad es la negativa de los hombres a formar a otros hombres. A menos que los hombres sean alcanzados y formados eficazmente en responsabilidad social por otros hombres, el problema no puede ser superado.

La personalidad femenina

Las mujeres cristianas en la sociedad contemporánea también enfrentan dificultades para crecer en una personalidad femenina formada según el carácter cristiano. En años recientes las presiones sobre la personalidad femenina han llegado a ser mucho más fuertes, debido al hecho de que parte de la ideología mantenida en algunos sectores del movimiento feminista aboga por un cambio en la personalidad de las mujeres: un cambio que debería permitirles competir en un mayor plano de igualdad con los hombres. Si bien este aspecto del movimiento feminista no parece haberse acercado a algo así como una aceptación universal, al menos ha hecho que la cuestión de la personalidad de las mujeres suponga una mayor presión.

Hay tres tipos principales de mujeres para las que la feminidad cristiana es un problema particular. La primera es la mujer caracterizada por una gran inseguridad y dependencia. Igual que el hombre feminizado, este tipo de mujer a menudo ha sido pasada por alto por los cristianos, porque sus tendencias hacia la sumisión, el autoabajamiento y un gran deseo de complacer a los demás son equiparadas por muchos con la caridad, la humildad y un espíritu dulce y apacible. Sin embargo, sus dificultades son detectadas más inmediatamente que las del hombre feminizado, porque normalmente ella experimenta bastante infelicidad e insatisfacción personal y tiene una fuerte tendencia a buscar ayuda.[17] No obstante, pocos cristianos verán sus dificultades personales como problemas en su carácter cristiano, incluso cuando estas sean detectadas. Con todo, su ansiedad, falta de fe y alegría, y su falta de confianza y fortaleza personal, aunque pueden no ser "su culpa", no corresponden con los rasgos del carácter cristiano.

El segundo tipo de mujer para el que la feminidad es un problema particular es la mujer "masculinizada".[18] Las mujeres masculinizadas son mujeres que han aprendido a comportarse y reaccionar en maneras más apropiadas para los hombres. Aunque el desarrollo psicológico básico ha sido normal en su identificación como mujeres, en el transcurso de su vida han aprendido o han sido formadas de maneras masculinas. Tienden a ser más inexpresivas y más distantes personalmente. A menudo lucen duras y son agresivas de un modo que parece impositivo. Con frecuencia se visten con un estilo más masculino, aun cuando no usen ropas masculinas. Sus intereses son frecuentemente más parecidos a los de los hombres.

A veces, las mujeres se masculinizan por una falta de confianza en que serán aceptadas como mujeres. A veces, sin embargo, y quizás principalmente, parecen masculinizarse por un sentimiento de que los papeles y las actividades masculinos son más importantes y proveen mayor seguridad que los papeles y las actividades femeninos. Este sentimiento a menudo puede desarrollarse a una edad temprana. Por último, las mujeres en ocasiones parecen masculinizarse por la experiencia de competir con hombres en situaciones que son predominantemente masculinas en su composición y en sus estándares. La "mujer profesional" tiene una reputación (no siempre justificada) de ser masculinizada. Al igual que los niños varones parecen feminizarse en situaciones sociales

en las que sus contactos son predominantemente con mujeres, las niñas parecen masculinizarse en situaciones orientadas al desempeño de tareas y dominadas por hombres.

El tercer tipo de mujer para quien la feminidad es un problema particular es una que ha sido "concientizada" por el movimiento feminista. Según la teoría feminista, esta mujer es una nueva personalidad, socializada para estar en plano de igualdad con los hombres. Los observadores externos, sin embargo, a menudo se inclinan más a ver la "nueva" personalidad como una personalidad con una cantidad más que ordinaria de enojo interno (frustración, resentimiento, amargura), y a menudo una asertividad que no es apropiada ni para un hombre cristiano ni para una mujer cristiana. A menudo, las mujeres con estas características exhiben, además, una competitividad, especialmente con hombres, que indica que su nueva autoconfianza se basa más en logros particulares, en tareas que han sido consideradas tradicionalmente como masculinas, que en una paz y confianza interior por ser mujer. Cualquiera que sea la dinámica interna de la nueva personalidad feminista, muchas feministas tienen un carácter que no está formado conforme al carácter cristiano básico de hombres y mujeres, y mucho menos conforme a los aspectos específicos de un carácter femenino cristiano. Más aún, las feministas cristianas a menudo evidencian el hecho de que la principal influencia formativa en sus caracteres ha sido un grupo de mujeres no cristianas, que no tienen ninguna pretensión de ser formadas en el carácter cristiano.

Decir que hay deficiencias en lo que el feminismo produce en muchas mujeres no implica que todo lo que las feministas dicen esté equivocado. Por ejemplo, su énfasis en la asertividad femenina tiene cierta base: las mujeres ha menudo han sido enseñadas a ser no asertivas, de una manera que hace que sean ineficaces en algunas de sus responsabilidades. Sin embargo, la asertividad que las feministas enseñan se basa a menudo en la premisa de mujeres que procuran hacer las cosas a su manera (una característica que nunca ha estado ausente en las mujeres, o en los hombres, antes). Es a menudo una asertividad caracterizada por la ira y la hostilidad. No obstante, las mujeres cristianas harían bien en aprender a ser más asertivas, no indiscriminadamente sino selectivamente, especialmente en situaciones en las que sus responsabilidades así lo exigen. Otro énfasis feminista potencialmente valioso es el que llama a las mujeres a controlar sus emociones y a ser más firmes en la manera en que responden a las situaciones. Esto puede ser una expresión de dominio propio cristiano, aunque no tiene que hacerse de una manera que elimine la calidez asociada tradicionalmente con las mujeres cristianas, o que produzca dureza en las mujeres.

Igual que con el carácter masculino, hay varias áreas cruciales con las que se debe lidiar adecuadamente para que las mujeres sean formadas eficazmente en el carácter femenino cristiano. En nuestra sociedad, una de las más importantes entre estas áreas es la de las mujeres que aprenden el valor de ser mujeres. Las mujeres, frecuentemente, se sienten de segunda categoría, porque los logros valorados en nuestra sociedad son los masculinos, y porque las mujeres son normalmente situadas en contextos donde no hay diferencia en la forma en que hombres y mujeres son evaluados.[19] La situación contemporánea es inusual, a pesar de puntos de vista contrarios presentados a menudo por el movimiento feminista. Las mujeres en épocas pasadas no han mostrado las señales de insatisfacción por ser mujeres que las mujeres modernas han manifestado. La mayoría de las sociedades (no todas) han valorado y respetado a las mujeres, y han tenido formas

de expresar este valor y respeto. Las mujeres han sido conscientes de estar subordinadas, pero la subordinación (ya fuese para un hombre o para una mujer) no se experimentaba como algo degradante, en la forma en que a menudo lo es en la sociedad moderna.[20] Ha ocurrido un cambio cultural masivo en esta área, un cambio que ha producido una insatisfacción interna en las mujeres. Entrenar a las mujeres a competir exitosamente con los hombres lo que va a producir es solo un aumento, y no una disminución, de esta insatisfacción. Esta insatisfacción será eliminada solo cuando las mujeres puedan experimentar el ser valoradas precisamente como mujeres y como personas diferentes de los hombres.

Una segunda área crucial en la formación del carácter de las mujeres es la de la confianza. El "espíritu gentil y apacible" que la Escritura dice que debe caracterizar a las mujeres es el fruto de la confianza. En contraste con esto, las mujeres en la sociedad moderna se caracterizan frecuentemente por la ansiedad: la ansiedad acerca de sus propias vidas y acerca de cómo las circunstancias de la vida resultarán para ellas y para otros. Esta ansiedad puede manifestarse en muchísima agresividad y asertividad, pero su núcleo central es la falta de confianza. Para una mujer cristiana que desea aceptar el rol de mujer cristiana, la ansiedad y la falta de confianza debe ser sustituida por una experiencia de la confiabilidad de otras personas, especialmente la confiabilidad de hombres que asumen responsabilidad en aquellas áreas en las que ella está dependiendo de ellos.

De nuevo, igual que con la formación del carácter masculino, uno de los factores clave en la formación del carácter femenino cristiano es la restauración de una estructura social cristiana. Las mujeres necesitan un papel claro que ellas puedan aceptar y cumplir, y necesitan tareas claras que se sientan confiadas de poder desempeñar y por las que sepan que son valoradas. Este rol de mujer debe ser respetado por otros, especialmente por hombres, y respetado de tal manera que las mujeres lo puedan experimentar. Las mujeres deben recibir honra precisamente porque son mujeres. La restauración de expresiones de respeto conectadas con los roles sociales es particularmente importante en una situación como la de la sociedad contemporánea, en la que hay una tendencia a no dar valor al papel de las mujeres. Desde la perspectiva cristiana, la verdadera dignidad de las mujeres no está basada en su capacidad de hacer las mismas cosas que los hombres. Más bien, se basa en el valor de las mujeres precisamente como mujeres: como personas diferentes de los hombres y como igualmente valiosas en esa diferencia, que hacen contribuciones que los hombres no pueden hacer.

Las relaciones entre las mujeres también son importantes en el área de la formación del carácter femenino cristiano. Quizás no son tan importantes como para los hombres, pero, no obstante, tienen su importancia. La relación madre-hija es crucial para desarrollar eficazmente la feminidad cristiana en las niñas. Al igual que un muchacho puede crecer con más confianza y aprestamiento en su rol como hombre al identificarse y modelarse con su padre, así también una chica puede crecer más confiada y prestamente en su rol como mujer al identificarse y modelarse con su madre. Aún más, si una chica percibe que su madre es alguien que está contenta por ser mujer y desea ser femenina, ella tendrá mucho más autoconfianza en esa posición. También deben restaurarse las relaciones fuertes con otras mujeres. Las mujeres de la comunidad deben brindarse apoyo mutuo y trabajar juntas en un espíritu de sororidad. De modo similar a la formación de las chicas, las mujeres que son cristianas recientes desarrollan mayor confianza en la

feminidad cristiana al pertenecer a un grupo de mujeres cristianas, y al ser formadas en el Señor por mujeres con mayor madurez cristiana. De manera correlativa a la restauración de las relaciones entre los hombres, debe haber una restauración de las relaciones entre las mujeres.

Por último, las mujeres deben liberarse de una excesiva dependencia emocional respecto de los hombres.[21] En nuestra sociedad, una mujer a menudo siente una fuerte dependencia emocional de un hombre, ya sea un novio o un esposo o un hijo. Las mujeres tienden a aferrarse a sus hijos, las novias dejan que sus vidas se centren emocionalmente en sus novios, y las esposas constantemente buscan conseguir más del compañerismo y del interés de sus maridos por ellas, y se resienten cuando no lo obtienen. Las mujeres modernas no hacen esto por decisión consciente. La sociedad occidental moderna ha sido estructurada de tal forma que la única esperanza de la mujer por tener cierto apoyo personal es tener a un hombre que la haga el centro de su vida. Para que esta situación cambie debe haber un cambio en los patrones sociales, así como en la idea, alimentada por los medios de comunicación, que hace a una mujer sentir que la única relación verdaderamente satisfactoria es una relación con un hombre que sea *su* hombre. Por supuesto, los esposos son importantes en la vida de sus esposas, pero la excesiva dependencia emocional a menudo hace difícil incluso a maridos muy dedicados satisfacer a sus esposas. En cuanto a las mujeres solteras, no deberían tener por qué estar constantemente fijadas en encontrar un hombre. Para crecer en una feminidad cristiana confiada y responsable, las mujeres necesitan una cierta libertad emocional respecto a los hombres.

El interés de esta sección del capítulo ha sido en la formación del carácter, no en imponer normas de conducta a las personas. Hay un límite respecto a cuánto puede cambiar un adulto o un muchacho, que varía de persona a persona y de un área a otra. No obstante, los cristianos pueden ser formados para reflejar la imagen de Dios cada vez más plenamente en sus vidas, y para ser más la clase de hombres y mujeres que puedan servir con mayor libertad tal como el Señor los está llamando a servir. Una cosa es aceptar las limitaciones y respetar las necesidades y posibilidades individuales. Otra cosa es renunciar completamente a la formación de la personalidad cristiana, o no tener una visión orientadora de cómo debe ser un cristiano. Si hay algo que el cristianismo debe hacer, es producir una nueva clase de hombre y mujer.

Relaciones entre hombres y mujeres[22]

Como se podía esperar en un estudio como este, el tema de las relaciones entre hombres y mujeres ha transitado por muchos de los capítulos, incluyendo el presente. Esta sección traerá nuevamente el tema a colación, pero el análisis aquí no pretende ser exhaustivo, ni ser una síntesis de todo lo examinado previamente. Los elementos más importantes de las relaciones entre hombres y mujeres han sido tratados ya, especialmente en la primera orientación pastoral del capítulo veintidós. El objeto de esta sección es distinguir entre el ideal sexualizado del compañerismo hombre-mujer que se da crecientemente en nuestra época, y un ideal cristiano, más fuerte y saludable, que sitúa las relaciones hombre-mujer en el contexto apropiado de la vida social en general del pueblo cristiano. Cuando las relaciones entre hombres y mujeres son situadas sabiamente dentro del panorama más amplio de todas las relaciones sociales, contribuyen

enriquecedoramente con la vida cristiana, sin distorsionar los roles sociales ni socavar otras relaciones importantes.

Desafortunadamente, el situar de modo equilibrado y en su debido contexto las relaciones entre hombres y mujeres no es característico de gran parte de la sociedad moderna. Por el contrario, el compañerismo sexualizado hombre-mujer se ha convertido en un punto focal que va creciendo.[23] Incluso entre maestros y teólogos cristianos, el compañerismo hombre-mujer ha sido examinado, elogiado y exaltado cada vez más. Algunos entre ellos lo verían como la más completa de todas las relaciones humanas y la imagen más perfecta del amor de Dios por el ser humano. (Para hacer este último argumento, usualmente tienen que interpretar las imágenes matrimoniales en la Escritura en términos del "matrimonio de compañerismo" moderno, y no conforme al matrimonio tal como existía en los tiempos bíblicos). Detrás de este énfasis creciente en el compañerismo entre hombres y mujeres hay un cambio sociológico como el que se examinó en el capítulo dieciocho. Pero, en lugar de dar al compañerismo hombre-mujer un carácter sentimental o verlo como una cosa en sí misma, debemos verlo desde su perspectiva socioestructural.

El compañerismo hombre-mujer tiende a aumentar con el desarrollo de la sociedad tecnológica. Esta tendencia parece hacerse más evidente en la sociedad occidental, socialmente no estructurada, que en una sociedad comunista más disciplinada, pero la observación es válida en ambos casos. En particular, la tendencia es que los hombres y las mujeres forman pares y pasan gran cantidad de su tiempo de ocio con un individuo del sexo opuesto —ya sea un novio o novia, el cónyuge, o con un o una "amante"—. Un efecto de este patrón parece ser la sexualización de las relaciones personales. Un hombre y una mujer forman pareja principalmente por razones de atracción sexual, y cuando pasan tiempo juntos, su forma sexual-emocional de compartir se convierte en el foco principal o en una fuerte corriente interna que determina gran parte del rumbo que toma la relación. En lugar de generar una profundidad especial en el trato (aparte, quizás, de una cierta clase de profundidad afectiva), este tipo de vínculo hace que se ponga mucho énfasis en la gratificación personal en las vidas y las relaciones de aquellos para quienes esta es la principal forma de compartir. Los que están en dichas relaciones tienden a evaluarlas principalmente en términos de lo que están obteniendo de ellas; en consecuencia, estas parejas se separan en cuanto desaparece la afectividad sexual-emotiva. En lugar de centrar las relaciones en torno a la similitud de rol y tarea social (como ocurre con las relaciones entre hombres o entre mujeres), o en torno a la coparticipación en tareas sociales (como ocurre con la relación esposo-esposa en la Escritura), el ideal moderno de compañerismo hombre-mujer se centra en relaciones basadas en la mutua atracción personal. El efecto, en buena parte, no es constructivo socialmente. Según se examinó anteriormente, tiene la tendencia a feminizar a los varones, producir dependencia emocional en las mujeres y debilitar a ambos sexos.

El compañerismo del hombre y la mujer es una parte esencial de un matrimonio exitoso en la sociedad tecnológica y desempeña una funcion social útil. No puede ser eliminado. De hecho, probablemente haya que fomentar cierta clase de compañerismo así. Cuando este se sitúa en el contexto de la vida familiar cristiana, donde es un elemento en una relación cuyo propósito es servir al Señor y a otras personas (y no meramente para obtener gratificación individual), los efectos dañinos de gran parte de las relaciones contemporáneas hombre-mujer disminuyen y quizás se eliminan. Pero el compañerismo

hombre-mujer no puede ser la única clase de relación significativa en la vida de los esposos y las esposas, y no debe ser la forma predominante de relación social entre los solteros (hasta que no estén avanzando hacia el matrimonio). El sexo, y la clase de relación exclusiva que genera, asume su forma más sana y constructiva cuando está situado en el contexto de relaciones sociales estables, que tienen otros propósitos más allá de simplemente complacer a los dos individuos involucrados.

A fin de restaurar adecuadamente las relaciones sociales cristianas hay que enfatizar tanto el trato de hermanos entre hombres y mujeres como el trato entre los hombres y entre las mujeres, lo mismo que la relación matrimonial en el contexto de la vida familiar. Las "relaciones hermano-hermana" deben ser la forma primaria de relacionarse hombres y mujeres. De este modo, las personas se tratan libremente como hermanos y hermanas en el Señor: para recibir cuidado y servicio, y no para ser vistos como candidatos a una relación exclusiva con alguien del sexo opuesto. Para poder tener la clase adecuada de relaciones entre hombres, y entre mujeres, es menester restaurar la importancia de las relaciones de compañerismo y amistad entre la gente del mismo sexo y del mismo rol social. Estas relaciones atraviesan las líneas de grupos de edad (mujeres mayores y mujeres jóvenes, hombres mayores y hombres jóvenes) y hacen que la gente se una con un propósito social constructivo, y no solo por interés y atracción personal. En otras palabras, el compañerismo hombre-mujer debe ser parte de un tejido más grande de relaciones sociales que se centra y se estructura en torno a construir el cuerpo de Cristo y acercar a otros a la vida en Cristo.

De manera similar, la relación del hombre y la mujer dentro del matrimonio debe configurarse según lo que la familia debe ser como conjunto de relaciones sociales. El vínculo entre los cónyuges no debe ser tan absorbente que le impida al esposo relacionarse con sus hijos o con otros hombres, ni a la mujer relacionarse con sus hijas o con otras mujeres. El vínculo del esposo con la esposa es muy importante para la vida de la familia, pero debe servir para reunir el grupo de relaciones del esposo y el grupo de relaciones de la esposa, en lugar de excluir todas las otras relaciones. De hecho, para que los hijos no sientan que están creciendo en la familia de alguien más, las relaciones padre-hijo y madre-hija deben ser relaciones fuertes de compañerismo, y deben estar centradas en entrenar a los niños a asumir los mismos roles y responsabilidades del padre o la madre.

Lo que es más, el compañerismo entre esposo y esposa no debe ser igual, como si fueran amigos de idéntico rol social. La relación se distorsiona si ellos son "camaradas" que "andan siempre juntos". Esposos y esposas son colaboradores con roles complementarios que son una sola carne. El marido debe ser la cabeza de la familia. Debe cuidar y proteger a su esposa. Debe proveerle claridad para lo que se espera de ella y proporcionar una influencia que traiga estabilidad y orden para su vida emocional. No debería tratar de tener las mismas reacciones que ella ante las situaciones, ni ella debe tratar de compartir las de él. De hecho, cuando su compañerismo los lleva a compartir entre sí sus reacciones emocionales, el efecto es que el hombre se feminiza. La esposa, por su parte, debe apoyar a su esposo. Debe servirlo con libertad, sin considerar este servicio como algo por debajo de su dignidad. Ella debe ser una colaboradora leal con la que él puede contar como parte de su propia persona. Si la vida familiar cristiana está funcionando bien, el esposo no debe amar a su esposa de la misma manera en que ella lo ama a él, pero el amor de ambos debe tener un aspecto complementario. Ellos no

comparten todo, en el sentido de que no pueden enfocarlo todo de la misma forma y sentir igual acerca de todo. Uno de los mayores beneficios del matrimonio es que el esposo y la esposa no son lo mismo y no pueden compartir juntos en ese sentido. Más bien, el esposo y la esposa son capaces de compartir todo en un sentido mucho más profundo, en que ellos se pertenecen el uno al otro y constituyen una sola persona.

Las personas solteras[24]

Podemos distinguir dos categorías importantes de personas solteras. La primera categoría es la de aquellos para quienes ser soltero o soltera obedece simplemente al hecho de ser jóvenes y de que todavía no están casados. La segunda categoría es la de aquellos para quienes la soltería es una condición a largo plazo, ya sea porque han escogido no casarse (los que son célibes, "solteros o solteras para el Señor"), ya sea porque en sus vidas no ha surgido la oportunidad de matrimonio, o porque sus cónyuges han fallecido y los hijos ya no viven con ellos.‡‡ Algunos solteros o solteras, en especial los más jóvenes que aún no se han casado, reciben manutención en el contexto de la vida familiar cristiana, y por lo tanto no son un tema de interés en esta sección. Aquí nos interesan, sobre todo, aquellos cuya soltería es una condición a largo plazo, especialmente los solteros y solteras consagrados. Esta sección no pretende ofrecer una perspectiva completa de todo lo que implica integrar a las personas solteras en la vida de la comunidad (en particular, las preocupaciones pastorales especiales relativas a padres y madres solteras, y a otros solteros mayores que no viven en soltería consagrada); más bien, se limita a presentar el tema de las personas solteras en relación con consideraciones de estructura social como los roles, los patrones de vida, el carácter y la personalidad, y el servicio cristiano.

La gente soltera en general, y los solteros y solteras consagrados en particular, se encuentran entre las agrupaciones de personas que tienden a quedar más expuestas socialmente a las consecuencias dañinas del funcionalismo de la sociedad contemporánea. Esto ocurre debido a que, por lo común, viven fuera del contexto de la familia, que es la única unidad social de la sociedad contemporánea que conserva cierta vitalidad y tiene un enfoque orientado a las relaciones, en donde las consideraciones de edad y sexo son importantes y tienen sentido. La estructura de la vida familiar es la estructura básica de una comunidad cristiana, y provee los principios formativos con los que deben armonizar todas las demás relaciones. Los solteros y solteras consagrados y otros solteros y solteras deben, por lo tanto, modelar sus vidas de una manera que apoye la forma y el patrón básicos del resto de la comunidad. De lo contrario, se volverán un factor socialmente desorganizador en ella. Los roles sociales, incluyendo los roles de hombres y mujeres, son importantes para solteros y solteras consagrados y para la gente soltera mayor —al igual que para los matrimonios— en parte porque el estado de soltería no elimina su naturaleza sexual, y en parte porque deben estar integrados a la comunidad entera a fin de brindarle apoyo.

Tradicionalmente, las agrupaciones de personas en soltería consagrada han seguido uno de tres patrones principales.[25] Un patrón ha sido formar comunidades separadas en

‡‡ Este párrafo abarca a los viudos, ya que en inglés el término "single" los incluye. [N. del T.]

las que los miembros o eran todos hombres o todas mujeres. Normalmente estas comunidades se localizaban en el campo, separadas geográficamente de la demás gente. Algunas veces, sin embargo, estaban en la ciudad, donde los miembros vivían en una residencia aparte y restringían sus contactos sociales con el resto de la sociedad. Usualmente estas comunidades desarrollaban un patrón de vida que les permitía centrarse en la oración, el culto y la disciplina espiritual, más de lo que sería posible en la vida normal. El segundo patrón seguido por las agrupaciones consagradas era el de establecer residencias especiales donde los consagrados llevaban una vida que estaba más integrada al resto de la comunidad cristiana. A veces estos grupos asumían un servicio especial como casa, por ejemplo las casas de maestros y maestras de escuela, de enfermeras o predicadores. En ocasiones, al igual que en las órdenes religiosas católicas, estas casas formaban parte de una agrupación regional de residencias afines. El tercer patrón era el de consagrados individuales que vivían en casas de familias. Estas personas normalmente vivían como miembros de la familia, pero tenían además cierta clase de servicio especial dentro de la comunidad entera. De estos tres patrones principales —célibes que viven aparte de la comunidad cristiana, célibes que viven en casas dentro de la comunidad cristiana o individuos célibes que viven con familias— el principal foco de interés de esta sección son los últimos dos patrones, porque en ellos es más aguda la necesidad de una integración sana de los solteros consagrados en la comunidad.

Los célibes consagrados y otros solteros y solteras deben vivir auténticamente como hombres y mujeres, aunque no tengan relaciones sexuales. El carácter y la personalidad de los hombres solteros debe ser varonil, y el de las solteras debe ser femenino. En agrupaciones más grandes, los hombres solteros deben participar en el grupo general de hombres en la comunidad y seguir las costumbres apropiadas; las solteras deben hacer lo mismo entre las demás mujeres de la comunidad. Dentro de las casas de solo solteros o solo solteras (o, en el caso de las comunidades monásticas, dentro de las mismas) quizás no sea posible tener la misma división del trabajo como la que puede existir en una familia, donde hay personas de ambos sexos. Muy comúnmente, sin embargo, las casas de solteros y solteras han estado lo bastante cerca unas de las otras como para proveerse servicio mutuo, o han empleado a personas del sexo opuesto para desempeñar los servicios que necesitan. El principio básico debe ser que las personas solteras, en lo posible, sean como los miembros del mismo sexo en la comunidad entera: en su carácter, en su personalidad y en sus roles sociales.

El servicio de los solteros consagrados a la comunidad es una cuestión más amplia, especialmente en la sociedad contemporánea. Tradicionalmente, cuando los solteros consagrados han servido dentro de la comunidad cristiana, han desempeñado la misma clase de servicios que los demás miembros comunitarios del mismo sexo. Los solteros consagrados han sido ancianos —sacerdotes o ministros, apóstoles itinerantes, predicadores y maestros—. Las solteras consagradas y las viudas han provisto liderazgo pastoral, ya fuese como diaconisas, como miembros de un orden de viudas o como colaboradoras de los misioneros. Los solteros consagrados han enseñado a hombres y a muchachos, han provisto cuidado en la salud, y fuerza de trabajo para la comunidad cristiana. Las solteras consagradas han enseñado a mujeres y muchachas, y han brindado servicio caritativo. El principio es que los hombres consagrados, igual que otros solteros, se involucren en el trabajo de los hombres en la comunidad cristiana, y que las consagradas mujeres, igual que otras solteras, se involucren en el de las mujeres. Sus

servicios armonizan con los roles sociales de los demás hombres y mujeres en la comunidad.

Por supuesto, la sociedad contemporánea les presenta a las personas solteras un conjunto de circunstancias sumamente diferentes. Muchos solteros y solteras no dan servicio dentro de las comunidades cristianas, y muchos sirven en organizaciones funcionales asociadas con las comunidades cristianas. En estos casos puede ser difícil aplicar los principios que serían esenciales en el contexto de la comunidad cristiana. Deben hacerse ajustes para quienes vivan o sirvan fuera de las comunidades cristianas, pero el principio básico de la tradición cristiana sigue siendo claro: debe haber armonía entre las personas casadas y solteras al expresar los roles sociales apropiados a su edad y sexo. Esta integración para apoyar a las personas solteras dentro del patrón social general de la gente es de gran importancia, especialmente dentro de la comunidad cristiana.

La necesidad de una estrategia pastoral

Las cinco áreas comentadas en este capítulo son temas que frecuentemente se prestan para acalorados debates, tanto dentro de la Iglesia como en la sociedad secular. A menudo puede ser difícil, para quienes están intentando contruir juntos una vida cristiana vigorosa, ver el camino despejado a través del fuego cruzado de posturas, opiniones y emociones fuertemente sostenidas y fuertemente expresadas, muchas de las cuales provienen de fuentes no cristianas y avanzan hacia metas no cristianas. Debido a que estas cuestiones pueden parecer preocupaciones aisladas que podrían ser resueltas sin referencia alguna al marco social más extendido del pueblo cristiano, puede ser difícil también para los cristianos ver las cuestiones individuales dentro de su contexto socioestructural más extendido.

El hecho es, sin embargo, que no bastará con adoptar enfoques dispersos, de corto alcance, respecto a todas o alguna de estas cuestiones. Las soluciones no cristianas tampoco proveerán lo necesario. Por el contrario, se necesita una estrategia pastoral clara, duradera y de más largo alcance, que sitúe cada cuestión en el contexto general de la estructura social cristiana y elabore una resolución eficaz para cada una, que pueda potenciar la fortaleza y vitalidad de la vida cristiana. La visión pastoral general que define estas estrategias orienta a los cristianos, en la medida en que sus circunstancias lo permitan, a fomentar el desarrollo de la vida cristiana comunitaria, mientras buscan fortalecer su vida en Cristo en medio de un mundo que cambia rápidamente.

CAPÍTULO VEINTICUATRO

Ordenación, ocupación, legislación

EL IMPULSO BÁSICO de la preocupación pastoral cristiana debe ser fomentar un mayor crecimiento de la vida comunitaria que incluya desarrollar una estructura social apropiada para los cristianos. Pero, para vivir en el mundo sin ser del mundo, los cristianos tendrán que enfrentar una gran variedad de cuestiones y desafíos concernientes a los roles de hombres y mujeres. Pueden tomar la iniciativa entre ellos mismos para desarrollar una estructura social cristiana, moldeando situaciones comunitarias de manera que se pueda aplicar razonablemente la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres. Sin embargo, para lidiar con situaciones en la sociedad moderna, los cristianos rara vez pueden tomar la iniciativa. Usualmente deben responder a corrientes sociales predominantes. A menudo tienen que enfrentar situaciones sociales que ya están estructuradas de tal forma que se hace poco claro y difícil aplicar la enseñanza cristiana sobre los roles. En este capítulo vamos a considerar tres cuestiones importantes de esta clase, que los cristianos contemporáneos tienen que enfrentar en una sociedad occidentalizada. Estas son la ordenación de las mujeres, las ocupaciones para las mujeres y la legislación sobre los roles de hombres y mujeres.

Este capítulo tiene objetivos limitados. No se pretende con él ofrecer un examen exhaustivo de cada uno de estos temas. Su interés principal es extraer las implicaciones de lo que se ha dicho en los capítulos previos de este estudio y su aplicación a estas tres áreas. Queda mucho más por decir que lo que aquí se dirá sobre cada una de estas áreas, pero esto debe hacerse según principios distintos a los examinados en este estudio.

La ordenación de las mujeres[1]

La ordenación de las mujeres es una cuestión reciente en las Iglesias cristianas.[2] La primera vez que una mujer fue ordenada para el ministerio de una denominación cristiana reconocida fue en 1863, en la Iglesia Universalista.[3] (En ese tiempo, la mayoría de las Iglesias cristianas normalmente habrían considerado a la Iglesia Universalista como heterodoxa, pero por entonces era más claramente una denominación cristiana de lo que lo es ahora). En general, las denominaciones que nacieron de la tradición de los avivamientos fueron las primeras en ordenar ministras mujeres.[4] No fue sino hasta la Segunda Guerra Mundial, en general, cuando la mayoría de las Iglesias protestantes históricas más establecidas comenzaron a ordenar mujeres. Las "Iglesias litúrgicas", en su mayor parte, fueron las últimas en dar ese paso (a este respecto fueron significativas la decisión de la Iglesia de Suecia en 1958, y en 1976 la decisión de la Iglesia Protestante Episcopal en los Estados Unidos).[5] Por otra parte, la Iglesia Católica y las Iglesias Ortodoxas Orientales se han resistido, hasta la fecha, a la ordenación de las mujeres. La reafirmación del Papa de la posición tradicional católica ha sido la postura más notable.[6] El hecho de que el debate de la ordenación de las mujeres haya surgido entre los cristianos tan recientemente, relativamente hablando, indica que su aparición como

problema tiene mucho más que ver con el desarrollo de la sociedad tecnológica, y su influencia en las Iglesias, que con algo surgido desde dentro de la tradición cristiana.

Un análisis completo de la cuestión contemporánea de la ordenación de las mujeres rebasa el alcance de este libro. Este libro examina los roles sociales de hombres y mujeres, y estos roles son solo un aspecto del debate sobre la ordenación de las mujeres. En cierta forma, el aspecto más significativo del tema de la ordenación es la cuestión de la naturaleza del ministerio mismo, especialmente el ministerio de presbítero o sacerdote. En esto, los puntos de vista sobre el ministerio adoptados por las distintas Iglesias hacen una diferencia importante en cuanto a los términos de la discusión.[7] Por ejemplo, cuando los católicos tratan sobre la ordenación de las mujeres al sacerdocio, a menudo hay mucha discusión sobre la naturaleza sacramental del mismo. Un documento reciente de una comisión católica de estudio afirmó que el Nuevo Testamento es muy claro en no permitir que las mujeres sean gobernantes de la comunidad cristiana, pero que la evidencia que este proporciona sobre la admisiblidad de ordenar mujeres al sacerdocio no es concluyente.[8] Desde la perspectiva católica, se podrían hacer algunas preguntas sobre si este documento se basaba en una adecuada comprensión del sacerdocio; pero hay otras tradiciones eclesiales en las que la distinción y los términos mismos del argumento serían incomprensibles. Un examen exhaustivo de todos los aspectos de la cuestión de la ordenación de las mujeres, entonces, sobrepasa el alcance de este libro. El material que en él se presenta, sin embargo, sí permite algunas reflexiones sobre la ordenación de las mujeres, en la medida en que los roles sociales cristianos inciden en el tema de la ordenación. En esta sección consideraremos tres de esas reflexiones.

En primer lugar, el estudio realizado aquí revela que tanto la Escritura como la Tradición enseñan muy claramente que los puestos de gobierno general en la comunidad cristiana deben ser ocupados por hombres.[9] Este es uno de los principios más claros y permanentes en cuanto a la estructura y el orden del pueblo cristiano, desde los tiempos de Cristo y los apóstoles hasta un período muy reciente de la historia del cristianismo. Si hay declaraciones autoritativas indiscutibles sobre el orden en el pueblo cristiano, esta ciertamente es una de ellas. Cambiarla no es simplemente una cuestión de cambiar una regla: si este principio puede ser cambiado, el pueblo cristiano puede modificar cualquier aspecto de orden, y no está obligado por la Escritura y la Tradición para configurar su vida conjunta. Juzgar que las mujeres pueden recibir la ordenación, entonces, implica el juicio de que la sociedad moderna ha llegado al punto en que la Escritura y la Tradición ya no pueden guiar en forma definitiva la estructuración de la vida común de los cristianos.

En segundo lugar, el estudio realizado en este libro indica que la cuestión de quiénes deben ser los gobernantes del pueblo cristiano es, de hecho, una cuestión sobre los propósitos de Dios para la humanidad y sobre cómo debe ser formada la nueva humanidad. El gobierno del pueblo cristiano no es meramente una tema secundario de roles sociales que puede ser cambiado con pocas consecuencias. Por el contrario, esta área implica una visión más amplia de cómo debe ser la vida humana según el ideal de Dios. El ordenamiento de las responsabilidades de gobierno es solo una expresión de la visión subyacente. Decidir que haya mujeres que actúen como gobernantes del pueblo cristiano equivale a decidir que la visión de la Escritura sobre la vida de los seres humanos en su conjunto ha dejado de ser aplicable o apropiada. Una decisión sobre

estructura y orden en esta área es una decisión sobre lo que un cuerpo de cristianos está tratando de ser.

La decisión de ordenar a las mujeres surge con frecuencia al percibirse que, sociológicamente hablando, las Iglesias cristianas se han convertido en algo muy diferente de lo que eran en el pasado. En el mundo occidental moderno, la mayoría de las Iglesias funcionan más como instituciones religiosas que proveen servicios religiosos, que como comunidades cristianas.[10] En resumen, han perdido gran parte de las relaciones que hacen que un grupo sea un "pueblo", en el sentido en que la Escritura habla de un "pueblo". Los funcionarios de gobierno de una Iglesia funcionan menos como líderes del pueblo que como administradores y ejecutores de políticas en una institución moderna, y su enseñanza no se recibe (ni se imparte) como algo que tiene autoridad. Los cuerpos eclesiales son guiados conforme a principios de una institución de servicios. La eliminación de restricciones para que las mujeres ocupen posiciones de gobierno simplemente hace que la estructura de la Iglesia se alinee más con los principios que gobiernan a otras instituciones de servicios en una sociedad moderna.

Por supuesto, la cuestión es cómo deberían responder los cuerpos eclesiales contemporáneos a la situación actual. ¿Deberían escribir en sus constituciones, cánones y libros de orden y disciplina eclesiástica principios que ratifiquen su posición actual como instituciones de servicio, o deberían intentar convertirse en comunidades? Esta no es una cuestión que se decide fácilmente. Hay mucho que decir a favor del valor de las instituciones de servicio, que se han adaptado estructuralmente a la sociedad contemporánea tanto como lo han hecho la mayoría de los cuerpos eclesiásticos. Como instituciones de servicio pueden conservar algo de la vida cristiana para un gran número de personas. Convertirse en comunidades como las de la Iglesia primitiva implicaría cambiar mucho más que algunos principios aislados de roles de hombres y mujeres. Como señalamos anteriormente, las Iglesias cristianas hoy en día no siguen muchas otras instrucciones que se dan en el Nuevo Testamento, tales como las instrucciones acerca de la disciplina cristiana y de las relaciones con los no cristianos, o con cristianos que han abandonado la fe.[11] Todas estas indicaciones tienen sentido cuando los cristianos son vistos como pueblo, un cuerpo social con relaciones comprometidas. En síntesis, revertir el equilibrio de ser una institución religiosa adaptada a la sociedad moderna, a ser algo que se parezca más a un pueblo, sería muy difícil y bastante arriesgado para la mayoría de las Iglesias cristianas. La cuestión, entonces, es si la situación actual refleja de algún modo un acomodamiento que el Señor quiere que las Iglesias adopten. La cuestión clave que enfrentan las Iglesias hoy en día, mientras exploran la sociedad contemporánea y consideran la visión bíblica para el pueblo cristiano, es: ¿qué clase de cuerpos cristianos deberían tratar de ser?[12]

En tercer lugar, el estudio en este libro señala, además, un problema que enfrentan aquellas Iglesias que están tratando de mantener el punto de vista de que las mujeres no deben ser ordenadas. En su mayoría, estas Iglesias procuran mantener esa postura sin intentar proveer una estructura social correspondiente que le dé apoyo.[13] Por ejemplo, normalmente, ya han dejado de enseñar claramente sobre la diferencia de roles de hombres y mujeres. Sin embargo, a no ser que lo hagan, su postura acerca de la ordenación se volverá cada vez más difícil de entender y aceptar para sus miembros. Cuando no hay reglas de orden que estructuren la vida social de una forma útil, dichas reglas a menudo se experimentan, al mismo tiempo, como restrictivas y como carentes de

sentido. Por supuesto que estas Iglesias podrían apoyarse en una base que no sea la estructura social para mantener la postura de que no debe ordenarse a las mujeres. Es decir, pueden, por ejemplo, insistir en que la ordenación es un asunto sacramental que opera bajo una serie de reglas completamente diferentes al resto de la vida, y que no debe tener consecuencia alguna para la estructura social. Sin embargo, un enfoque así tendrá el efecto de reforzar la separación ya existente entre la "religión" (o el "ritual") y la "vida real". La ordenación, entonces, puede ser diferente porque opera en un campo diferente, un campo donde solo el símbolo es importante y las acciones sacramentales tienen un efecto, pero no organizan o estructuran la vida diaria de las personas. En resumen, si las Iglesias que en el presente mantienen la prohibición a la ordenación de las mujeres (1) no sustentan su posición con una instrucción clara sobre la estructura familiar, y (2) no proporcionan a su gente el soporte social adecuado para que vivan un modo de vida diferente del de la sociedad tecnológica que los rodea (un modo de vida que incluya las diferencias de roles entre hombres y mujeres), estas Iglesias no lograrán resolver la controversia actual en esta área. O la cuestión de la ordenación de las mujeres seguirá siendo un punto contencioso, o contribuirá a una separación cada vez más grande entre los asuntos "sacramentales" y la vida diaria del pueblo cristiano.

Obviamente estas tres reflexiones no abarcan todo el tema de la ordenación de las mujeres. Sin embargo, ayudan a situar la cuestión en su contexto social, una perspectiva que es crucial para poder resolverla apropiadamente. Por una parte, los que favorecen la ordenación de las mujeres se ven confrontados por las declaraciones claras, consecuentes y autoritarivas de la Escritura y la Tradición. También se enfrentan al prospecto de escoger convertirse en algo que puede ser significativamente diferente de la visión del pueblo de Dios que se presenta en el Nuevo Testamento. Por otra parte, los que se oponen a la ordenación de las mujeres deben estar listos para emprender una acción que vaya más allá de la mera defensa de una simple regla de orden, que hoy en día parece tener poco sentido por sí misma. Ellos también deben enfrentarse a la visión completa de la Escritura respecto a la nueva humanidad, y deben estar preparados para establecer todo un orden social cristiano que llegue a sustentar y dar sentido a muchos de los preceptos particulares de la enseñanza cristiana autoritativa.

Las mujeres y las ocupaciones

La cuestión de las ocupaciones para las mujeres a menudo es suscitada por cristianos que toman en serio la enseñanza bíblica de los roles de hombres y mujeres. Ellos preguntan que, si se deben mantener algunas diferencias entre los roles de hombres y mujeres —diferencias que se expresan, por ejemplo, en oficios de la casa—, ¿no debería haber también diferencias en las ocupaciones seculares de hombres y mujeres? Es decir, ¿deben algunas ocupaciones ser particularmente para hombres y otras particularmente para mujeres? La cuestión suscitada por estas preguntas no es realmente la de remodelar la sociedad secular, aunque a primera vista podría parecer así. Porque, aunque se pueden observar ciertas diferencias *de facto* entre una ocupación y otra (algunas con un número considerablemente mayor de hombres, y otras, de mujeres), hay poca probabilidad de llegar a un acuerdo de que algunos trabajos deban restringirse a uno de los dos sexos. La sociedad tecnológica, tal como ahora existe, no se puede acomodar a ser estructurada

según principios de roles sexuales, aunque en la práctica normalmente tiene cierto grado de diferenciación sexual. La cuestión práctica que enfrentan los cristianos, entonces, no es la de reestructurar la sociedad tecnológica moderna, sino la de establecer orientaciones para los hombres y las mujeres cristianos en esa sociedad. En otras palabras, la cuestión gira en torno a si los hombres y mujeres cristianos deben evitar ciertas ocupaciones y participar en otras según su sexo.

Como base para examinar este asunto, puede ser de ayuda recordar algunas observaciones generales hechas anteriormente en este libro. Estas observaciones tienen que ver tanto con la enseñanza bíblica como con las condiciones sociales modernas. Primero que todo, y lo más importante, la Escritura no establece mandamientos acerca de qué clase de ocupaciones deben tener los hombres y qué clase de ocupaciones deben tener las mujeres, o sobre qué ocupaciones son prohibidas a un sexo o al otro.[14] Las únicas directrices que la Escritura da claramente a hombres y mujeres tienen que ver con el orden en las relaciones personales. Por lo demás, las mujeres en tiempos bíblicos hacían mucho más de lo que los cristianos hoy en día, influidos por el ideal victoriano, a veces son inducidos a creer. Ellas trabajaban duro, a menudo en tareas que exigían fuerza física. Se involucraban en una amplia gama de actividades, incluyendo la clase de actividades económicas que ahora se considera, en ocasiones, que han pertenecido al campo de los hombres (véase Pr 31:10-20). Ciertamente, ellas hacían la mayoría de estas cosas en el contexto del hogar. Había un sentido en el que, desde una pespectiva ocupacional, "el sitio de la mujer estaba en el hogar". Por otro lado, sin embargo, el hogar era en ese entonces un lugar bastante diferente a lo que es ahora, y cumplía muchas funciones económicas y de bien social que ha dejado de cumplir hoy en día.

Una segunda observación en este libro, que incide en la cuestión de la ocupación, es la importancia de los roles sociales. Cuando la Escritura señala las diferencias entre hombres y mujeres, lo que le interesa son los roles sociales, no las actividades y capacidades particulares.[15] La Escritura enseña acerca del orden en las relaciones sociales dentro de situaciones comunitarias. Incluso cuando prohíbe una actividad para una mujer —enseñar, por ejemplo— la prohibición de esa actividad no es universal. Las mujeres no tienen prohibida toda enseñanza. Tampoco la Escritura enuncia esas prohibiciones en términos de capacidades. Una actividad se prohíbe a las mujeres cuando expresa un papel social que está reservado para ciertos hombres; a saber, el papel de estar en autoridad personal general sobre las vidas de los hombres y las mujeres en la comunidad. Podría prestarse a confusión decir que la Escritura prohíbe ciertas actividades a las mujeres. Sería más exacto decir que la Escritura ordena ciertos roles sociales para hombres y mujeres en situaciones comunitarias, y que prohíbe ciertas actividades a las mujeres solo en ciertas situaciones: cuando esas actividades no son apropiadas a su rol social.

En tercer lugar, de hecho, parece haber algunas diferencias reales entre hombres y mujeres en áreas de ocupación.[16] Estas diferencias tienen que ver con capacidades, y también con la presteza para involucrarse en tareas particulares. Sin embargo, en lugar de ser establecidas por la enseñanza bíblica, estas diferencias son establecidas empíricamente. Una parte de la evidencia empírica en cuanto a esto viene por investigación experimental. Cierta evidencia también proviene de investigaciones que indican que aun cuando un grupo social haga un esfuerzo sostenido por eliminar las diferencias ocupacionales entre hombres y mujeres, esas diferencias se reafirmarán

nuevamente.[17] En otras palabras, dichas diferencias son reales, aunque no estén descritas explícitamente en la Escritura.

Estas tres observaciones generales proporcionan un trasfondo útil para el examen de la cuestión sobre las ocupaciones de las mujeres. En el manejo de este tema, el interés principal para los cristianos que procuran seguir la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres es el mantenimiento de los roles sociales en la familia y en la comunidad. En esto, el interés más importante normalmente será la familia, porque la vida de la comunidad debe reflejar la vida de la familia, y también porque las consideraciones ocupacionales tienden a afectar la vida familiar más inmediatamente que la vida de la comunidad como un todo. Podría hacerse, además, el juicio de que un tipo de trabajo, o el ambiente en que este se lleva a cabo, hace a las mujeres menos femeninas o les hace más difícil funcionar en papeles femeninos en la familia o la comunidad; pero el análisis de las ocupaciones modernas implícito en dicho juicio va más allá del alcance de este libro. Para nuestros propósitos, el principal interés serán los criterios que surgen al considerar las necesidades de la vida familiar cristiana.

La ocupación o el empleo de una mujer, entonces, no debe entrar en conflicto o dificultar su posición en la familia. Este es un criterio importante, pero normalmente no va a determinar qué tipo de empleo u ocupación va a conseguir ella. Más bien, lo más probable es que afecte empleos específicos. Si ciertas oportunidades de empleo fueran a afectar negativamente el rol social de una mujer en relación con su marido, generalmente tendría sentido que ella pusiera un límite a qué puestos escoger. Por ejemplo, una mujer que considera que su relación con su esposo y su familia es más importante que el avance en su carrera profesional no actuaría sabiamente si mantiene un empleo que implica mayor responsabilidad gerencial, prestigio o remuneración que la de su marido.

Por lo general, el criterio de proteger la posición de la mujer en la familia indica que, probablemente, ella no debería conseguir un empleo que le impida "gobernar el hogar" bien, o que le impida hacer de este un centro para la crianza de los hijos y el servicio cristiano. En ciertos períodos de su vida lo indicado sería apuntar a un empleo de tiempo parcial a lo sumo. Claro está, la supervivencia económica es tan difícil en algunas familias cristianas que estas no pueden darse el lujo de hacer una escogencia así; sin embargo, si pueden escogerla, esa siempre es la mejor decisión. Entonces, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres, sus roles sociales deberían modelar su forma de abordar las ocupaciones, pero en general esos roles no pondrán un límite a los tipos de ocupación.

Aunque la preocupación principal en el área de la ocupación es la protección de los roles sociales, especialmente en la familia, los cristianos también deben estar preparados para adaptar la expresión de estos roles a ciertos elementos de la sociedad contemporánea. La necesidad de esta adaptación puede verse, por ejemplo, en el papel de la mujer en el hogar. Si bien la enseñanza de los roles sociales enfatiza el papel de la mujer en el hogar (su papel de gobernar el hogar), esta enseñanza no necesariamente indica que las mujeres deban siempre estar en el hogar. La importancia de las responsabilidades hogareñas de algunas mujeres indicaría que deberían trabajar solo en la casa, pero en la sociedad moderna es improbable que la mayoría de las mujeres estén en esa posición. Ha ocurrido un cambio significativo en las funciones tradicionales de la familia, con el resultado de que la mayoría de las tareas tradicionales de una mujer (económicas, de bien social, educativas) en su mayor parte ya no se llevan a cabo en el

hogar. Si las mujeres se quedaran en casa bajo estas circunstancias, quedarían subempleadas, y además, subrepresentadas, en algunas de las áreas más vitales de la sociedad moderna. Al irse desarrollando una comunidad cristiana, más de estas importantes actividades podrían volver a su lugar tradicional en el hogar. Sin embargo, a no ser que haya una retirada completa de la comunidad cristiana de la mayoría de las instituciones sociales modernas, siempre habrá en la sociedad tecnológica una necesidad significativa de que las mujeres trabajen fuera del hogar.

Mientras los cristianos permanezcan dentro de las instituciones sociales contemporáneas deben, además, adaptarse a otro aspecto de la sociedad actual: los empleos y las ocupaciones son establecidos conforme a especificaciones funcionales, no conforme a roles relacionales. Las mujeres cristianas, entonces, deben estar preparadas para mantener un empleo moderno conforme a lo que sus empleadores esperan de ellas. Aunque no necesitan deshacerse de su feminidad para esto, sí necesitan estar preparadas para trabajar tanto con hombres como con mujeres, de manera diferente a como lo harían dentro de la comunidad cristiana. En las diversas situaciones sociales que vayan a encontrar en sus empleos, las mujeres cristianas todavía podrían hacer del servicio a las necesidades inmediatas de las personas una preocupación más importante para ellas que para los hombres, pero su responsabilidad primaria es aún así cumplir con los trabajos que les han sido asignados.

Las mujeres cristianas con frecuencia escogen empleos y ocupaciones que se adaptan mejor al carácter femenino. Por ejemplo, las mujeres tienen una tendencia natural hacia la enseñanza y el cuido de niños pequeños, y hacia ciertos puestos secretariales. Estas tendencias son sanas, y las mujeres cristianas a menudo harán bien en orientarse en esa dirección. En general, las mujeres cristianas harán bien en buscar trabajo en puestos que normalmente son para mujeres, o para mujeres y hombres, mientras que para los hombres cristianos lo mejor es que encuentren trabajo en posiciones que normalmente son para hombres, o para ambos sexos. Los cristianos deben buscar empleos que afirmen sus roles como hombres y mujeres. Por lo general, deberían apoyar las cosas en la sociedad que fortalecen una expresión de las diferencias entre hombres y mujeres, en lugar de estar entre los que están tratando de destruir dicha expresión. Esto no significa que los cristianos deban estar fuertemente involucrados en mantener las diferencias de hombres y mujeres en las diversas ocupaciones. Pero sí significa que, de manera discreta (1 Ts 4:11), deberían apoyar las diferencias que aún existen. Mientras los cristianos pretendan participar en la sociedad tecnológica contemporánea, y no escojan retirarse de ella o ir a contracorriente de su sistema entero, deben aprender a vivir dentro de ella.

Por otra parte, los cristianos que trabajan en empleos dentro de una organización patrocinada por una comunidad cristiana pueden operar conforme a una serie de principios relativamente diferentes a los de un empleo secular. En general, una organización cristiana dentro de una comunidad cristiana normalmente debe reflejar los roles sociales de la comunidad más completamente que si no fuera parte de ella. Los gerentes, por ejemplo, a menudo son más que meros administradores; actúan como líderes de grupos de hermanos y hermanas cristianas.[18] De hecho, entre más esté formada una organización cristiana conforme a la instrucción bíblica sobre las relaciones, tanto más los líderes de la organización deben funcionar como ancianos al igual que como gerentes, asumiendo un cuidado pastoral por los trabajadores. Los roles sociales de la comunidad, por lo tanto, se verán reflejados en la organización cristiana, y esta se va a

estructurar no tanto sobre líneas funcionales, como si fuera una organización parecida de tipo secular, ni como una organización cristiana pero independiente del contexto comunitario.

Los cristianos deben siempre dejarse guiar por el ideal de las relaciones personales revelado en las Escrituras, aun cuando se encuentren en medio de situaciones seculares. Sin embargo, deben seguir ese ideal con sabiduría. No tiene sentido tratar una situación secular como si fuera parte de la comunidad cristiana. Tampoco tiene sentido tratar una situación estructurada funcionalmente como si fuese estructurada en torno a las relaciones. Debe haber un acomodo sabio a las circunstancias. Desde la Caída, el mundo no ha sido un lugar ideal para vivir. Incluso antes de la Caída, puede que no haya sido un lugar completamente ideal para vivir. Es posible que el Señor le haya dejado a la humanidad un cierto margen de espacio para mejorar, como parte de la responsabilidad que le fue delegada en la creación. Comoquiera que sea, los cristianos deben asumir su situación dada y actuar sabiamente en medio de ella para poder traer vida al mundo. Esto con frecuencia puede significar que se acomoden a su situación, para poder insertar la vida del Señor dentro de ese contexto.

La legislación

Otro asunto difícil para los cristianos que se adhieren a las diferencias de roles entre hombres y mujeres es la cuestión de la legislación de los gobiernos. Para comenzar, muy poca gente en la sociedad contemporánea está dispuesta a defender públicamente, o dar protección legislativa, a diferencias de roles de ninguna clase. Además, desde el punto de vista cristiano, cualquier pieza de legislación usualmente es de valor mixto. La legislación a menudo procurar lidiar con un problema real, pero la solución propuesta con frecuencia es solo parcialmente aceptable desde el punto de vista cristiano. Normalmente, un cristiano se ve forzado a escoger entre la mejor de varias alternativas imperfectas. Una alternativa es que no haya legislación. Pero con frecuencia es claro que se necesita cierta clase de acción, y una ley que es una bendición a medias es frecuentemente mejor que ninguna. Una dificultad adicional es la presión proveniente de un movimiento femenino hostil a toda expresión y consideración de las diferencias de roles entre hombres y mujeres, incluso las más mínimas entre ellas. Como el movimiento existe por principios ideológicos, no es un grupo de interés con el que se pueda fácilmente entrar en un debate. Se le puede o apaciguar o resistir. Por último, la cuestión de la legislación es muy compleja; no es fácil de entender o lidiar con ella. Debido a todas estas dificultades en el área de la legislación, los cristianos que creen en alguna clase de diferencias de roles de hombres y mujeres a menudo evitan lidiar con ella.

Para evaluar la legislación hay que comenzar conociendo la situación para la cual son hechas las leyes. En las sociedades occidentalizadas, la legislación respecto a los roles de hombres y mujeres nunca va dirigida a una comunidad. Tampoco busca proveer una estructura para las buenas relaciones entre un grupo de personas que tienen un compromiso personal unas con las otras. Más bien, dicha legislación intenta lidiar con una sociedad tecnológica y con las consecuencias del desarrollo tecnológico. En una sociedad tecnológica moderna a menudo se da el caso, por ejemplo, de que las mujeres necesitan más legislación a fin de que “se garanticen sus derechos”. (Como ejemplo, una

mujer que es responsable por sus hijos y no tiene marido puede encontrar que la sociedad no está estructurada de una manera que le permita a ella cumplir sus responsabilidades con facilidad, independientemente de por qué no tiene marido). En otras palabras, la legislación occidental respecto a los roles de hombres y mujeres va dirigida a una situación que difiere mucho de la que ha sido considerada en los últimos capítulos.

Ciertamente no es tarea fácil conocer la situación en la sociedad tecnológica lo suficientemente bien para evaluar las diferentes partes de una legislación propuesta. En años recientes, la cantidad incesante de propaganda sobre hombres y mujeres ha hecho muy difícil aprender incluso lo básico de cómo las diferencias entre ellos afectan su situación, y muchos "estudios sociológicos" de lo que les está ocurriendo actualmente a los hombres y a las mujeres están hechos para probar un punto preconcebido. A pesar de las muchas dificultades, sin embargo, la tarea de entender la situación de nuestra sociedad debe intentarse. La principal interrogante para los cristianos que enfrentan la cuestión de la legislación no es cómo un grupo de cristianos debería formar una comunidad cristiana, sino cómo un gobierno secular puede cuidar de la mejor manera el bienestar de todos sus ciudadanos en medio del desarrollo tecnológico. Para responder a esa pregunta, normalmente hay que comenzar entendiendo lo que está sucediendo realmente en la sociedad. Luego hay que intentar configurar un enfoque legislativo inteligente para el gobierno, a la luz de dicha comprensión.

Mientras procuran entender las necesidades legales de la sociedad tecnológica moderna en el área de los roles de hombres y mujeres, los cristianos deben ser conscientes del hecho de que hay verdaderas diferencias entre ambos sexos, que han sido establecidas por las ciencias sociales contemporáneas tan sólidamente como es posible. Una gran cantidad de evidencia indica, además, que las sociedades han funcionado mejor cuando estas diferencias fueron tomadas en cuenta y utilizadas, en lugar de ser simplemente ignoradas, como si hombres y mujeres fueran lo mismo y fueran individuos aislados aparte de toda estructura social. Además de percibir realmente que las diferencias entre hombres y mujeres en efecto existen, los cristianos deben ser conscientes de que esta verdad es uno de los puntos que levantan la oposición más determinada de parte de muchos segmentos del movimiento feminista. Por esta razón, los cristianos harán bien en ser precavidos ante la mayoría de los análisis que ese movimiento hace sobre las situaciones que requieren acción legislativa, porque esos análisis normalmente dan por sentado que hombres y mujeres no deben ser tratados de manera diferente en la vida social. Dichos análisis, entonces, generan propuestas legislativas que intensificarán las tendencias mismas en la sociedad que causaron los análisis para comenzar. Un ejemplo de este proceso puede ser esclarecedor. Un estudio pretende descubrir que las mujeres están siendo discriminadas en ciertas situaciones de empleo. Es probable que esas situaciones laborales fueran analizadas desde el supuesto básico de que hombres y mujeres deben estar haciendo lo mismo, aproximadamente en números iguales; si se descubriera que este no es el caso, la conclusión obvia es que debe de estarse dando discriminación. Una vez recogida la evidencia de que hombres y mujeres no están ocupando los mismos puestos en números iguales, el estudio procede entonces a recomendar cierta legislación que resultaría en que esos empleos llegarían a estar ocupados aproximadamente por números iguales de hombres y mujeres. Dicho estudio bien podría haberse saltado el proceso de recolección de datos: las

recomendaciones legislativas se derivan de manera bastante directa de los presupuestos a partir de los cuales se hizo el estudio.

Del anterior análisis podemos ver que no es fácil para un cristiano examinar y encontrar una solución a la cuestión de la legislación. Sin embargo, una orientación aproximada podría ser la siguiente: la legislación que provee protección para las mujeres debe ser apoyada por los cristianos, pero la legislación que da pasos activos para hacer de hombres y mujeres lo mismo debe ser resistida. Entre los ejemplos de legislación que proporcionan protección para las mujeres están los esfuerzos legislativos para garantizar a las mujeres igual pago por igual trabajo, y para proteger la capacidad de las mujeres para establecer buenas calificaciones crediticias. Un ejemplo de legislación que da pasos activos para hacer iguales a hombres y a mujeres es la que presupone, y pretende imponer, la idea de que hombres y mujeres tienen que ocupar todas las posiciones en números iguales (por ejemplo, la legislación que requiere que los consejos de gobierno estén compuestos por hombres y mujeres en números aproximadamente iguales). Otros ejemplos de este tipo de legislación son las leyes que prohíben los libros de texto que muestran a hombres y mujeres con diferentes intereses o participando en actividades diferentes, o que animan a las mujeres a interesarse más en el matrimonio y la familia que en carreras externas. En ocasiones, no es fácil hacer la distinción entre estos dos tipos de legislación. Aunque la orientación que aquí se propone puede ser a veces difícil de aplicar, también puede ser de mucha ayuda para destacar la diferencia significativa que hay entre la legislación que pretende proteger a las mujeres de la discriminación, y la que pretende eliminar dicha discriminación mediante la eliminación de las diferencias entre hombres y mujeres.

Hay una buena razón para sugerir que los cristianos favorezcan la legislación protectora. Esta razón, que fue examinada con más detalle en el capítulo dieciocho, es sencilla: una sociedad tecnológica, a diferencia de una comunidad cristiana, debe proveer protección para sus miembros según la clase de relaciones sociales que se forman en un contexto tecnológico. El principio ideológico de que el gobierno debe proteger los derechos de la gente es una forma relativamente bien aceptada de proveer esa protección. Los cristianos, de ordinario, harán bien en apoyar el principio de que ciertos derechos de todos los individuos deben ser protegidos, simplemente con base en su humanidad común. Este principio llevará a la protección de los cristianos lo mismo que la de otros. En ausencia de una mejor manera de proteger a la gente en una sociedad tecnológica secular, los cristianos actuarán sabiamente si apoyan la medida más eficaz al alcance. Sin embargo, no necesitan adoptar ese principio como si proviniera de Dios. Ni tampoco deben suponer que el enfoque de protección de las personas en la vida comunitaria cristiana tiene que ser el mismo adoptado por una sociedad secular funcionalizada. Más bien, deben entender que el principio es útil para ciertas situaciones sociales.

Por otra parte, también hay buena razón para resistir la legislación diseñada para hacer que hombres y mujeres sean lo mismo. Dicha resistencia es una cuestión de reclamar la libertad de los cristianos y de sus puntos de vista que su sociedad les permite. Es también un asunto de utilizar la sabiduría que enseña la revelación cristiana, pero que se aplica por igual a intereses cristianos y seculares. Hombres y mujeres son diferentes. Normalmente, los intentos de eliminar totalmente estas diferencias entre ellos terminan fracasando. No hay razón para que la sociedad secular no pueda dar espacio a esas diferencias, e incluso las fomente inteligentemente dentro de los límites establecidos por

la vida tecnológica moderna. Si lo hace, la sociedad puede beneficiarse de ellas. Lo que es más, no hay razón para que el gobierno deba permitir que una ideología particular tenga acceso a la vida de todos los individuos, con el propósito de condicionar a la gente para que apoye esa ideología en el futuro. Una de las áreas en donde los cristianos deben estar más interesados en que se pongan límites sobre el gobierno, es en los intentos que este hace de condicionar a los niños mediante la educación y de moldear a la opinión pública por los medios de comunicación. Cada vez que los cristianos apoyan tal esfuerzo, están ayudando a construir un arma que puede ser utilizada fácilmente contra ellos.

Aunque el área de la legislación respecto a los roles de hombres y mujeres es compleja y difícil, es importante que los cristianos la entiendan adecuadamente. Las diferencias reales entre hombres y mujeres no han cambiado, a pesar de las presiones que vienen de varios sectores de nuestra sociedad para nivelarlas. Una legislación sabia y útil procurará proteger a las mujeres en la sociedad tecnológica, pero no pretenderá eliminar las diferencias entre hombres y mujeres. Hay una tremenda diferencia entre proteger la posibilidad de que las mujeres sean senadoras o diputadas, e insistir en que las mujeres compongan la mitad del senado. Hay incluso una mayor diferencia entre brindar a las mujeres protección legislativa, y condicionar tanto a mujeres como a hombres a considerar que los roles sociales deben ser eliminados. Es aquí en donde hay que pelear la verdadera batalla por la legislación.

Es difícil en unas pocas páginas hacer justicia a cuestiones como la legislación, la ordenación y la ocupación de las mujeres. Sin embargo, un estudio completo de estos temas rebasa bastante el campo de este capítulo o de este libro. El objetivo de los comentarios anteriores ha sido mucho más limitado: examinar las consideraciones de los roles sociales entre hombres y mujeres, en la medida en que estos roles afectan la ordenación, la ocupación y la legislación para las mujeres. Las consideraciones de roles sociales, sin embargo, son solo un único componente de la solución a estas cuestiones, que son de gran alcance; gran parte de la discusión que se necesita para una solución completa debe llevarse a cabo a partir de otras razones. Debido al alcance limitado de este análisis, los comentarios anteriores siguen siendo relativamente esquemáticos, y en sí mismos no intentan ofrecer un conjunto completo de soluciones claras y prácticas. Más bien, su propósito es ilustrar un aspecto de estas cuestiones, aportando así una perspectiva importante, y a menudo soslayada, dentro de la discusión general.

Los cristianos en el mundo

Los cristianos deben vivir en el mundo, no solo en la comunidad cristiana. Por lo tanto, deben vivir en una doble subordinación. Son ciudadanos del cielo y en sus corazones están subordinados a una autoridad espiritual, porque han aceptado al Señor como aquel a quien siguen. Pero también están sujetos a los gobiernos y a los sistemas sociales de esta tierra, y por reverencia al Señor deben subordinarse a estos por causa del buen orden. En su subordinación a los gobiernos y sistemas sociales de este mundo, seguirán principios diferentes de los de su subordinación a la autoridad espiritual. No pueden tratar a la sociedad como si fuera la comunidad cristiana, y no pueden tratar a la comunidad cristiana como si fuera la sociedad; a menos, claro está, que se encuentren en un lugar que es una sociedad cristiana (en cuyo caso los términos de la cuestión son algo

diferentes). Los cristianos deben abstenerse de tratar que la sociedad secular actúe como si siguiera al Señor; al mismo tiempo, deben servir a la sociedad con toda la sabiduría que el Señor les provee, en la medida en que esta sabiduría pueda aplicarse bien. Los cristianos deben, además, vivir en un sistema social secular que sigue principios muy diferentes de los de un sistema social cristiano, y al mismo tiempo vivir en un sistema social cristiano. En otras palabras, tienen que estar en el mundo pero no ser del mundo (Jn 17:15-16), obedecer a Dios y no a los hombres (Hch 5:29), y someterse a los gobernantes y autoridades, preparados para toda obra buena, demostrando plena cortesía hacia todos los hombres (Tt 3:1-2).

Epílogo

EL EJERCICIO FÍSICO se ha popularizado en muchos lugares del mundo occidental al hacerse consciente la gente de que la vida en una sociedad tecnológica puede tener efectos adversos sobre su bienestar físico. Sin embargo, el ejercicio parece ser una actividad muy extraña. Los seres humanos han procurado por cientos de años desarrollar técnicas para liberarse de la necesidad del esfuerzo físico. Ahora, mucha gente está incorporando esfuerzo físico extra en sus vidas; esfuerzo físico que, por lo demás, carece de sentido. Correr, por ejemplo, no lleva a una persona a ningún destino en particular. Normalmente, de hecho, los corredores regresan al mismo punto de partida sin hacer nada que justifique su viaje, aparte de ejercitarse.

La popularidad del ejercicio es un síntoma del hecho de que los seres humanos no fueron diseñados para vivir en una sociedad tecnológica moderna. La sociedad moderna no permite que todo funcione bien en la naturaleza humana. Los seres humanos fueron diseñados para hacer más trabajo con esfuerzo físico de lo que la vida diaria ordinariamente les permite a muchos de ellos hoy en día. Por eso está el ejercicio, para compensar.

Nuestra moderna sociedad tecnológica, además, "deja por fuera" otros aspectos de nuestra naturaleza humana. Las diferencias entre hombres y mujeres son uno de esos aspectos. Los hombres y las mujeres son diferentes. La Escritura enseña que fueron creados para ser diferentes porque Dios tiene un propósito con esa diferencia. El sentido común indica que hombres y mujeres son diferentes; no solo en lo obviamente físico, sino también en su estructura psicológica. La ciencia social moderna ha logrado confirmar que, en efecto, entre hombres y mujeres hay diferencias reales, originadas biológicamente, y que estas diferencias han llevado a todas las sociedades humanas del pasado a estructurar su vida de tal manera que hombres y mujeres tengan roles sociales diferentes. Decir que hombres y mujeres son diferentes parece enfatizar lo que es obvio. De hecho, en una época menos politizada, así sería. Gran parte de lo escrito en este libro, en efecto, equivale a reafirmar lo que es obvio.

Necesitamos encontrar maneras de expresar nuestras diferencias de edad y sexo en la sociedad funcional moderna, una sociedad que tiende a dejar por fuera estos aspectos de nuestra humanidad, o tiende a verlos como inconvenientes. Pero hay ventajas en que haya hombres así como mujeres. Hombres y mujeres pueden ofrecer contribuciones diferentes y complementarias a la vida humana. Quizás, las recomendaciones pastorales en este libro no expresan la mejor manera de vivir estas diferencias en la práctica. Pero hay que encontrar alguna manera, algún modo que corresponda a lo que toda sociedad humana ha hecho en el pasado. Por lo menos, habrá que desarrollar algunas orientaciones como estas.

Los cristianos no tienen que vivir como las naciones a su alrededor. En una sociedad que está perdiendo la noción de algunas realidades humanas básicas, los cristianos tienen la oportunidad de mostrar que la revelación de Dios les permite vivir con más sabiduría. Los cristianos deben poder tener una vida conjunta que aproveche las ventajas completas que se derivan de las diferencias con las que Dios creó a hombres y mujeres. Ellos están llamados, a fin de cuentas, a ser moldeados a imagen y semejanza de Dios, a ser el nuevo Adán, a ser seres humanos que reflejen los propósitos de Dios para la humanidad.

Bibliografía

Las notas en este libro contienen extensas referencias bibliográficas. La presente bibliografía ofrece una lista de obras recomendadas para la lectura adicional. Decir que son "recomendadas" no indica una aprobación total de estos libros o artículos, ya sea en su abordaje o en sus conclusiones. Más bien indica que cada libro y artículo, de forma total o parcial, contiene material importante para entender los roles sociales cristianos para hombres y mujeres. Estos libros y artículos a menudo contienen una fundamentación útil de las posturas tomadas en la presente obra, o desarrollos más completos de algunos de sus argumentos. Tomados en su conjunto, cubren el mismo terreno que este libro.

Sobre la enseñanza del Nuevo Testamento:

Barth, M., *Ephesians* ("Efesios"), Anchor Bible, Nueva York: Doubleday (1974). Vol. 34 (Excursus on Head and Body) ["Digresión sobre Cabeza y Cuerpo"], y Vol. 34a, (Sección XI). En este estudio, Barth ofrece una exégesis sumamente desarrollada de Ef 5:21-33. En ella va más allá del pasaje mismo para tratar cuestiones importantes que este suscita. En general, este es un estudio muy útil respecto a los textos clave del Nuevo Testamento.

Boucher, M., "Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11:11-12 and Gal 3:28: The New Testament Role of Women" ["Algunos paralelos no explorados de 1 Co 11:11-12 y Ga 3:28: El rol de las mujeres en el Nuevo Testamento"], *Catholic Biblical Quarterly* (Enero 1969), pp. 50-58.

Este es un artículo breve, bien escrito, que compara algunos textos rabínicos con ciertos pasajes del Nuevo Testamento sobre los hombres y las mujeres. Es sumamente útil por la claridad de su enfoque sobre Ga 3:28, en el que Boucher distingue entre las cuestiones que el pasaje podría suscitar en una mente del siglo primero y las que podría suscitar para la gente del siglo veinte.

Ryrie, C.C., *The Role of Woman in the Church* ["El papel de la mujer en la Iglesia"], Chicago: Moody Press (1970).

El mejor examen introductorio disponible de textos de la Escritura y de la Iglesia antigua. Está escrito desde una perspectiva evangélica conservadora y no trata mucho de las discusiones recientes sobre el tema, ya sean académicas o populares, pero es más exacto que las investigaciones feministas disponibles. Sus conclusiones sobre el papel activo de las mujeres en el ministerio comunitario difieren de las de la presente obra.

Sampley, J., "*And the Two Shall Become One Flesh*" ["Y los dos serán una sola carne"], Cambridge: Cambridge University Press (1971).

Quizás esta monografía es, por mucho, la mejor exposición de Ef 5:21-33. Su desarrollo fundamenta las posiciones exegéticas de este libro, aunque, debido a que trata solamente con la exégesis del texto, no pretende atender muchas de las cuestiones tratadas aquí.

Zerbst, F., *The Office of Woman in the Church* ["El ministerio de la mujer en la Iglesia"] trad. A.G. Merkens, St. Louis, Missouri: Concordia (1955).

Zerbst ha escrito un excelente libro sobre el tema. Sin embargo, su examen, que es muy útil, únicamente pretende cubrir el ministerio en la Iglesia, y trata de las cuestiones concernientes a la familia solo de manera indirecta. Su trabajo fundamenta las posiciones tomadas en este libro. Zerbst ofrece una útil encuesta bibliográfica europea que, desafortunadamente, llega hasta 1955.

Trasfondo de la enseñanza del Nuevo Testamento:

Derrett, J.D.M., *Jesus' Audience* ["Los oyentes de Jesús"], Nueva York: Seabury (1973).

La primera conferencia de Derrett proporciona un buen examen de la historia social del Nuevo Testamento como trasfondo importante de los textos y las cuestiones clave.

Jeremias, J., *Jerusalem in the Time of Jesus* ["Jerusalén en tiempos de Jesús"], Londres: SCM (1973) (Hay edición castellana).

La sección del libro intitulada "The Maintenance of Racial Purity" ["La preservación de la pureza racial"] es uno de los estudios más útiles disponibles sobre el papel del nacimiento y la raza en su relación con la estructura social judía en tiempos de Jesús. Provee un trasfondo útil de conceptos subyacentes a la estructura social en el Nuevo Testamento.

Strack, H.L. and Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* ["Comentario del Nuevo Testamento a partir del Talmud y el Midrash"], Múnich: (1922-26).

Todas las secciones sobre los textos clave son valiosas. Este es un trabajo estándar de referencia, pero, cosa que sorprende, es ignorado a menudo por escritores feministas. Es una herramienta esencial para ver el Nuevo Testamento frente al trasfondo rabínico, y su comentario es a menudo esclarecedor.

Vos, C., *Woman in Old Testament Worship* ["La mujer en el culto del Antiguo Testamento"], Delft: Judels and Brinkman (1968).

La tesis central de este libro —que la mujer ocupaba una posición de honor e importancia en el Israel del Antiguo Testamento, y que participaba en el culto (aunque no bajo obligación, como lo hacía su marido, quien representaba a la familia)— fundamenta la posición de este libro. No todos los puntos específicos de Vos son tan sólidos como su tesis central, pero, en general, el libro es valioso.

Materiales patrísticos:

Daniélou, J., *The Ministry of Women in the Early Church* ["El ministerio de las mujeres en la Iglesia antigua"], Londres: Faith Press (1961).

Daniélou provee el mejor resumen y análisis corto de la evidencia del Nuevo Testamento y la patrística en lo que concierne al ministerio de las mujeres. Su trabajo fundamenta las posiciones de este libro.

Gryson, R., *Le ministère des femmes dans 1'église ancienne* ["El ministerio de las mujeres en la Iglesia antigua"], Gembloux: Duculot (1972).

Gryson ofrece el mejor estudio completo hasta la fecha de los textos patrísticos acerca del ministerio de las mujeres en la Iglesia. Sin embargo, su análisis de las cuestiones comprendidas a menudo es débil.

Respecto a la cuestión de la autoridad de la Escritura y de la erudición bíblica:

Childs, B., *Biblical Theology in Crisis* ["La teología bíblica en crisis"], Filadelfia: Westminster (1970).

Este libro contiene un análisis útil de los problemas de la interpretación y de la crítica bíblica moderna. El análisis fundamenta en gran parte la posición de este libro y le aporta trasfondo histórico.

Sobre las diferencias entre hombres y mujeres:

Bardwick, J., *Psychology of Women* ["Psicología de las mujeres"], Nueva York: Harper and Row (1971).

Probablemente este es, por mucho, el mejor libro sobre la psicología de las mujeres. Armoniza bien con la posición tomada en la presente obra.

van den Berge, P., *Age and Sex in Human Societies: A Biosocial Perspective* ["Edad y sexo en las sociedades humanas: una perspectiva biosocial"], Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, Inc. (1973).

Este es un muy buen resumen sobre las diferencias entre hombres y mujeres; incluye capítulos en áreas como primatología, estudios transculturales y psicología. Es razonable, útil y claro, aunque a veces influido por una visión política de izquierda.

Hutt, C., *Males and Females* ["Hombres y mujeres"], Ontario: Penguin (1972).

Este es un excelente resumen breve de las diferencias entre hombres y mujeres, principalmente desde el punto de vista de la psicología.

Mead, M., *Male and Female*, New York: Dell (1949). Hay versión en español: *Masculino y femenino,* España: Editorial Biblioteca Nueva, S.L. Colección Estudios sobre la Mujer, Minerva (1994).

Este libro incluye reflexiones penetrantes y profundas sobre los roles sociales de hombres y mujeres, basadas en muchos años de experiencia transcultural.

Tiger, L., *Men in Groups* ["Hombres en grupos"], Nueva York: Vintage Books (1969).

Esta obra presenta una teoría provocadora del origen y la función de los roles de hombres y mujeres en la estructura social humana, una teoría pendiente aún de que se le dé una respuesta seria. Va más allá de lo que pretende este libro en sus esfuerzos de formular una visión de los orígenes de las diferencias socioestructurales entre hombres y mujeres, pero presenta un punto de vista digno de ser considerado.

Tiger, L., and J. Shepher, *Women in the Kibbutz* ["Mujeres del kibutz"], Nueva York: Harcourt, Brace and Jovanovich (1975).

Este es un estudio sociológico clave que documenta la resistencia de los roles de hombres y mujeres al cambio ideológico radical. Apunta al origen biológico de los roles de hombres y mujeres.

Historia social y análisis cultural:

Aries, P., *Centuries of Childhood* ["Siglos de infancia"], Londres: Jonathan Cape (1962), y "The Family, Prison of Love" ["La familia, prisión de amor"], *Psychology Today*, (Agosto 1975), pp. 53-58.

Estos escritos dan una perspectiva esclarecedora y actualmente muy influyente sobre la historia social de la familia. Son de gran ayuda para entender la vida social en las sociedades tradicionales, y por lo tanto, para entender la vida social en la sociedad del Nuevo Testamento.

Berger, P., et al., *The Homeless Mind* ["La mente desarraigada"], Nueva York: Random House (1973).

Berger da un muy buen análisis sociológico de los elementos de la sociedad tecnológica y de su enfoque de las relaciones personales. Su análisis apoya mucho de lo que está dicho en este libro.

Ellul, J., *The Technological Society,* Nueva York: Knopf (1973). Hay versión en español: *El siglo XX y la técnica*, traducción del francés por Adolfo Maíllo, Barcelona: Editorial Labor, S.A. (1960).

Este libro contiene un análisis profundo del desarrollo de la sociedad tecnológica. Su alcance es mucho mayor que el del presente volumen, pero sus reservas acerca de la calidad de vida en la sociedad tecnológica sustentan nuestras conclusiones aquí.

Laslett, P., *The World We Have Lost* ["El mundo que hemos perdido"], Londres: Methuen (1965).

Laslett describe concretamente muchas de las diferencias entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica. Este libro ofrece un trasfondo útil para entender el contexto social de los roles tradicionales de hombres y mujeres.

Levy, M. J., Jr., *Modernization: Latecomers and Survivors* ["La modernización: recién llegados y sobrevivientes"], Nueva York: Basic Books (1972).

Un sociólogo prominente señala muchas de las novedades sociales importantes pero desapercibidas de la sociedad moderna. Este libro es corto, de fácil lectura y muy útil.

Lutzbetak, L., *The Church and Cultures* ["La Iglesia y las culturas"], South Pasadena: William Carey Library (1975).

Esta obra es una presentación básica de la antropología cultural aplicada al trabajo pastoral y misionero cristiano. Proporciona una perspectiva de la cultura que es igual al marco conceptual de este libro.

Nisbet, R.A., *The Quest for Community* ["La búsqueda de comunidad"], Nueva York: Oxford University Press (1969).

Un excelente trabajo de historia social e intelectual con una análisis muy similar al que se halla en este volumen. Este libro vincula la pérdida de comunidad en la sociedad moderna con el surgimiento del individualismo, la nación-estado moderna y la destrucción de agrupaciones intermedias como la familia, la comunidad eclesial y el gremio.

Los roles de hombres y mujeres en el mundo moderno: problemas especiales:

Gilder, G.F., *Sexual Suicide* ["Suicidio sexual"], Nueva York: Quadrangle (1973).

Este es un análisis útil de los problemas modernos en el área de los roles de hombres y mujeres. Gilder adopta un enfoque diferente al del presente volumen, pero presenta una visión útil de los peligros del programa feminista.

Sexton, P.C., *The Feminized Male* ["El hombre feminizado"], Nueva York: Vintage (1969), y "How the American Boy is Feminized" ["Cómo se feminiza el joven estadounidense"], *Psychology Today*, Vol. 3, No. 8, Ene. 1970, pp. 23-29, 66-67.

Sexton plantea interrogantes importantes acerca de los cambios modernos en el hombre en Estados Unidos. El libro hace un análisis provechoso de las dificultades, aunque carece casi por completo de una comprensión de los roles sociales.

Notas

El propósito de este libro es responder a las preguntas sobre lo que deben hacer los cristianos respecto a los roles de hombres y mujeres en el mundo moderno. En vista de ello, trata de una gran cantidad de áreas sobre las que se ha escrito de manera extensa. Una obra como esta no puede examinar todo el material relevante en cada área.

Por otra parte, esta obra fue escrita con la convicción de que se necesita una perspectiva más amplia que la que normalmente proveen la mayoría de quienes escriben acerca de los roles sociales. La mayoría de los libros que promueven un determinado enfoque de los roles de hombres y mujeres lo hacen sin examinar adecuadamente el material pertinente sobre el tema. Dependen fuertemente de un autor o de una corriente de autores en áreas controvertidas, sin que parezcan percatarse de que hay otros enfoques válidos, y sin justificar su propia escogencia de enfoque. Tal como se tratará de establecer en las Notas sobre el Método, las autoras feministas son particularmente culpables de esto, probablemente porque su propósito es polémico.

Un examen más extenso también sería útil para los escritores académicos que cubren el área de los roles sociales de hombres y mujeres. Muchas exégesis se harían de forma diferente, por ejemplo, si los exégetas estuvieran más enterados del trabajo de los historiadores sociales sobre las diferencias entre la sociedad tradicional y la sociedad tecnológica. Es probable que muchos exégetas tratarían de forma diferente con los argumentos de Pablo, derivados del Génesis, si hoy en día tuvieran ante sí todos los datos científico-sociales pertinentes sobre el origen biológico de las diferencias entre hombres y mujeres.

El enfoque adoptado en estas notas de fin de capítulo es un enfoque de "encuesta". Hasta la fecha en que se completó este texto, dicha encuesta es razonablemente completa respecto a todos los libros importantes sobre los enfoques de roles de hombres y mujeres en el mundo moderno, y es completa en lo referente a las obras en las que se apoyan esos libros. Se trata, en otras palabras, de una indagatoria completa de todas las obras significativas que toman parte en el debate actual de los roles sociales de hombres y mujeres.

Además, la encuesta cubre los enfoques académicos actuales sobre las diversas áreas tratadas en el argumento del texto, aunque estos enfoques no figuren en el presente análisis de los roles sociales. Estas notas no tratan de presentar la historia del análisis de estas áreas. Tampoco pretenden ser tan completas en su examen de las obras no escritas en inglés, o no traducidas a este idioma[*], a menos que las fuentes en inglés indiquen la importancia de una obra disponible únicamente en otro idioma.

La contribución de este libro no radica en que este sea una investigación original. Más bien, radica en el marco conceptual y argumentativo que permite la evaluación de diferentes conjuntos de literatura y pensamiento. Quizás, radica también en que muestra cuántos aspectos están siendo descuidados o ignorados en el examen actual de los roles de hombres y mujeres.

Capítulo uno
En el principio

1. Véase una corta exposición de esta controversia en J.C. Fenton, *St. Matthew* ["San Mateo"], (Baltimore: Penguin, 1963) pp. 307-308 (cf. R.V.G. Tasker, *St. Matthew* ["San Mateo"], (Grand Rapids: Eerdmans, 1961) pp. 178-180). Para una presentación más completa, véase Strack-Billerbeck*, Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch* ["Comentario al Nuevo Testamento desde la perspectiva del Talmud y el Midrás"], 1. (Múnich: Beck 1928) pp. 312-321.

2. M Git. 9, 10.

3. Según este punto de vista, Jesús concordaba con perspectivas de su tiempo que veían a Adán antes de la Caída como el hombre ideal. Véase una síntesis de esto en *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT)* ["Diccionario Teológico del Nuevo Testamento"]*,* Vol. 1. ed. G. Kittel, Trad. G. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp. 142-143.

4. Véanse algunos ejemplos en Robert Graves, *Adam's Rib* ["La costilla de Adán"] (Londres: Trianon Press, 1955). Sor Albertus Magnus McGrath, en *What a Modern Catholic Believes About Women* ["Lo que los católicos modernos creen acerca de las mujeres"] (Chicago: St. Thomas More Press, 1972), p. 101, también parece tomar esta perspectiva: "El académico bíblico moderno no aceptaría Génesis 1–11 en sentido alguno como historia literal, o como una

[*] A saber, el idioma no solo de la presente obra traducida al español, sino de la mayoría de las fuentes utilizadas por el autor. [Nota del Traductor].

descripción ya sea de lo que había ocurrido o de lo que debería ocurrir según el plan de Dios". Su uso de los pasajes del Génesis, sin embargo, está más de acuerdo con la visión #2, paralela a las posiciones mencionadas en la siguiente nota.

5. Véanse algunos ejemplos en S. Hooke, *Peake's Commentary on the Bible* ["Comentario de Peake sobre la Biblia"] (Londres: Thomas Nelson & Sons, 1962), p. 177; además, W.R. Bowie, *The Interpreter's Bible*, Vol. 1 ["Biblia del intérprete, Volumen 1"], (Nueva York: Abingdon, 1952) p. 463.

6. Véanse algunos ejemplos en F. Schaeffer, *Genesis in Space and Time* ["Génesis en el espacio y el tiempo"], pp. 41-43); también, M. Kline, *New Bible Commentary* ["Nuevo comentario bíblico"], pp. 79-80.

7. Véanse algunos ejemplos en G. von Rad, *Genesis* ["Génesis"], trad. J.H. Marks (Filadelfia: The Westminster Press, 1961) pp. 30-42. Von Rad examina la "saga" en el Génesis y su relación con la historia. Si bien está hablando de los últimos capítulos del Génesis, otros verían que los principios también se aplican a los capítulos iniciales.Véase también, Paul K. Jewett, *Man as Male and Female* ["El hombre como varón y mujer"] (Grand Rapids: Eerdmans 1975), p. 122; C.S. Lewis, *The Problem of Pain* ["El problema del dolor"] (Nueva York: Macmillan, 1971), pp. 77-88. Hay versión en español: *El problema del dolor* (Harper One, marzo 2006); y James Barr, *The Bible in the Modern World* ["La Biblia en el mundo moderno"], (Londres: SCM Press, 1973), p. 172.

8. Ciertamente, hay muchas cuestiones relacionadas incluso con esta afirmación: cuestiones sobre la relación de la enseñanza del Antiguo Testamento con la del Nuevo Testamento, cuestiones sobre cómo saber cuál es "la enseñanza de la Escritura". La Escritura, después de todo, contiene enseñanza atribuida a Satanás o a los que se oponen a Dios, lo mismo que enseñanza atribuida a Dios o no atribuida a nadie. Está, además, la pregunta de si parte del material no podría ser simplemente la presentación de la opinión de alguien, en lugar de ser revelación divina. El enunciado en el texto sobre la verdad de la enseñanza del Génesis pretende ser, simplemente, un reconocimiento de lo que implica decir que este material es parte de la Escritura.

9. Entre los que toman esta posición están H. Lindsell, "Egalitarianism and Scriptural Infallibility" ["Igualitarismo e infalibilidad de la Escritura"], *Christianity Today* (Marzo, 1976) pp. 45-46; también, Schaeffer, pp. 41-43; Kline, pp. 79-80.

10. La siguiente cita de un análisis de lo que enseña la Escritura sobre las mujeres ilustra la postura bajo consideración. Los pasajes bajo escrutinio son 1 Co 11: 7-16, 1 Co 14:26-35 y 1 Tm 2:9-14. Después de ofrecer algunas razones para que hoy en día no se tomen esos pasajes muy en serio, la autora escribe:

> Pero aparte de estos, cada uno de los tres pasajes remite de vuelta al Antiguo Testamento. En 1 Co 11 la razón aducida de la reglamentación es que la mujer fue sacada del hombre y por causa de él. En 1 Tm leemos que una mujer no debe hablar porque Adán fue creado primero y Eva pecó primero. Esto nos lleva totalmente de regreso al Génesis, el primer libro de la Biblia…
>
> En el segundo capítulo del Génesis (que, de hecho, fue escrito antes que el primero) encontramos la historia completa de Adán y Eva, que la mayoría de la gente ahora considera un "mito" o forma poética de explicar verdades teológicas; en este caso se trata de las enseñanzas de la paternidad de Dios y el hecho de que todos somos una familia. En este segundo capítulo leemos que Eva fue creada de la costilla de Adán.
>
> Nuestra clase también descubrió que hay muchos aspectos de esta segunda historia de la creación que no podemos aceptar literalmente. Yahvé-Dios formó al hombre con polvo del suelo antes de hacer que brotaran de la tierra toda clase de árboles; solo después formó a las bestias salvajes y todas las aves del cielo, y, por último, a la mujer.
>
> Sin embargo, Pablo usa aquí solo la segunda versión de la creación en el Génesis. Y a menos que podamos aceptar literalmente la segunda historia por entero, no encontramos razones en las epístolas mismas para creer que las secciones sobre las mujeres sean algo más que costumbres. (Arlene Swidler, *Woman in a Man's Church* ["La mujer en una Iglesia de hombres"] (Nueva York: Paulist Press, 1972) pp. 34-35.)

La autora parece estar al tanto por lo menos de los tres primeros enfoques arriba descritos sobre el valor de verdad del Génesis, y parece preferir el segundo: que estas son narraciones simbólicas sin fundamento histórico. Cuando resume la enseñanza de los primeros capítulos hace un resumen inadecuado, como se revelará en la exposición en este libro. Pero aquí, el problema es la manera en que ella trata con Pablo. Se da cuenta de que Pablo basa su enseñanza en los hechos en Génesis. Luego descarta el valor de verdad de estos hechos, porque no se pueden aceptar "literalmente". Una vez que ha rechazado la narración en el Génesis, también rechaza la enseñanza de Pablo. Su enfoque no llega a tomar en cuenta el punto de que, aun si el Génesis es una forma poética de expresar verdades teológicas, es una forma poética de expresar *verdades.* Siempre que alguien descarta una enseñanza que se deriva o se basa en el Génesis porque se trata de narraciones que no son "literalmente" o "históricamente verdaderas", lo que hace es destruir la confiabilidad de lo que se enseña en la palabra de Dios. Si la autora fuera consecuente con su posición, a duras penas podría sostener la "verdad" teológica de que Dios es nuestro Padre sobre la base de la narración en el Génesis. La historia de cómo Dios formó al hombre del polvo de la tierra y sopló vida en él es, ciertamente, no menos dudosa que el argumento de Pablo respecto a los roles de hombres y mujeres. En otras palabras, si una persona adopta el enfoque de ver Génesis 2–3 como una presentación simbólica de verdades teológicas, entonces, seguramente, toda la enseñanza incorporada en el simbolismo debe ser tomada en serio, y no solo una parte de ella.

El mismo malentendido puede encontrarse en académicos bíblicos profesionales. Véase J.M. Ford, "Tongues—Leadership—Women" ("Lenguas—Liderazgo—Mujeres"), *Spiritual Life* 17 (Otoño 1971), pp. 186-197.

11. Las unidades de esta sección del Génesis podrían esquematizarse así:

1. Génesis 1:1-2:4a — la creación del universo visible.
2. Génesis 2:4b–4:26 — la creación y "caída" de la humanidad.
    a. Génesis 2:4b-2:25 — la creación del hombre y la mujer.
    b. Génesis 3:1-24 — la transgresión del hombre y la mujer.
    c. Génesis 4:1-26 — las consecuencias de la transgresión.
3. Génesis 5:1-32 — el registro de los descendientes de Adán.

Nos interesan solo tres segmentos de una sección más larga, los segmentos de mayor relevancia para los roles de hombres y mujeres. Muchos de los intereses generales del comienzo del Génesis van más allá de nuestros propósitos aquí.

12. Para ver comentarios útiles sobre el propósito de esas narraciones, véase von Rad, p. 22; J.L. McKenzie, *The Two-Edged Sword* ["La espada de dos filos"] (Milwaukee, Wisconsin: Bruce, 1956), pp. 113-115.

13. Véase la cita en la nota 10 arriba para ver un enunciado sobre un enfoque así.

14. Véase, entre otros que dan este argumento, von Rad, p. 55; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis* ["Comentario sobre el lbro del Génesis"], parte 1, trad. Israel Abrahams (Jerusalén: The Magnes Press, 1961) pág. 57; Bruce Vawter*, A New Catholic Commentary on Holy Scripture* ["Nuevo comentario católico de la Sagrada Escritura"], (Londres: Thomas Nelson & Sons, 1969), p. 175.

15. Hay muchas interpretaciones sobre el uso del plural: "hagamos al hombre…". Algunos han sugerido que se trata meramente de una preocupación gramatical, porque la palabra utilizada para designar a Dios ("Elohim") es plural, igual que el pronombre ("nosotros"). Vawter, *On Genesis: A New Reading* ["Sobre Génesis: una nueva lectura"], (Nueva York: Doubleday, 1977), p. 53, menciona este enfoque pero lo considera poco probable. Von Rad (pág.57) prefiere la noción de Dios dirigiéndose a su corte celestial (como en Gn 3:22). Cassuto (pág. 55) lo considera el "plural de la exhortación" (como el caso en que una persona se exhorta a sí misma "¡Vamos!"). Otros consideran que se trata del "nosotros" real o mayestático, a menudo usado por reyes de la época al hablar de sí mismos. Vawter, *op.cit.*, pág. 53, menciona esta noción. Algunos Padres de la Iglesia vieron aquí una referencia implícita a elementos dentro de la Divinidad, es decir, la Trinidad. (Véase Ambrosio en *De Paradiso* (Tratado del Paraíso), Fathers of the Church Series ["Serie de los Padres de la Iglesia"], V. 42 (Nueva York: Fathers of the Church Inc., 1961, p. 253).

16. Ha habido un debate considerable sobre la importancia de los términos "imagen" y "semejanza". Algunos académicos contemporáneos, incluyendo a Von Rad (pág. 56) y Vawter (*New Catholic Commentary* ["Nuevo comentario católico"], p. 175) sugieren que "imagen" (*tselem*) implica una copia exacta, mientras que "semejanza" (*demut*) significa parecido; indicando, quizás, que el hombre en cierto modo fue creado como una copia de la naturaleza de Dios, pero también con algunas diferencias. Podía manifestar la naturaleza de Dios, pero, en sí mismo, no era Dios. Von Rad también señala que, al igual que los reyes poderosos de la época erigían imágenes (*tselem*) representativas de sí mismos en sus provincias distantes, así también el hombre está puesto sobre la tierra como imagen de Dios, como su representante y emblema soberano. Algunos ven el dominio del hombre sobre el resto de la creación como una parte integral de ser imagen de Dios (Vawter*, On Genesis*, (Sobre el Génesis), p. 57), mientras que otros ven el dominio del hombre como una consecuencia de ser imagen de Dios (Von Rad, p. 57). Aún otros han visto "imagen" como la racionalidad del hombre, o su libertad (D. Bonhoeffer, *Creation and Fall* ["Creación y caída"], (Londres: SCM Press, 1959) p. 35). Varios Padres de la Iglesia, además, han considerado el significado de "imagen" aquí, y han sugerido que esta implica dominio sobre la naturaleza (Juan Crisóstomo), capacidad de amar (Gregorio de Nisa), capacidad para la amistad (Basilio), creatividad (Teodoreto), o capacidad para la santificación (Cirilo de Alejandría).

17. Las palabras "macho" y "hembra" (*zakar* y *neqaybáh*) son simplemente los términos hebreos de la diferencia de género, y pueden aplicarse a los animales lo mismo que a los seres humanos. Estos son los términos más específicos en hebreo para designar las diferencias sexuales.

18. Debe observarse aquí que el hebreo *adam* y el griego *ánthrōpos* tienen un conjunto similar de significados, pero la palabra en español "hombre" se utiliza de forma algo diferente. "Hombre" comúnmente se usa para "humano", de un modo en que *anér* (en griego) e *ish* (en hebreo) no. (Véase *adham* en *Theological Dictionary of the Old Testament* ["Diccionario Teológico del Antiguo Testamento"], (Grand Rapids: Eerdmans, 1974) pp. 75-87.) Por lo tanto, en español, la palabra común para varón ("hombre") es también una palabra común para humanidad (de una manera disímil al griego, con su *anér* (varón) y *ánthrōpos* (humanidad). En la actualidad hay un intento, conectado con el movimiento feminista, de modificar el idioma. Sin embargo, en este capítulo normalmente retendremos la palabra "hombre" por cuestión de inteligibilidad. A menudo, si se mantiene el término "hombre", puede plantearse un punto exegético más claramente.

19. Hay una interpretación alternativa a la presentada aquí, ofrecida inicialmente por Karl Barth en este siglo (*Church Dogmatics III* ["Dogmática de la Iglesia"], trad. J.W. Edwards, et. al. (Edimburgo: T & T Clark, 1958) pp. 194 ss.) y propuesta recientemente por Jewett, pp. 33-40. No ha sido sostenida normalmente por los académicos bíblicos. Barth sugiere que, en lugar de ser la frase "hombre y mujer los creó" un segundo enunciado concerniente a la creación de la humanidad, se trata más bien de una explicación del hecho de que el hombre fue creado a imagen de Dios. En otras palabras, la imagen de Dios en la humanidad es su masculinidad y feminidad, y en su diferenciación sexual están relacionados juntos en comunidad. Otros, en el mundo moderno, también verán la imagen de Dios en el ser humano por su realidad de ser comunidad o por sus relaciones interpersonales. Esta es una perspectiva cada vez

más popular, pues hay un intento de volver a enfocar muchos aspectos de la enseñanza cristiana a partir de categorías de relaciones interpersonales. En términos de teología puede decirse algo a favor de estas interpretaciones de la imagen de Dios. Sin embargo, es importante hacer las siguientes observaciones. En primer lugar, la razón de esa interpretación sería teológica y no exegética. La estructura y el sentido del pasaje indicarían que "hombre y mujer los creó" es un segundo enunciado, adicional al hecho de que Dios los creó a su imagen y semejanza. En segundo lugar, el Nuevo Testamento, en su enseñanza sobre la imagen de Dios en el hombre, enseña sobre esta principalmente en términos éticos, es decir, que tanto los hombres como las mujeres entran dentro de la imagen de Dios cuando manifiestan en sus vidas amor, bondad, compasión, humildad, etc. En tercer lugar, la noción es una preocupación moderna que no va a ser encontrada ni en la tradición cristiana ni en el Nuevo Testamento. Hasta el siglo veinte, todas las interpretaciones de la imagen de Dios han entendido que esta reside completamente en cada ser humano. Esto no pretende negar que la "imagen de Dios" incluye una orientación hacia los demás, pero lo que ha sido visto como imagen de Dios no es la interrelación propiamente dicha entre los seres humanos.

20. Se puede encontrar un ejemplo de dicha interpretación exagerada en V. Mollenkott, "Women and the Bible" ["Las mujeres y la Biblia"], *Sojourners* (Febrero 1976) p. 22.

21. En cuanto al primer punto de vista, véase Maly, *The Jerome Biblical Commentary* ["Comentario bíblico San Jerónimo"], ed. Raymond Brown (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1968), p. 12; John Marks, *The Interpreter's One-Volume Commentary on the Bible* ["Comentario bíblico del intérprete volumen único"], (Nueva York: Abingdon, 1971) pp. 4-5. Respecto al segundo punto de vista, véase McKenzie, p. 113.

22. Algunos intérpretes, al observar la diferencia de forma literaria entre Gn 1:1-2:4a y Gn 2:4b-25, aseveran que tenemos aquí dos visiones diferentes de los roles de hombres y mujeres. Según esta perspectiva, el capítulo 1 presenta al hombre y a la mujer como verdaderamente iguales, mientras que el capítulo 2 presenta al hombre como superior. Estos intérpretes piensan entonces que estamos justificados para escoger cuál de los dos enfoques creemos que es mejor sustentar.

Como ya se ha señalado, dicha visión se apoya en una exceso de interpretación de Génesis 1. Pero todavía más importante aquí es que Génesis 1 y Génesis 2–4 fueron reunidos por un autor que, obviamente, no vio ninguna incompatibilidad fundamental entre ellos. Consideró, explicándolo, que Génesis 2–3 se desarrollaba a partir del material en Génesis 1, o que, por lo menos, presentaba un enfoque complementario, no contradictorio. Debemos dar crédito al autor como alguien capaz de entender algo del significado central de los textos que estaba reuniendo.

Más aún, los que aceptan la autoridad de la Escritura como palabra de Dios aceptarán que la Escritura es autoritativa tal como ha sido escrita, puesta en el canon y presentada a nosotros. El texto de la Escritura, tal y como lo hemos recibido de manos del autor final, es el que es autoritativo, no una reconstrucción hecha por un académico, ni la fuente original en contraposición con el libro del que disponemos hoy en día. La autoridad de la Escritura no depende de la inspiración de la fuente original (la fuente original no necesariamente era inspirada) sino de la inspiración del autor del libro actual.

Algunos académicos sostienen que el autor de las secciones "sacerdotales" del Génesis es también el editor general y el editor final del Pentateuco. Véase un examen de la discusión académica de las fuentes en Vawter, *On Genesis* ("Sobre el Génesis"), págs. 17-24. Si fuéramos a adoptar dicho punto de vista, entonces consideraríamos que el autor de Génesis 1 lo ha escrito como una introducción a todo el Génesis (especialmente los capítulos 1–5), con los capítulos 1 y 5 fungiendo como marco conceptual de los relatos yahvistas de los capítulos 2–4. Los que sostienen dicha posición no tendrán dificultad para entender Génesis 2 como una explicación de lo escrito en Génesis 1.

23. Probablemente fue la Septuaginta, la antigua traducción griega del Antiguo Testamento, la que introdujo la traducción "Adán" como nombre propio, por *ha-adam*. Esa fue la traducción del Antiguo Testamento usada por los escritores del Nuevo Testamento. La Septuaginta traduce *ha-adam* como "Adán" tanto en lugares en donde hay un artículo definido como en los que no hay un artículo definido (*adam*). A veces, sin embargo, traduce *ha-adam* como *ho ánthrōpos.*

24. Para una discusión completa de esta idea con aplicaciones posteriores, véase DeFraine, *Adam and the Family of Man* ["Adán y la familia humana"], (Nueva York: Alba House, 1965).

25. Para una referencia sobre Adán representado en el Génesis como hijo de Dios, véase Cassuto, p. 135, y von Rad, p. 80. A. Feuillet adopta un enfoque diferente, y menos probable, en su referencia al amigo del novio como *shoshebin* en "La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes Pauliniens: comparaison avec l'Ancien Testament" ["La dignidad y el papel de la mujer según algunos textos paulinos: comparación con el Antiguo Testamento"], *New Testament Studies* ["Estudios del Nuevo Testamento"], (NTS) 21 (1975) pp. 157-191.

26. Véanse algunos ejemplos en von Rad, p. 87; Cassuto, p. 130; Vawter*, On Genesis*, p. 74; Maly, p. 12.

27. Respecto a costilla como "lado" o "costado" véase R. Batey, "The *Mia Sarx* Union of Christ and the Church," ["La unión *en una carne* de Cristo y la Iglesia"], NTS, 13 (Abril 1967) p. 271; Q.M. Adams, "Neither Male Nor Female" ["Ni hombre ni mujer"], (Elms Court, Gran Bretaña: Arthur H. Stockwell, Ltd., 1973) p. 18. Para algunos análisis útiles sobre la importancia de "costilla", véase Marks, p. 5; Cassuto, p. 134.

28. Los rabinos, probablemente después del tiempo de Jesús, interpretaron al Adán original como andrógino. Decían que el ser creado original era a la vez hombre y mujer juntos. Después, para contribuir al género humano, la mujer fue sacada del hombre y convertida en un ser separado. Es poco probable que esta visión estuviera en la mente del escritor del relato del Génesis. Esta es una interpretación rabínica (no cristiana), y se desarrolló tardíamente, probablemente bajo la influencia del pensamiento griego (según lo ejemplifica el relato de Platón en el *Banquete* (192) sobre el origen

del hombre, la mujer y el sexo). Dicha interpretación podría llevar a la visión distorsionada de que ni hombres ni mujeres son humanos en sí mismos. Sin embargo, sí pone de relieve una verdad que es integral a ambos capítulos 1 y 2 del Génesis: hombres y mujeres por igual son parte de la humanidad, y la humanidad no está completa sin ambos. Para un análisis de la interpretación rabínica véase Batey, págs. 271-272; Strack-Billerbeck, Vol. 1, pág. 802.

29. "Hueso de mis huesos y carne de mi carne" hace pensar en la expresión "mi propio hueso y carne" que es usada comúnmente en la Escritura para denotar una relación familiar (Gn 29:14, Jc 9:2, 2 S 5:1, 19:12-13, 1 Cro 11:1). La frase también parece referirse directamente a "la costilla" del hombre de quien fue sacada su esposa (véase Cassuto, págs. 135-136). En algunas traducciones más libres (p.ej., la *New English Bible*), la expresión a menudo es transmitida idiomáticamente como "carne y *sangre*").

30. Según la etimología usada en el texto, "mujer" (*ishsháh*) procede de la palabra "hombre" (*ish*). Aunque algunos intérpretes modernos creen que *ish* e *ishsháh* no están relacionadas etimológicamente (cf. W. Brueggeman, "Of the Same Flesh and Bone" (De la misma carne y hueso), Catholic Biblical Quarterly (Octubre, 1970) págs. 532-542), esto, a fin de cuentas, es indiferente desde el punto de vista de lo que manifiesta la etimología dada en el texto. Como quiera que sea, no se anula la intención subyacente del autor cuando ofrece esta etimología.

Esta palabra para denotar "hombre" aparece por primera vez en este punto del relato, y es una palabra que se usa solo para seres humanos del sexo masculino, hombres en vez de mujeres. Podría también traducirse como "esposo", del mismo modo en que *ishsháh* podría traducirse como "esposa", puesto que no hay expresiones en hebreo que signifiquen solo "esposo" y "esposa". Probablemente, el significado principal de los nombres a estas alturas de la narración es mostrar que la mujer es llamada con una palabra que viene del nombre del varón, de igual modo que la mujer misma es sacada del varón.

Algunos proponentes de la visión de la androginia de la creación original dicen que este es el primer momento en que aparece el hombre; de ahí que también el hombre obtiene un nuevo nombre en el proceso (véase P. Trible, "Eve and Adam: Genesis 2-3 Reread" (Eva y Adán: relectura de Génesis 2-3), Andover Newton Quarterly (Marzo 1973) págs. 251-258); algunos de los rabinos que se adherían a la visión básica de la androginia quizás también hayan sostenido esta visión (véase Batey, págs. 271 sigtes). Este punto de vista es una interpretación excesiva del texto. El texto no dice que el hombre obtiene un nombre nuevo, ni siquiera que *ish* es un nuevo indicador para él. Más aún, la expresión "el hombre" (*Adam*, el humano) continúa como el indicador del ser humano masculino, incluso después de que la mujer ha sido creada. De hecho, gran parte del sentido del relato depende de la identidad del hombre que antes había estado solo y a quien ahora le es presentada la nueva criatura a la que llama su mujer.

31. Sobre este punto, Jewett (pp. 120-121) intenta trazar una estricta distinción entre el v. 23 y el v. 24, entre la declaración de Adán (parte de la narración) y el versículo siguiente, al cual ve como una reflexión teológica, subsiguiente y secundaria, de la declaración de Adán. Su propósito al trazar esa distinción tan estricta es diferenciar entre sexualidad (e.d., ser hombres y mujeres) y matrimonio, y afirmar que es la sexualidad lo que es de importancia primaria aquí, y que el matrimonio como expresión de la sexualidad es solo de importancia secundaria. Si bien la distinción es importante para él, para nuestros propósitos no lo es. Su reflexión sobre estos pasajes, sin embargo, es adecuada. Dice: "En otras palabras, en el Antiguo Testamento como un todo, la presuposición del matrimonio se combina con la realidad del matrimonio. En las Escrituras judías, el hombre y la mujer en su relación mutua son vistos casi exclusivamente como marido y mujer, como padre y madre". Esta observación es correcta desde el punto de vista exegético. El Antiguo Testamento claramente ve el matrimonio y la vida familiar (incluyendo la reproducción) como el propósito para el cual Dios hizo al ser humano como hombre y mujer. Sin embargo, pretender separar el v. 24 del v. 23 y decir que la narración representa una visión más primitiva, y que el siguiente versículo contiene una reflexión teológica subsiguiente y secundaria, es hacer una división en el texto que parece injustificada.

32. Véase un análisis útil sobre "unirse" en Brueggeman, p. 540; Cassuto, p. 137; Feuillet, p. 178.

33. Entre los que mencionan la teoría del "matriarcado primitivo" están Cassuto (pág. 137) y Von Rad (pág. 83). Los antropólogos modernos en general concuerdan en que ninguna sociedad conocida ha sido "matriarcal" alguna vez, en el sentido de que las mujeres fueran dominantes en tal sociedad. (Véase capítulo diecisiete, sección "Los patrones socioestructurales de hombres y mujeres", apartado "Patrones transculturales constantes", punto 4. Cf. Rosaldo y Lamphere, *Women, Culture and Society* ["Mujeres, cultura y sociedad"] (Stanford: Stanford University Press, 1971) págs. 2-3.) Algunos dan lugar a la posibilidad de que el v. 25 apunte a una sociedad matrilineal primitiva, aunque C. Vos (*Woman in Old Testament Worship* ("Las mujeres en el culto del Antiguo Testamento") (Delft: Judels & Brinkman, 1968), pág. 45) considera esto "debatible".

34. En una de sus notas al pie (25, p. 18), Vos sugiere que, puesto que el hombre se une a la mujer, y como usualmente es el inferior el que se une al superior, este versículo podría ser visto como un indicador de cierta superioridad de la mujer. (Intenta una formulación similar con la palabra "ayuda" en el v. 18). Su observación va alineada con un intento general por descubrir elementos de una subordinación del hombre a la mujer en este pasaje. Esta sugerencia es muy reciente, inspirada indudablemente por el movimiento feminista, y no se promueve mucho fuera de los círculos feministas. Parece claro, por el contexto del pasaje, que la "unión" del hombre a la mujer se refiere al establecimiento de una relación personal, y que no hace ninguna referencia especial a la subordinación. Véase Brueggeman, pág. 540: "Esta última expresión, 'se une', *davaq*, cuando se usa para relaciones interpersonales, igual que para cualquier otro contexto, es claramente un concepto de alianza". Véase también Feuillet, pág. 178.

35. Véase G. Tavard, *Woman in Christian Tradition* ["La mujer en la tradición cristiana"], (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1973) p. 6. La interpretación que Tavard hace del Génesis es algo excéntrica, y parece

ser dictada más por un enfoque de las relaciones entre hombres y mujeres proveniente de la sociedad moderna que de algo que esté realmente en el texto.

36. El punto presentado en este párrafo y en los dos siguientes es un comentario exegético acerca de Génesis 2 y un esfuerzo por distinguir entre lo que se dice en Génesis 2 y ciertos enfoques modernos del matrimonio que han sido descritos como matrimonio de compañerismo. La expresión "compañerismo" aquí es potencialmente ambigua. "Compañerismo" podría significar simplemente vivir juntos y ayudarse mutuamente. En ese sentido, Génesis 2 contiene la idea de compañerismo en el matrimonio. La esposa debía ser parte de la sociedad humana del hombre; ella era la que de manera más constante formaba parte de su casa y se asociaba con su persona. Sin embargo, las nociones modernas de matrimonio de compañerismo con frecuencia van más allá de dicha noción hasta abarcar la idea de que la esposa era alguien con quien el marido debía conversar mucho, compartir sentimientos, pasar mucho de su tiempo libre, etc. Imaginar que dicha noción se encuentra en el relato del Génesis es un anacronismo. La evidencia proveniente de la historia social comparativa en sociedades tradicionales, al igual que de la sociedad israelita, indicaría que el hombre en Génesis 2 no era visto así por el autor. Al marido probablemente no se le instaba a conversar mucho con su esposa, mucho menos a compartir sus sentimientos con ella (una noción muy moderna), ni tampoco se esperaba que pasara una gran cantidad de su tiempo de ocio con ella o siquiera que trabajara junto con ella. Estas eran cosas que él, probablemente, haría con su hijo o con otros hombres. No se quiere decir con esto que no se esperaba que el hombre amara a su esposa o que estuviera con ella. Más bien, el punto es que la noción moderna de matrimonio de compañerismo propone un patrón de interacción diferente al que hubiera concebido el autor de Génesis 2. El estudio en el capítulo dieciocho acerca de los cambios acaecidos en la transición de la sociedad tradicional a la sociedad tecnológica es un trasfondo muy útil aquí. Edward Shorter, en su libro *The Making of the Modern Family* ["La formación de la familia moderna"] (Nueva York: Basic Books, Inc., 1975), explora el reciente surgimiento del matrimonio de compañerismo y del amor romántico, y clarifica la diferencia (véanse especialmente las pp. 15-17). Estas observaciones, por supuesto, no tratan sobre la cuestión de si el moderno matrimonio de compañerismo podría no ser una mejora.

37. von Rad, p. 80.

38. Debe admitirse que un enfoque en la familia como contexto para "ayuda" no está mencionado explícitamente en el texto. Por otra parte, el contexto general de Génesis 2–4 indicaría que la reproducción y la familia, y la vida de la casa, son una preocupación importante. La interpretación tradicional del sentido en que la mujer debe ser una ayuda para el hombre se justifica tanto por el sentido del relato general como por la historia social que le sirvió de trasfondo. Algunos intentos más recientes, como el de Jewett (pág. 124), de decir que la palabra se aplica a una asociación más amplia con el varón en todas las áreas de la vida, son claramente interpretaciones puestas sobre el texto, en lugar de ser dadas por el texto. Una observación así no necesariamente niega la visión de que la mujer debe ser una compañera del hombre en todas las áreas de la vida. Más bien indica, sencillamente, que el foco del texto se centra probablemente en el hogar y la vida familiar.

39. Véanse interpretaciones de la palabra "adecuada" (*keneged*) en, p.ej., von Rad, p. 80; Cassuto, pp. 127-128; Vos, pp. 16-17.

40. Recientemente, autoras feministas han hecho cierto énfasis en que la palabra hebrea usada aquí (*ezer*) no necesariamente implica algún tipo de subordinación. El término es usado con frecuencia para referirse a Dios como una ayuda para los seres humanos, y en esa situación no implica de ningún modo que Dios está subordinado a ellos. El término es, en síntesis, similar a la palabra "ayuda", en español, que tampoco implica necesariamente subordinación alguna. Los salmos hablan de Dios como nuestra "ayuda" o "ayudador", tanto en español como en hebreo. Pero la observación acerca de la palabra *ezer* es solo un primer paso en el análisis de la frase de la que forma parte. De hecho, enfocarse en la palabra en sí misma, sin considerar su contexto en la frase y en el pasaje, no es de mucha ayuda. La frase en realidad dice que Dios creó a la mujer para que fuera una ayuda para el hombre; es decir, ser una ayuda para el hombre fue el propósito de haber sido creada. Si se toma en cuenta el contexto hay claramente cierta especie de subordinación, indicada en la frase como un todo. El sentido de esta subordinación será explicado más completamente en la próxima sección.

41. Véanse observaciones útiles aquí, en Vos, p. 18, nota al pie, p. 24; Maly, p. 12.

42. Vos, p. 18, nota al pie, p. 24.

43. Véase un análisis útil aquí, en Kline, p. 84; Vos, p.18, nota al pie 24. Algunos intérpretes feministas hoy preferirían decir que ser creada del varón no puede indicar subordinación de la mujer a él. Después de todo, se argumenta, Adán fue creado del polvo del suelo, y si el ser sacada la mujer del hombre indica su subordinación a él, entonces ser creado Adán del polvo de la tierra indicaría su subordinación a la tierra, lo que es patentemente absurdo. Realmente, es la objeción misma la que es absurda. El hombre fue "hecho" de la tierra, pero no fue "sacado" de esta en la forma en que la mujer fue "sacada" del hombre. La creación de la mujer es algo mucho más cercano a una "generación", y todo el principio de subordinación por precedencia es un principio de "generación". En modo alguno se aplica al material del cual algo está hecho. Probablemente más relevante en este contexto es que, como parte de su creación, estaba el que el hombre recibiera dentro de sí el aliento de Dios.

44. Para encontrar observaciones útiles aquí, véase Vos. Véase también Vawter, *On Genesis* ["Sobre el Génesis"], p. 75. Trible (pp. 254-255) pone una objeción respecto a este punto, sosteniendo que el nombramiento que el hombre hace de la mujer no es realmente paralelo a su nombramiento de los animales. Gran parte del peso de su argumento descansa en una distinción entre "llamar mujer" a la mujer y "llamar por nombre" a los animales. Esta también es una

creativa y nueva interpretación feminista del pasaje. Sin embargo, es una interpretación que no está bien fundamentada en el texto. Es difícil ver que la distinción en las frases pueda soportar el peso que la autora trata de poner sobre ellas. Trible también intenta distinguir entre el que la mujer sea llamada *ishsháh*, un nombre común (que reconoce la sexualidad pero sin especificar a la persona), y el que reciba un nombre propio (lo cual no ocurre sino hasta Gn 3:20). Ella afirma que el primer nombramiento no era de la misma clase que el nombramiento de los animales. Sin embargo, no tiene sentido tampoco suponer que el hombre le diera nombres propios a todos los animales. Es mucho más probable que les diera nombres genéricos comunes (el nombre de sus especies, a fin de identificarlos) y no que compusiera nombres propios, personales, para cada animal.

45. Algunos intérpretes toman dos elementos en Génesis 2 como signos de que la mujer no estaba subordinada al hombre antes de la Caída. El primero es la frase que dice que el hombre se une a la mujer, una frase que podría fácilmente connotar cierta clase de subordinación del hombre a la mujer (por ejemplo, véase Vos, p. 18, nota el pie 25; también Jewett, pp. 127-128). Según se indicó arriba (pp. 12-13), sin embargo, la frase "se une a su mujer" indica la formación de una relación comprometida, no la subordinación, y, en su contexto, se refiere a formar una nueva unidad familiar. El segundo posible indicador es la ubicación de la mujer en la creación. Ella es creada de última. Por eso, es posible verla como el clímax de la creación, como lo han afirmado algunos recientemente (véase Trible, p. 251; Vos, p. 18, nota al pie 25; John A. Bailey, "Initiation and Primal Woman in Gilgamesh and Genesis 2-3" ["La iniciación y la mujer primigenia en Gilgamesh y Génesis 2-3"], JBL (Junio, 1970), p. 143). Sin embargo, esta perspectiva no es sensible a las diferentes estructuras literarias de Génesis 1 y 2. La visión se basa en una comprensión correcta de Génesis 1, en donde la creación del género humano al final es el clímax de la creación, pero aplica mal este principio de superioridad a Génesis 2, en donde la estructura literaria es muy diferente. En Génesis 2, el que la mujer haya sido creada de última no tiene nada que ver con el clímax de la creación. Ni, a propósito, tampoco indica su inferioridad. Como lo señala Cassuto (p. 135), el modelo para la creación de la mujer es probablemente un padre que busca una esposa para su hijo. Ella es traída ante el hombre, al final, después de una búsqueda por encontrar una pareja que sea verdaderamente idónea para él. Aunque no sea el clímax de toda la creación, la hechura de la mujer en el relato es el clímax de la búsqueda de una compañía apropiada para el hombre, no encontrada en ninguno de los animales creados. Su lugar al final indica su excelencia como compañera de él, no su superioridad sobre él. De hecho, si ser creado de último fuera una indicación de superioridad, el hombre sería inferior a los animales lo mismo que a la mujer.

46. Véase un análisis del gobierno representativo del hombre en la sociedad israelita en Vos, pp. 49-50.

47. Ver, por ejemplo, γυνή en *Theological Dictionary of the New Testament* ["Diccionario Teológico del Nuevo Testamento"], p. 781. Hay, claro está, un sentido en que la mujer "le pertenecía" al hombre. Pero usar la palabra "propiedad" con su significado moderno ciertamente lleva a confusión. El varón israelita no veía a su esposa como una cosa, sino como su mujer.

Capítulo dos
El pecado y el Nuevo Adán

1. Ambrosio, en *De Paradiso* ["Sobre el Paraíso"], pp. 309-356, examina extensamente las consecuencias de la caída en la relación del hombre y la mujer con Dios, y en la relación del uno con el otro. Cf. von Rad, pp. 87-93.

2. Algunos comentaristas han entendido el hecho de que Satanás se haya acercado primero a la mujer como un resultado del atractivo sexual de ella y su deseo por ella. Véase Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles* ["Estudios sobre las epístolas pastorales"] (Londres: SPCK, 1968), pp. 65-77. Acerca de la mujer como más atrayente, véase Trible, p. 256. La interpretación más común y más probable implica ver cierta especie de mayor vulnerabilidad en la mujer. P.ej., von Rad, pp. 87-88; J. Bailey, "Initiation and the Primal Woman in Gilgamesh and Gen 2–3". ["La iniciación y la mujer original en Gilgamesh y Gn 2–3"], *Journal of Biblical Literature* (Junio 1970), p. 148; E. Stein, "The Vocation of Man and Woman According to Nature and to Grace" ["La vocación del hombre y la mujer según la naturaleza y la gracia"], en *Writings of Edith Stein* ["Escritos de Edith Stein"], ed. Hilda Graef (Londres: Peter Owen, Ltd., 1956) pp. 105-106; Benno Jacob, *Genesis, The First Book* of *the Bible* ["Génesis, el primer libro de la Biblia"] (Nueva York: KTAV Publishing House, 1974), p. 22.

3. Algunas escritoras feministas recientes han afirmado que, al no mencionar la Escritura ninguna razón específica de por qué la mujer cayó primero, nada puede decirse en absoluto sobre ese punto ni basarse en él. Vale la pena notar varias cosas respecto a esta cuestión. En primer lugar, el Nuevo Testamento no hace ninguna afirmación de que la mujer cayera porque fuera más vulnerable o más susceptible de ser engañada. (La importancia de este punto será considerada más a fondo en el capítulo ocho, que examina el pasaje en 1 Timoteo 2.) En segundo lugar, el pasaje del Génesis sí parece dar alguna indicación de que hay cierta significación en el hecho de que la mujer cayera primero. Su diálogo con la serpiente y su caída se presentadan mucho más cabalmente que la caída del hombre. En vista de esto, es un poco precipitado afirmar que el hecho de que la mujer cayera primero no tiene ninguna importancia. En tercer lugar, la mayoría de los comentaristas, tanto tradicionalmente como en la actualidad, sostienen que hay algo en la mente del autor respecto a la mayor vulnerabilidad de la mujer. La manera en que se presenta el relato parecería señalar algo a

este respecto, aunque dicha opinión se deriva más de una intuición de lo que está aconteciendo en el texto que de algo explícitamente afirmado en él.

4. Recientemente se ha sugerido que solo la serpiente y el suelo fueron maldecidos, y que lo que Dios le dice a la mujer y al hombre no es "maldecir". Dios simplemente los juzga, o predice de una manera profética lo que les ocurrirá debido a su desobediencia. Este punto de vista es aceptable; sin embargo, si tenemos en cuenta el hecho de que maldecir no necesariamente incluye la idea de hostilidad y maldad personal, sino que es sencillamente una acción judicial, no hay que ver lo que hace Dios al maldecir a la mujer y al hombre como algo más que el castigo que les impone por su desobediencia, asignándoles consecuencias por su mal proceder. Por lo tanto, la maldición no tiene por qué incluir un mandato directo, sino simplemente un castigo. A menudo la maldición predice lo que ocurrirá, en vez de ser directamente impuesta por la persona que la profiere.

5. Quienes suscriben el punto de vista 1 entran en dos categorías muy diferentes. Están aquellos (p.ej. Schaeffer, pp. 93-94; cf. Filón, "On the Creation of the World" ["Sobre la creación del mundo"], *The Works of Philo Judaeus* ["Obras de Filón Judío"], trad. C.D. Yonge (Londres: George Bell & Sons, 1890) pp. 50-51, que ven la subordinación como una consecuencia de la maldición, pero que, no obstante, entienden que Gn 3:16 es algo que debe ser acatado. Por otra parte, la perspectiva ha sido adoptada recientemente por muchas feministas (p.ej. Trible, p. 257; Kress, *Whither Womankind?* ["¿Adónde va la mujer?"] (St. Meinrad: Abbey Press, 1975), pp. 26-28, cuyas conclusiones difieren bastante de las de la primera categoría. Ellas ven Gn 3:16 y la subordinación como algo que debe ser abolido. Respecto a quienes sostienen el punto de vista 2 en oposición al punto 1, véase como ejemplo Vos, pp. 28 ss, en su análisis del "liderazgo" del hombre que se convierte en "dominio", y Feuillet, p. 168. Para ver un ejemplo del punto de vista 3, véase Ambrosio, *De Paradiso*, p. 350: "Por lo tanto, esta clase de servidumbre es un regalo de Dios. Por lo que la sumisión con esta servidumbre ha de ser considerada entre las bendiciones".

6. La única posibilidad comúnmente mencionada es 1 Timoteo 2:14. Pero véase en el capítulo ocho el análisis de la manera en que esa perspectiva es un simple malentendido. El pasaje con la mejor opción de ser una posibilidad aquí es 1 Corintios 14:34, y eso se analizará en el capítulo siete.

7. Otra consideración es la posible analogía entre el deseo de la mujer hacia su marido y el trabajo del hombre. Hay dos interpretaciones alternativas de esta sección del v. 16. La primera leería el principio de ese renglón de la maldición como "sin embargo" o "no obstante" (la palabra en hebreo puede traducirse de esa forma). Si esta interpretación fuera correcta, la maldición estaría enunciando principalmente lo cargoso del embarazo y el parto. Se entendería de la siguiente forma: tener hijos será una fuente de carga y dificultad. No obstante, tu deseo será hacia tu marido (una relación que hará que tengas hijos y que, por lo tanto, te traerá esta carga). La segunda interpretación del deseo sostiene que todos los cuatro renglones del v. 16 son básicamente paralelos, y que el renglón 3 debe comenzar con "y" (la palabra hebrea también puede ser traducida de esta forma). Por lo tanto, el deseo de la mujer por su marido es parte de la maldición. La primera interpretación es difícil, porque no provee un buen significado para el renglón que describe el dominio del marido. De ahí que, si adoptamos la segunda interpretación, y si no consideramos malo todo deseo de la mujer por su marido (sea sexual o de otra clase), entonces podemos decir aquí que la maldición es la corrupción de algo básicamente bueno (el deseo de la mujer por su marido) que llega al punto de convertirse, como resultado de la maldición, en un deseo excesivo por su marido. En ese sentido, esta maldición es análoga a la que recae sobre el trabajo.

8. La Septuaginta es la primera traduccion griega del Antiguo Testamento que tenemos, y es significativamente anterior a cualquier otra traducción existente que haya surgido después. Asimismo, depende de una tradición textual que a veces parece tener ventajas sobre el texto masorético, que es el usado más comúnmente como base de las traducciones del hebreo al inglés. Por último, es la traducción que usaban los escritores del Nuevo Testamento. Por todas estas razones la Septuaginta puede proporcionar, en algunas ocasiones, una perspectiva iluminadora del Antiguo Testamento, que tiene autoridad ya sea en términos del Antiguo Testamento mismo o en el sentido de indicar cómo los escritores del Nuevo Testamento lo entendían.

9. Algunos ejemplos del uso positivo de *mashal* y *kyrieúō* en la Escritura se enumeran abajo. A menudo se refieren al gobierno de Dios sobre su pueblo o sobre la creación.

mashal: Jueces 8:22-23; Sal 59:13; Sal 66:7; Sal 89:9; Sal 103:19; Is 40:10; Za 6:13

kyrieúō: Rm 14:9; 1 Tm 6:15

en la Septuaginta (que a menudo traduce *mashal*): 2 Cro 14:7; 2 Cro 20:6; Dn 5:21

10. Entre los académicos que sostienen esta posición están Vos, pp. 30 ss; Maly, p. 13; Marks, pp. 5-6; Kline, p. 85; y Jacob, p. 30.

11. Para un examen más completo de estos conceptos, véase C.K. Barrett, *From First Adam to Last* ["Del primero al último Adán"] (Nueva York: Scribner's, 1962). Jesús es en muchos aspectos un contraste de Adán y entonces ha sido descrito como un "antónimo inverso".

12. El título "Hijo de Hombre", que Jesús usó muy comúnmente para referirse a sí mismo, posiblemente hace referencia a ser el nuevo Adán. Para esta perspectiva, véase Jeremías, TDNT (Theological Dictionary of the New Testament), Vol. 1, pp. 141-143.

13. Batey, p. 280, propone este punto, igual que lo hace N.A. Dahl, *"Christ, Creation and the Church", The Background of the New Testament and its Eschatology* ["Cristo, la creación y la Iglesia. Antecedentes del Nuevo Testamento y su escatología"] (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 438-443.

14. La base de la enseñanza cristiana sobre los roles de hombres y mujeres en la creación, o en la naturaleza humana, va a ser considerada más adelante en el libro: una parte en los capítulos que estudian el papel de los pasajes del Génesis en el Nuevo Testamento (véase el resumen en el capítulo nueve), y otra parte en los capítulos sobre la evidencia científica de las bases biológicas de las diferencias hombre-mujer (capítulos dieciséis y diecisiete). Para quienes trabajan con los conceptos de "el orden de la creación" y "el orden de la redención", el punto de vista de este libro es que el enfoque del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres está basado en el orden de la creación; pero, por facilidad, se han evitado los términos y análisis relacionados con estos órdenes. Los conceptos de ley natural y naturaleza humana podrían aplicarse aquí de igual manera, pero hemos evitado los distintos análisis de estas ideas en su mayor parte, por ser innecesarios para los propósitos del libro.

15. "Comunidad" es a menudo un concepto problemático. Muchos equiparan la palabra con algo así como una comuna o comunidad religiosa. Aquí se usa la palabra únicamente para indicar la clase de unidad que el Nuevo Testamento presenta para referirse al cuerpo de los creyentes. La palabra "hermandad" (una hermandad que implica *koinōnía*) es probablemente el equivalente más cercano en el Nuevo Testamento.

16. Hay muchas otras distinciones que podrían hacerse respecto a la subordinación. A veces es útil la distinción entre subordinación formal e informal (es decir, la subordinación reconocida explícitamente y la subordinación que ocurre por medio de una influencia informal). Otra distinción es la que hay entre subordinación en asuntos funcionales y subordinación en asuntos personales o de "vida". Con frecuencia la gente va a encontrar aceptable la subordinación funcional, pero no encontrará que sea aceptable la subordinación personal. Es útil tener en mente que la principal clase de subordinación que se estudia aquí es la subordinación personal de vida, y no simplemente la clase de subordinación funcional que se da, por ejemplo, en el mundo de los negocios.

17. Esta distinción está formulada según la manera en que la subordinación y el gobierno ocurren efectivamente, no según las intenciones. Alguien podría, por ejemplo, procurar ser bienhechor en su manera de gobernar, y ser muy opresivo en la realidad. Según esta distinción, dicha subordinación sería opresiva. Cuando realmente es dirigida de una forma que de veras es para el beneficio del subordinado, entonces es "subordinación de cuidado".

18. Véase, como ejemplo de un análisis que comienza con esa presuposición, como si no hubiera otra alternativa, Scanzoni y Hardesty, *All We're Meant to Be* ["Todo lo que estamos llamados a ser"], (Waco, Texas: Word Books, 1974) p. 110.

19. A veces también es útil distinguir varias maneras en que la unidad y la subordinación pueden funcionar. Pueden funcionar por la relación misma (e.d., la comunidad como un fin en sí mismo), en la que podría haber subordinación para tener una unidad que existe simplemente con el fin de crear y mantener comunidad. La comunidad, por otra parte, podría existir para cierta causa u objetivo, y la unidad existiría, por lo tanto, con el fin de unir al grupo de un modo que sirva eficazmente a ese objetivo. Por último, podría existir por causa de alguna otra persona fuera de la comunidad, como es el caso, al menos en parte, de la Iglesia cristiana, que existe por la causa del Señor, y la subordinación en este caso congrega a la comunidad de tal forma que pueda estar consagrada al Señor como cuerpo.

20. Jewett, p. 8. La introducción, citada en el texto, fue escrita por Virginia Mollenkott.

21. Scanzoni y Hardesty, p. 110.

22. Swidler, p. 29.

Capítulo tres
La familia: esposos y esposas

1. El desarrollo más completo en el Nuevo Testamento sobre los roles de esposos y esposas puede encontrarse principalmente en lo que han sido llamados los códigos de hogar (las *Haustafeln*), a saber, Ef 5:22-6:9, Col 3:18-4:1 y 1 Pe 2:18-3:7. El segundo desarrollo más completo puede encontrarse en las epístolas pastorales. En el Antiguo Testamento, el material más útil se puede encontrar normalmente en la literatura sapiencial, con textos en el material legal que proveen la fuente subsiguiente de mayor utilidad. La literatura sapiencial es especialmente útil porque está diseñada para proporcionar una orientación hacia la vida cotidiana y los problemas prácticos. El material legal es de mayor ayuda para algunas de las cuestiones subyacentes de estructura social. Puesto que el foco en este libro es acerca de la vida cotidiana de los roles sociales, se cita más frecuentemente la literatura sapiencial. Gran parte del material del Nuevo Testamento en las áreas de vida cotidiana, de hecho, puede ser relacionado con enseñanza en la literatura sapiencial. El valor de la literatura sapiencial para la comprensión del Nuevo Testamento es destacado cada vez más por algunos (véase Crouch, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* ["Origen e intención del código de hogar en Colosenses"], (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1972), p. 95, para algunas observaciones y referencias adicionales). El grueso del tratamiento en este capítulo cubre material de las epístolas pastorales y de la literatura sapiencial, y el siguiente capítulo tratará con el material en los códigos de hogar.

2. El formato de este capítulo es un comentario sobre un número de pasajes del Nuevo Testamento que ilustran el patrón básico de los roles familiares de hombres y mujeres. Una historia social comprehensiva de los roles familiares judíos y cristianos en tiempos bíblicos excede el propósito de este libro. Sin embargo, las notas al pie citarán exposiciones más completas de los diferentes puntos, y proveerán justificaciones para los puntos que se afirman, desde

la perspectiva del estudio sociohistórico. Entre los libros disponibles, los de mayor utilidad han sido: Roland deVaux, *Ancient Israel* ["El antiguo Israel"], Volumen I (Nueva York: McGraw Hill, 1961); J. Pederson, *Israel: Its Life and Culture* ["Israel: su vida y su cultura"], Vols. I-IV (Copenhague: Povl Branner, 1926, 1940); David R. Mace, *Hebrew Marriage* ["El matrimonio hebreo"] (Nueva York: Philosophical Library, 1953); J. Duncan M. Derrett, *Jesus's Audience* ["Los oyentes de Jesús"] (Londres: Darton, Longman and Todd, 1973); Raphael Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East* ["El sexo y la vida familiar en la Biblia y en el Medio Oriente"] (Garden City: Doubleday, 1959); y Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* ["Jerusalén en tiempos de Jesús"] (Londres: SCM Press, 1969) (de este último hay edición española).

3. La descripción de la importancia de la vida del hogar incluida en este párrafo es cierta, no solo para la sociedad bíblica, sino también para la mayoría de las sociedades preindustriales, si no todas. Véase el capítulo dieciocho, sección "La familia en la sociedad tecnológica", apartado "Cambios en la vida familiar", para un estudio de la familia en la sociedad tradicional y tecnológica.

4. La cita, en el original inglés, es de la RSV (*Revised Standard Version*), pero la palabra "gobernar" ha sido retraducida por el autor de acuerdo con el comentario que da a continuación en el texto. La traducción entre comillas en la cita es, según el autor, una alternativa preferente de traducción del pasaje. [N. del T.]

5. Este paralelo entre hogar y comunidad está relacionado con la concepción judía más temprana de la nación como una amalgama de tribus, una familia descendiente de un ancestro común. Entre quienes estudian esto, véase Mace, p. 66. La comunidad cristiana no es una agrupación consanguínea pero, no obstante, es considerada en el Nuevo Testamento como una "hermandad" o "raza" o agrupación familiar.

6. Acerca del término *proḯstēmi*, ver Reicke, *TDNT* ["Diccionario teológico del Nuevo Testamento"], Vol. VI, pp. 701-702. Respecto a otras posibles traducciones, el pasaje en 1 Tm 3:4-5, que tiene esta raíz dos veces, ha sido, por ejemplo, traducido de forma alternativa: "gobernar" (KJV) [*King James Version*], "manejar" (RSV) [*Revised Standard Version*], (NAB) [*New American Bible*], "controlar" (NEB [*New English Bible*]), y "presidir" (*American Bible Union Version*).

7. Reicke desarrolla este punto en su análisis de *proḯstēmi* en *TDNT*, Vol. VI, p. 702.

8. Este término aparece tres veces en el Nuevo Testamento: dos veces en la parábola del Buen Samaritano (Lc 10:34,35) y en 1 Tm 3:5. Significa "cuidar de", que implica previsión y provisión. El prefijo *epi-* indica la orientación de la mente hacia la persona o cosa que se está cuidando. El término relacionado *mélō*, que aparece en el pasaje del Buen Pastor en Jn 10:13, indica que algo es objeto de cuido. *Mélō* aparece diez veces en el Nuevo Testamento, en Mt 22:16, Mc 4:38, Mc 12:14, 9:9 y 1 Pe 5:7. El último pasaje de 1 Pe 5 es un claro ejemplo de cuido, operando en el contexto de liderazgo y subordinación.

9. Para el uso de "pastor", véase Jeremias, *TDNT*, Vol. VI, pp. 485-499.

10. Se pueden encontrar distintos aspectos del retrato de Job que se da en el texto en Torczyner, *The Book of Job* ["El libro de Job"] (Jerusalén: Kiryath Sepher, 1967), pp. 410-419; S. A. Hirch, *Commentary on the Book of Job* ["Comentario del libro de Job"] (Londres: Williams and Norgate, 1905), pp. 193-198; Kissane, *The Book of Job* ["El libro de Job"], (Dublín: Brown and Nolan, 1939), pp. 181-194. Ver también Pope, *Job* ["Job"], The Anchor Bible, Vol. 15 (Nueva York: Doubleday, 1973), pp. 207-216; MacKenzie, R.A.F., *JBC*, p. 527

11. Aunque el padre judío del tiempo de Jesús ejercía bastante poder sobre las vidas de los miembros de su familia, su uso de la autoridad era formado y restringido por normas aceptadas de rectitud. Véase Patai, p. 122; Stuart A. Queen y Robert W. Habenstein, *The Family in Various Cultures* ["La familia en diversas culturas"] (Nueva York: Lippincott, 1952), pp. 166-67.

12. En toda la Escritura se pueden encontrar muchos pasajes concernientes a los requisitos de rectitud que Dios espera de los gobernantes en Israel. Para los tres primeros reyes, por ejemplo, véase 1 S 12: 14-15, 13:13-14, y 15:10-23 (Saúl); 2 S 12:7-14 (David); 1 R 3:14 (Salomón). Ver más en 2 R 22:14-20, Jr 22:3-5.

13. *Homily XX on Ephesians* ["Homilía XX sobre Efesios"], (PG 62, 134, 142). La traducción en inglés se encuentra en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, Vol XII ["Biblioteca selecta de los Padres Nicenos y post-Nicenos", Volumen XII"] (Nueva York: The Christian Literature Company, 1889), pp. 146, 148.

14. Para encontrar análisis de la superioridad de este título, véase A. Cohen, *Proverbs* ["Proverbios"] (Londres: The Soncino Press, 1952), p. 211. Rabino S. Hirsh, "The Jewish Woman" ["La mujer judía"], en ... *In Accordance with His Will* ["En conformidad con su voluntad"], (Oak Park, 1976), p. 40; J.T. Forestell, JBC, p. 505.

15. En Cohen, pp. xi, xii, hay comentarios semejantes en su introducción a Proverbios.

16. Para encontrar un examen útil de esta perspecctiva véase R.B.Y. Scott, *Proverbs and Ecclesiastes* ["Proverbios y Eclesiastés"], The Anchor Bible, Vol. 18 (Nueva York: Doubleday, 1965), pp. 3-9.

17. Forestell, p. 505, y Cohen, p. 211, entre otros, argumentan a favor de ver el poema de esta manera.

18. No hay evidencias adecuadas en fuentes contemporáneas para describir el arreglo de manera definitiva, pero hay estudios antropológicos de sociedades comparables que indican que el arreglo aquí sugerido sería probable. Véanse comentarios sobre la división del trabajo según el sexo en Roy G. D'Andrade, "Sex Differences and Cultural Institutions" ["Diferencias sexuales e instituciones culturales"], en *The Development of Sex Differences* ["El desarrollo de las diferencias sexuales"], ed. Eleanor E. Maccoby (Stanford University Press, 1966), p. 176, y George Murdock, *Social Structure* ["Estructura social"] (Nueva York: Macmillan, 1949), p. 7.

19. Cohen, p. 211, y Hirsch, p. 40, dan evidencias a favor de esta interpretación.

20. Los comentarios de Markus Barth a este respecto son bastante útiles. Véase su *Ephesians: 4–6* ["Efesios: 4–6"], The Anchor Bible, Vol. 34a (Nueva York: Doubledav, 1974), p. 711. Esto hace recordar también a mujeres del Antiguo Testamento como Yael y Judit, que son figuras que dan más relevancia a la alusión militar arriba mencionada.
21. PG 62, 136.
22. Hirsch, p. 41, n.1., hace comentarios muy útiles sobre el significado económico de la acumulación del ahorro que hace la mujer.
23. La mayoría de las sociedades preindustriales promueven un papel económico significativo de la mujer, como resultado de la importancia del grupo familiar. Véase Judith Blake, "The Changing Status of Women in Developed Countries" ["El estatus cambiante de las mujeres en los países desarrollados"], *Scientific American*, (Sept. 1974), p. 138, y el capítulo dieciocho de la presente obra.
24. Acerca de la función de las puertas de la ciudad, véase Cohen, p. 6; Pope, pp. 204-210; R.B.Y. Scott, *The Way of Wisdom* ["El sendero de la sabiduría"] (Nueva York: Macmillan, 1971) p. 8.
25. Por ejemplo, Raymond Brown, *The Gospel According to John I-XIII* ["El Evangelio según Juan I-XIII"], Anchor Bible, Vol. 29 (Nueva York: Doubleday, 1966), p. 218.
26. Acerca del papel de la madre en la crianza de los hijos, véase *Encyclopedia Judaica*, Vol. 6 ["Enciclopedia judáica, Vol 6"], (Jerusalén: Keter, 1971), p. 1167. Véase además, de Vaux, pp. 48-49; H. Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus* ["La vida cotidiana en tiempos de Jesús"] (Nueva York: Hawthorn Books, 1962), p. 112.
27. *Tos, Kidd*. 1:11 (y sus paralelos). Véase más en Strack-Billerbeck, II, 380.
28. Para hallar planteamientos útiles sobre la relación padre-hijo en el judaísmo, véase Gerald Blidstein, *Honor Thy Father and Mother* ["Honra a tu padre y a tu madre"] (Nueva York: KTAV, 1975); Mace, p. 166; Patai, pp. 125-127; Shrenk, *TDNT*, Vol. V, pp. 974-975.
29. Acerca de las costumbres de herencia y la parábola del hijo pródigo, véase J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament* ["El derecho en el Nuevo Testamento"] (Londres: Darton, Longman and Todd, 1970) pp. 110-111 y Shrenk, *TDNT*, Vol. V, pp. 983-4.
30. Aún más, el paradigma de la relación padre-hijo era la relación entre el padre y el hijo mayor, porque el hijo mayor sucedía más completamente a su padre en su lugar. Acerca de la relación padre-hijo como una relación adulta estable, véase Blidstein, pp. xii-xiii, 33, 119-121, 140.
31. Mace, pp. 72-3, examina la sucesión del hijo al lugar de su padre.
32. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood* ["Siglos de infancia"] (Nueva York: Random House, 1962), proporciona una buena descripción de cómo el aprendizaje bajo un maestro artesano funcionaba en la sociedad occidental europea durante la Edad Media. Sin embargo, este tipo de aprendizaje probablemente era más común en la Europa medieval que entre judíos y cristianos en tiempos del Nuevo Testamento. La relación rabino-discípulo es el único ejemplo de este aprendizaje que se describe en la Escritura. El aprendizaje, fuera de la relación maestro-discípulo y de casos de especial dificultad, era probablemente poco común en la Palestina del siglo primero. "En una sociedad sencilla como la de Palestina, un oficio era enseñado dentro de la familia", R. Brown, p. 218.
33. M. Aberbach, "The Relations Between Master and Disciple in the Talmudic Age" ["Las relaciones entre maestro y discípulo en la época talmúdica"] en *Essays Presented to Israel Brodie Chief Rabbi* ["Ensayos presentados al Rabino Principal Israel Brodie"], ed. Zimmels, Rabbinowitz y Firestein, Jews' College Publications, New Series, no. 3, (Londres: The Soncino Press, 1967) pp. lss. Hay una comparación de la relación maestro-discípulo con la relación padre-hijo en Blidstein, pp. 137-157.
34. Hay descripciones más completas de la crianza de las hijas en Daniel-Rops, p. 112 y Mace, p. 215.
35. De hecho, era común casarse con una prima o una sobrina. En tal caso, la distancia entre las dos familias de la esposa se ve reducida significativamente. Véase Jeremias, pp. 365-366.
36. Acerca de la responsabilidad del padre por la disciplina, véase Mace, p. 215.
37. Aquí la expresión "del Señor" se refiere ya sea al contenido del entrenamiento o al modo del entrenamiento (e. d., "entrénenlos de la manera en que el Señor entrena") o ambos. La expresión "instrucción" en la RSV es una traducción de *nouthesía*, que casi podría ser un equivalente de *paideia* o quizás podría significar "reprensión" o "corrección". En el primer caso la frase sería una hendíadis. En el segundo, sería un ejemplo usado en el Nuevo Testamento del apareamiento común en Proverbios de *musar* y *tokahat* (p.ej., Pr 12:1). Véase además Bertram, *TDNT*, Vol. V, pp. 596-625.
38. En la literatura sapiencial, "entrenamiento-instrucción" se usa comúnmente para referirse a la actividad tanto de padres como de maestros en una relación de entrenamiento maestro-discípulo. En los Proverbios, de hecho, a veces es imposible distinguir con certeza si la exhortación "hijo mío" es dicha por un padre o por un maestro. .

Capítulo cuatro
La familia: textos clave

1. El concepto de teología bíblica utilizado aquí ve a la teología bíblica como una disciplina descriptiva e histórica. Este sería el abordaje, por ejemplo, de James Barr en *The Bible in the Modern World*, ["La Biblia en el mundo moderno"] (Londres: SCM 1975), pp. 135-6, o George E. Ladd en "The Search for Perspective" ["La búsqueda de perspectiva"], *Interpretation*, XXV ["Interpretación XXV"] (Enero 1971) p. 48. Hay un enfoque diferente sobre la

teología bíblica que enfatizaría su carácter de teología. Por eso adoptaría el punto de vista, como premisa, de que la Biblia tiene una unidad, y que el papel de la teología bíblica es enunciar esa unidad ya sea en la Biblia como un todo, o en partes de ella, o en un aspecto del "Pensamiento bíblico". Heinrich Schlier expresa dicho enfoque fuertemente en "The Meaning and Function of a Theology of the New Testament" ["El significado y la función de una teología del Nuevo Testamento"], en Herbert Vorgrimler, *Dogmatic vs. Biblical Theology* ["Teología dogmática vs. teología bíblica"] (Londres: Burns and Oates, 1964), pp. 90-94. Dicha noción de teología bíblica es la que más se acerca a la frase "la enseñanza de la Escritura" tal como se usa en este libro. Véase Brevard Childs, *Biblical Theology in Crisis* ["La teología bíblica en crisis"] (Filadelfia: Westminster, 1970) pp. 97-107, para hallar un examen muy útil de esta cuestión y de algunas de sus consecuencias. En su mayor parte, sin embargo, cualquier enfoque de teología bíblica hace de la Biblia un interés central. Aquí, el interés es con la enseñanza que la Biblia da sobre un tema, y por eso el material exegético y descriptivo se presenta aquí solo en la medida en que aclara el mensaje del Nuevo Testamento en torno a lo que deben ser los roles sociales de hombres y mujeres.

2. Algunos que escriben sobre este pasaje lo comienzan en Ef 5:21, basándose a menudo en que el v. 22 depende del versículo anterior para usar su verbo. Una forma correcta de entender el versículo 21 es como encabezado de un conjunto completo de instrucciones a seguir, en que la primera va dirigida a esposos y esposas (comenzando en el v. 22). La posición de Ef 5:21 se hará clara en el análisis de la estructura de Ef 5:21-6:9 en las pp. 54-55. Véase J. Sampley, *"And the Two Shall Become One Flesh,"* ["Y los dos serán una sola carne"], (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 116, y Barth, pp. 608-609, como ejemplos de ver Ef 5: 21 como enunciado introductorio a toda la sección subsiguiente (Ef 5:22-6:9).

3. Ha habido mucha discusión sobre la cuestión de la autoría de Efesios y de varias otras cartas del Nuevo Testamento. Ese asunto no será tratado aquí, y nos referiremos al autor de la carta a los Efesios simplemente como "Pablo". Las razones por las que la cuestión de la autoría no es central para el argumento del libro serán consideradas en el capítulo cinco.

4. Los "códigos de hogar" del Nuevo Testamento, o *Haustafeln*, han sido objeto de considerables discusiones y debates académicos por décadas. Las cuestiones acerca de si representan un catecismo cristiano más temprano, y de si las raíces de este material son helenísticas, judías o exclusivamente cristianas en su origen, han sido examinadas frecuentemente. Hay un buen análisis corto, de reciente investigación académica en el área, en Crouch, pp. 9-31.

5. Puede sorprender a algunos que no trato aquí sobre la subordinación mutua. Muchos comentaristas modernos (p.ej., Sampley, p. 116-17; Barth, p. 609-10; F.W. Beare, *Interpreter's Bible,* Vol. 1 ["Biblia del intérprete, volumen 1"], pp. 717-19) entenderían que Ef 5:21 insta a la subordinación mutua, la esposa al esposo *y* el esposo a la esposa. Explican la idea de mutua subordinación diciendo que a la esposa se le exhorta a estar subordinada subordinándose a su marido, y al marido, sirviendo a su mujer; a los niños, obedeciendo a los padres; a los padres, cuidando de los hijos, etc. El contenido de esa forma de entender la subordinación mutua está en armonía básica con el punto principal del texto, y por eso no presenta una dificultad seria que necesite ser tratada en el texto. Sin embargo, yo no pienso que Ef 5:21 está instando a la subordinación mutua, por las siguientes razones:

a) La principal objeción a la idea de la subordinación mutua es estructural y contextual. A partir de Ef 5:21 hay una serie de exhortaciones en las que se insta a uno de los participantes de una relación a subordinarse (u obedecer), y al otro se le insta a relacionarse con esa persona subordinada de una manera que la subordinación funcione bien. Las tres exhortaciones siguientes son más fáciles de entender como explicaciones de lo que significa que alguien se subordine a otro. Esto se ve confirmado por el uso de la palabra "subordínarse" en la exhortación a la esposa. Como repetición de la idea de subordinación en Ef 5:21, se trata de una buena escogencia de palabra. Como una explicación de la parte de la esposa en la mutua subordinación, distinta de la parte del esposo, la palabra carece de nuevo contenido y eso hace que el pasaje sea seriamente deficiente como una explicación de subordinación mutua. Esta perspectiva es fortalecida, además, por observaciones hechas en el texto acerca de la forma específica de la enseñanza sobre relaciones que encontramos en Efesios, Colosenses y 1 Pedro. Bajo esta forma, la exhortación se le hace al subordinado. Las exhortaciones correspondientes al esposo-padre-maestro son secundarias, y actúan como soporte de la exhortación principal e incluso están ausentes en 1 Pe 2:18-25 (cf. Crouch, pp. 121-122). Se trata aquí, de hecho, de una forma singularmente cristiana de tales exhortaciones.

b) La segunda objeción a la idea de subordinación mutua viene del significado de la palabra misma. Subordinarse significa ordenarse uno mismo bajo algo o alguien. La imagen subyacente tras la subordinación es una imagen espacial, con alguien que está arriba y alguien más que está por debajo. Los usos paralelos de la palabra en el Nuevo Testamento (en sus formas como sustantivo, verbo y adjetivo) tienen todos a alguien por debajo de alguien más. Los usos paralelos del término en el griego secular frecuentemente se refieren a formaciones de batalla en las que hay cierta clase de cadena de mando y orden de operación en el ejército o la flota. Estos usos también reaparecen en las explicaciones cristianas sobre el término (véase 1 Clemente 37–38, citado en p. 91). Estos usos son reforzados en lugares en el Nuevo Testamento donde la subordinación es involuntaria pero resultante de la victoria de una persona sobre otra (p.ej. Lc 10:17, Rm 8:26, 1 Co 15:28, Hb 2:8). El significado de la palabra "subordinación", entonces, incluye la idea de un orden dentro de la relación en la que una persona se subordina a otra que da dirección.

c) La interpretación del servicio del marido a la esposa como si se tratara de su subordinación a ella se basa en la conexión entre servicio y subordinación. Sin embargo, esta interpretación no logra hacer una distinción necesaria. Un servidor es subordinado, pero no a cualquiera a quien sirva. Cuando un sirviente atiende una mesa, sirve a los huéspedes y sirve al amo. Pero sirve a los huéspedes de forma diferente a como sirve al amo en cuanto tal. Los huéspedes no le dan dirección; solo hacen peticiones. Es el amo a quien él está subordinado. El cuidado del marido por su esposa es análogo al servicio a los huéspedes, por eso no implica subordinación. En el servicio a la esposa, el amo es la propia cabeza del esposo, Cristo.

d) La principal razón de la idea de subordinación mutua es la frase en el texto del Nuevo Testamento "unos a otros". Sin embargo, hay otro pasaje en el Nuevo Testamento en el que la frase "unos a otros" (*allēlois*) podría también suponer cierto orden en ella y no "mutuamente", y dicha forma de entenderla tendría mejor sentido contextual. Santiago 5:16 incluye la frase "confiénsense sus pecados unos a otros", y el contexto sugeriría que es la persona enferma la que está confesando sus pecados como parte del proceso de sanación (cf. Sal 32), y por eso, el anciano, que supuestamente se encuentra bien de salud, no está llamado a confesar sus pecados a su vez. Dicho de otra manera, la principal palabra usada para establecer la idea de subordinación mutua no tiene que incluir la idea de reciprocidad. La frase entonces podría significar sencillamente "que haya subordinación entre ustedes" (e.d., "que cada uno se subordine a quien deba subordinarse").

6. Barth, p. 607. Entre los comentarios sobre Efesios, el de Barth es especialmente valioso. Su trabajo será citado frecuentemente en el siguiente análisis de este pasaje. Otro trabajo que incluye material muy útil es el libro de J. Sampley citado arriba. También aparecerá en las siguientes notas al pie con cierta frecuencia.

7. Barth, pp. 608, 662-668, proporciona una justificación más de fondo para este enfoque de "el temor de Cristo"/ "el temor del Señor". Para un útil desarrollo adicional de este tema, véase H.R. Balz, *TDNT*, Vol. IX, pp. 189-219, lo mismo que el artículo de Balz "Furcht vor Gott?" ["¿Temor de Dios?"], *Evangelische Theologie* ["Teología evangélica"], 29 (1969), pp. 626-644, y J. Becker, "Gottesfurcht im Alten Testament" ["El temor de Dios en el Antiguo Testamento"], *Analecta Biblica*, 25 (1965), pp. 85-111.

8. 1 Juan 4:18 podría entenderse como si contradijera este punto de vista. Sin embargo, 1 Jn 4:18 trata explícitamente de un temor al castigo, y no del temor más completo al Señor, comienzo de la sabiduría. El amor mencionado aquí, más aún, es la perfección de la vida cristiana. 1 Jn 4:18, por lo tanto, significa que debemos cumplir los mandamientos y así no tener nada que temer a causa del juicio. Este "amor", íntimamente vinculado como está con guardar los mandamientos (5:3), es casi sinónimo con el temor del Señor. Ver aquí también el análisis al que se hace referencia en la nota 12, punto c).

9. Algunos escritores (ver Crouch, pp. 37-73) hacen énfasis en que los códigos de hogar y materiales similares tienen paralelos seculares (la enseñanza estoica, por ejemplo), y que la enseñanza en el Nuevo Testamento debería ser vista simplemente como una afirmación de que estas cosas son válidas para los cristianos lo mismo que para los no cristianos. La opinión en este párrafo no necesariamente entra en conflicto con dicho punto de vista. Simplemente hace la observación de que los códigos de hogar presentan este material como algo que los cristianos deberían hacer por su obediencia al Señor. La interpretación de los códigos de hogar en relación con las influencias no cristianas será examinada en el capítulo once.

10. Varias otras interpretaciones de "como al Señor" que no fueron mencionadas en el texto tienden a ser desarrollos de estas dos líneas principales de interpretación. Barth, p. 612, hace una encuesta de las interpretaciones de "como al Señor". Entre ellas, menciona que la frase puede indicar tanto la urgencia como el límite de la subordinación de la esposa. Esta interpretación entra en la primera categoría mencionada en el texto. Dos otras interpretaciones ofrecidas por Barth (primero, que las esposas cedan ante sus esposos de la misma manera irrestricta que a Cristo, en todo; y segundo, que la subordinación de una esposa al marido y a Cristo son tan inseparables como el amor a Dios y el amor al prójimo), están cercanamente relacionadas, siendo la última una versión fuerte de la primera. Estas dos intepretaciones se aproximan a la segunda categoría general mencionada en el texto. Barth menciona en su estudio otras dos interpretaciones poco probables. La noción ofrecida por algunos de que "Señor" no debería ir en mayúscula, y que en realidad se refiere al esposo (e.d., "como a tu señor") es poco probable, tanto debido a la gramática del caso, como debido a que el contexto total del pasaje implica una comparación de la relación matrimonial con la de Cristo el Señor y su Iglesia. Una interpretación adicional, poco probable, es que la frase indica que la sumisión es exclusivamente a Cristo, de tal manera que el esposo es un mero vehículo u ocasión para expresar la sumisión a Cristo. Ver los comentarios en el texto sobre los defectos de esta interpretación (apartado "La exhortación básica", segunda página después del encabezado).

11. Algunos han sugerido que, debido a la posición del esposo como un representante de Cristo, el *único* acceso de una mujer a Cristo sería por medio de su marido. Esto, sin embargo, no es una implicación necesaria de la posición del marido.

12. Un buen examen básico de *agápē/agapáō* se puede encontrar en Stauffer, *TDNT*, Vol. I, pp. 21-55. Algunas otras observaciones sobre el significado de "amor" en esta exhortación podrían ser útiles:

a) La clase de distinción fuerte entre *eros* y *agapē* que se asocia con el nombre de Nygren no es sostenible, especialmente en vista del uso de *agapē* en fuentes judías helenísticas, particularmente en la Septuaginta. Sin embargo, no es necesario hacer una fuerte distinción entre *eros* y *agápē* para justificar el punto de vista de que

en este pasaje *agápē* se refiere al amor-servicio o cuidado y no al deseo erótico. El uso general del Nuevo Testamento de la palabra *agápē* es una instrucción constante a que el bien de la otra persona sea mi propia preocupación, y no hay ningún caso en el que la palabra sea usada claramente con el significado de amor erótico. Más aún, *jésed* es, en varios sentidos, un trasfondo tan importante de *agapē* en el Nuevo Testamento como lo es, por ejemplo, *ajab* (que es la raíz de traducciones de la LXX que parecen señalar a un amor más erótico), en la parábola del Buen Samaritano. El *jésed* del esposo por su esposa, es decir, su compromiso fiel de cuidarla, parecería ser un antecedente importante del uso de *agápē* en Ef 5:22-31. Finalmente, afirmar que el significado dominante es cuidado, en lugar de deseo erótico, no excluye completamente que el deseo erótico esté presente en el significado. Para discusiones recientes de esta cuestión, véase Barth, pp. 621, 715-20, y Crouch, p. 111 ss.

b) Efesios 5:22-33 incluye un contraste entre amor y odio: amar su propio cuerpo y odiarlo. "Odio", aquí, no significa disgusto emocional por el propio cuerpo. El uso es un paralelo de los pasajes en los evangelios que hablan de odiar a los padres (Lc 14:26) o a los amos (Lc 16:13), y en donde el significado se refiere a la escogencia de lealtad y servicio en lugar de sentimiento emocional. Amar y odiar se refieren, respectivamente, a "cuidar de" o "servir", y a "descuidar", o, incluso, a "rechazar como un objeto de cuido".

c) El amor del esposo por la esposa se resume al final (5:33) con una exhortación al esposo de "amar a su esposa como a sí mismo". Esta frase, indudablemente, es un paralelo de Lv 19:18, 34, "Ama a tu prójimo como a ti mismo". Véase el análisis de Sampley (pp. 30-34) de la relación entre Lv 19:18 y Ef 5:33. La exégesis que a menudo hacían los rabinos de Lv 19:18 confirma este paralelo, porque lo aplicaban principalmente a la relación esposo-esposa (Strack-Billerbeck III, p. 600). Algunos especialistas en homilética usan Lv 19:18 como una ocasión para motivar la autoaceptación, y explican que la Escritura manda aquí el amor propio. Aunque su punto puede tener cierta validez, su exégesis es distorsionada. La Escritura no tiene un mandamiento al amor propio, como lo establece Barth (pp. 631-633). Más bien, se basa en el supuesto de que los seres humanos se cuidan a sí mismos bastante bien, y los instruye además a cuidar de su prójimo. Deben preocuparse por el bienestar de su prójimo, igual que se preocupan por su propio bienestar. Del mismo modo, un esposo debe cuidar de su esposa igual que se debe cuidar a sí mismo, y aquí Pablo señala que ella realmente es parte del marido (Pablo podría, por supuesto, plantear un punto similar acerca de otros cristianos). La conexión entre el amor del esposo por la esposa y Lv 19:18 fortalece la interpretación de "amor" que se da en este capítulo. El vínculo es especialmente gráfico en el relato del Buen Samaritano, que es una enseñanza sobre el amor al prójimo (así como el relato de Marta y María, en Lc 10, es una ensesñanza sobre el amor a Dios), y retrata el amor al prójimo como la atención a sus necesidades.

13. Por ejemplo, los dos verbos en griego en el v. 29, traducidos como "proveer" y "cuidar de" en la traducción de Barth, expresan dicho amor. Sampley, p. 144, señala que los dos verbos juntos producen una generalización, que significa que el esposo "hace todo lo posible para cuidar de" su esposa. El primer verbo es usado también en Ef 6:4 en el contexto de la relación padre-hijo, mientras que el segundo verbo aparece en 1 Ts 2: 7, también en un contexto de cuidar de los hijos. Ver M. Barth, pp. 634-635; F. Foulkes, *The Epistle of Paul to the Ephesians* ["La Epístola de Pablo a los Efesios"] (Grand Rapids: Eerdmans, 1963), p. 160; E. Best, *One Body in Christ* ["Un solo cuerpo en Cristo"], (Londres: SPCK, 1955) p. 178, n. 1.

14. Juan Crisóstomo plantea con claridad este punto acerca de la base del cuidado que el esposo da a su esposa, en su *Homilía XX sobre Efesios* (PG 62, 141).

15. Véase Delling, *TDNT*, Vol. VIII, pp. 39-46 para un buen examen del uso que se da a esta palabra en el Nuevo Testamento. Ver también H.G. Liddell y R. Scott, *A Greek-English Lexicon* ["Diccionario Griego-Inglés"] (Oxford: Clarendon, 1940), p. 1897, para encontrar los usos que se dan a la palabra en el griego secular.

16. Como lo indica Barth (p. 710), la subordinación que Pablo espera de la esposa es "una actitud voluntaria de ceder, cooperar, asumir responsabilidad y llevar una carga. Él espera esta clase de subordinación solo de parte de Cristo y de las personas que están 'en Cristo'".

17. Entre quienes intentan divorciar la subordinación de la obediencia están E. Kähler, *Die Frau in den paulinischen Briefen* ["La mujer en las espístolas paulinas"], (Zúrich/Fránkfurt: Gotthelf, 1960); Adams, pp. 171-177; y Scanzoni y Hardesty, pp. 80-105. La justificación de esta separación es ofrecida a menudo para negar que se requiere una "obediencia ciega" por parte de la mujer, y para afianzar en el Nuevo Testamento el aspecto voluntario de su sumisión. Si bien estos puntos por sí mismos son aceptables, no excluyen el aspecto muy real de obediencia que también es evidente en la idea de sumisión en el Nuevo Testamento: una obediencia que no debe ser malinterpretada igualando toda obediencia con formas extremas de ella. Entonces, por ejemplo, la obediencia no necesita ser "obediencia ciega". (Véase la discusión de "en todo" en las siguientes páginas del apartado "La exhortación básica", en este este capítulo, para una clarificación de los límites de la obediencia). Estas observaciones, por supuesto, no significan que la subordinación debe ser equiparada con la obediencia, ni que Pablo en este capítulo podría no haber evitado específicamente el uso de la palabra "obediencia" para la relación de la esposa con su esposo, con el fin de indicar su diferencia con la de un niño o un esclavo.

18. Barth, pp. 620-621, hace un breve estudio de la frase "en todo". Señala que, por una parte, "en todo" no puede querer decir mera obediencia ciega, especialmente cuando la obediencia implicaría actuar contrariamente a los mandamientos de Dios. Por otra parte, Barth afirma, p. 621, que "es impropio explicar las palabras 'en todo'

compilando una lista corta o larga de las exenciones para demostrar que 'en todo' realmente significa 'no en todo'". Ver también los comentarios de Sampley acerca de esta frase, p. 126, que siguen una línea similar.

19. Áquila, uno de los contemporáneos judíos de Pablo, de igual forma siempre traducía la palabra hebrea *roš* como *kefalḗ* en su traducción griega del Antiguo Testamento. Ver Schlier, *TDNT*, Vol. III, p. 675, para un análisis del uso de *kefalḗ* en el judaísmo, lo mismo que en el Nuevo Testamento. Una buena exposición del punto de vista de que la cabeza gobernaba por medio del ojo puede encontrarse en Basilio, *The Long Rules* ["Las reglas mayores"], Q. 24, en *The Ascetic Works of St. Basil* ["Obras ascéticas de San Basilio"], traducido por W.K. Lowther Clark, (Londres: SPCK, 1925), p. 191.

20. Parece haber una tendencia reciente, especialmente en escritos feministas populares, de intentar oscurecer las connotaciones "gubernativas" de *kefalḗ* enfatizando que *kefalḗ* puede querer decir "origen", y que debería ser interpretada de esa forma en Ef 5 y otros pasajes similares. Ciertamente, *kefalḗ* puede incluir la idea de "origen" (véase Ef 4:16 como un ejemplo probable de esto). Pero es difícil ver cómo dicha interpretación posible puede cancelar la idea de gobierno que hay en "cabeza". Primero, estos escritos no intentan afirmar cuál es el sentido del esposo como origen de la esposa (Adán fue el origen de Eva, claramente, pero los esposos en tiempos del Nuevo Testamento no parecen haber ejercido esa misma función para sus esposas). En segundo lugar, si el esposo de hecho es el origen de su esposa, eso parecería hacer que su autoridad y gobierno sobre ella fueran más completos (en vez de menos completos, o ausentes, como algunas de estas líneas de exposición desearían implicar). S. Bedale, de hecho, quien parece ser el primero en proponer este enfoque de *kefalḗ* como "origen" en su artículo "The Meaning of *kephalē* in the Pauline Epistles" ["El significado de *kefalḗ* en las Epístolas paulinas"], *Journal of Theological Studies* ["Revista de estudios teológicos"], 5 (1954), pp. 211-215, hizo la observación de que la visión del esposo como cabeza-origen era otra forma de entender la autoridad del esposo sobre la mujer. En tercer lugar, interpretar cabeza como "origen" *en lugar de* como "gobernador" crea una oposición innecesaria entre los dos significados. Finalmente, omite las asociaciones que *kefalḗ* probablemente hubiera tenido debido a su empleo como una traducción de *roš*, e ignora el contexto de Ef 5:21-6:9 mismo, que está hablando de relaciones de autoridad y sumisión en la comunidad cristiana. Para hallar buenos análisis del esposo como cabeza de la esposa, véase Barth, p. 618, que mantiene que el sentido del gobierno del esposo está determinado por el doble significado de la palabra hebrea *roš* (es decir, "cabeza" y "jefe"), y lo que es más importante, por el ejemplo del gobierno de Cristo, y Sampley, p. 123, quien comenta sobre el empleo de la palabra "cabeza", diciendo que hablar de Cristo como la "cabeza" de la Iglesia es hablar de él "como el que ejerce autoridad y poder". Afirma (p. 124) que el gobierno del esposo sobre su esposa es análogo a este gobierno de Cristo sobre la Iglesia.

21. Para un examen útil del significado de "cabeza" y "cuerpo" en Efesios, lo mismo que para un cierto análisis de la imaginería cabeza-cuerpo y de la frase "el cuerpo de Cristo", véase el amplio análisis de Barth en el Vol. I de su comentario sobre Efesios, pp. 183-199. Ver también el análisis de Sampley acerca de algunos de los posibles orígenes de la imaginería cabeza-cuerpo en Efesios, pp. 61-66.

22. Juan Crisóstomo, *Homilía XX sobre Efesios*, (PG 62, 142), aplica esto a Cristo, que viene de su Padre para tomar a su novia, la Iglesia.

23. Hay otro trasfondo importante de la enseñanza sobre Cristo y la iglesia como esposo y esposa, a saber, el tema de Dios como esposo de Israel, que se encuentra más notablemente en Oseas. Adán y Eva son de mayor importancia para Ef 5:22-33, pero un examen completo tendría que incluir a Oseas y a la imaginería matrimonial que se encuentra ahí, lo mismo que al Cantar de los Cantares y a sus interpretaciones en la tradición judía y en la tradición cristiana primitiva. Feuillet, pp. 178-187, trata tanto de Oseas como del Cantar de los Cantares con relación a Ef 5. Sampley, pp. 45-49, también trata con cierta amplitud del Cantar de los Cantares lo mismo que de Ez 16.

24. Este punto suele ser pasado por alto en comentarios sobre Efesios que pueden tender a suponer que el matrimonio cristiano ofrece instrucción sobre Cristo y la Iglesia (como, por ejemplo, G. B. Caird, *Paul's Letters from Prison* ["Las cartas de Pablo desde la prisión"], New Clarendon Bible (Oxford: Oxford University Press, 1976), pp. 88-89; E. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians* ["El significado de Efesios"], (Chicago: University of Chicago Press, 1933), p. 61-62), o que pueden hablar del matrimonio cristiano en general como un tipo de Cristo y la Iglesia (en lugar del "matrimonio" de Adán y Eva, según lo indica Pablo en Ef 5:31-32). Un ejemplo de esta noción puede encontrarse en E.K. Simpson, *The Epistle of Paul to the Ephesians* ["La Epístola de Pablo a los Efesios"], (Grand Rapids: Eerdmans, 1957) pp. 128-134. El reconocimiento de que este pasaje usa el ejemplo de Cristo y la Iglesia para enseñar sobre el matrimonio (y no a la inversa) lo expresa claramente I. Muirhead, "The Bride of Christ" ["La novia de Cristo"], *Scottish Journal of Theology* ["Revista Escocesa de Teología"], 5 (1952), p. 186: "El pensamiento va desde el Novio y la Novia hacia el novio y la novia, y no viceversa". Barth, p. 655, argumenta este punto de manera similar.

25. En relación con el significado de la palabra griega *mystḗrion*, véase Sampley, pp. 86-96; Barth, pp, 641-644; Foulkes, p. 162; Bornkamm, *TDNT*, Vol. IV, p. 832. Si bien existe bastante acuerdo entre los académicos sobre el significado de esta palabra en el resto de Efesios, hay mucha discusión respecto a su significado en Ef 5:32. Algunos, como R. Brown, "Mysterion," *Biblica*, 40 (1959) pp. 83-84, y Barth, pp. 642-644, consideran que su sentido es diferente del de otros casos presentes en Efesios, y que señala un pasaje de la Escritura que tiene un significado (alegórico o tipológico) más profundo de lo que parece al principio. Otros, incluyendo a Sampley, pp. 90-96, y R. Batey, *New Testament Nuptial Imagery* ["Imaginería nupcial del Nuevo Testamento"] (Leiden: Brill, 1971), p. 31, n. 5, consideran que su significado en el v. 32 es congruente con su uso en todo Efesios, y sostienen que "misterio" se refiere aquí no solamente a un significado más profundo en la Escritura, sino específicamente al "misterio de Cristo", tal y como se le refiere en la totalidad de Efesios. Como lo afirma Sampley: "cuando un sustantivo como *mysterion* es

utilizado seis veces en lugares tan cruciales, como ocurre en Efesios, hay una probabilidad considerable de que haya algunas líneas de continuidad de significado entre los usos en los diferentes contextos" (p. 91). Los dos puntos de vista, sin embargo, no son mutuamente excluyentes.

26. Existe un amplio acuerdo de que hay partes de 1 Pedro y de Efesios que se asemejan entre sí, aunque existe cierta discusión en torno a la fuente de las semejanzas. Algunos comentaristas, tales como J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New Testament* ["Introducción a la literatura del Nuevo Testamento"] (Nueva York: Scribner's, 1925), pp. 381-383, consideran que Efesios es en cierto modo dependiente de 1 Pedro, mientras que otros, como F.W. Beare, *The First Epistle of Peter* ["La Primera Epístola de Pedro"] (Oxford: Blackwell, 1970), pp. 219-220, y C.L. Mitton, "The Relationship of 1 Peter and Ephesians" ["La relación de 1 Pedro y Efesios"], *JTS*, n.s. I, 1, (1950) pp. 68-73, consideran que 1 Pedro es dependiente en cierta forma de Efesios. Otros, como E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter* ["La primera epístola de Pedro"] (Londres: Macmillan, 1947), pp. 422-439, consideran que ambas epístolas dependen de materiales catequéticos, litúrgicos y confesionales más primitivos de la Iglesia del Nuevo Testamento. Cierta parte de la discusión va más allá de una consideración de los dos pasajes que están siendo atendidos aquí, y para los propósitos actuales es suficiente con resaltar las semejanzas y las diferencias entre 1 Pe 3:1-7 y el material de código de hogar en Ef 5:22-33.

27. Hay dos características adicionales en 1 Pedro que merecen ser destacadas por su importancia. Este material, al igual que el resto de la carta, enseña mucho sobre cómo enfrentar la persecución, no solo en la forma en que esta ocurre en medio de las relaciones sobre las que se está enseñando, sino también en cómo ocurre en general. El pasaje de 1 Pedro muestra además muchos paralelos con Romanos 12, así como paralelos con Efesios 5 y Colosenses 3. Vale la pena resaltar también que muchos de los puntos en donde 1 Pedro difiere de los códigos de hogar son puntos de semejanza con exhortaciones sobre las relaciones en 1 Clemente e Ignacio de Antioquía.

28. Algunos (p.ej. A.R.C. Leaney, *The Letters of Peter and Jude* ["Las Cartas de Pedro y Judas"], Cambridge Bible Commentaries ["Comentarios bíblicos de Cambridge"] (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), pp. 41-42), han interpretado la palabra que está al principio —"igualmente"— para la comunicación con las esposas, como un indicador de que se les está ordenando a ellas tener la misma clase de sumisión prescrita previamente a los esclavos respecto a sus amos. Sin embargo, dicha interpretación de la frase es innecesaria, como lo señalan claramente Beare, pp. 152-153 y E. Best, *1 Peter* ["1 Pedro"], New Century Bible (Londres: Oliphants, 1971) p. 124. Selwyn, p. 182, sugiere que esta palabra, que aparece tanto en el v. 1, en la orientación inicial a las esposas, como en el v. 7, en la orientación a los esposos, de algún modo forma parte del código de hogar subyacente tras la subordinación.

29. Génesis 12:10-20 parece estar detrás de la referencia a la obediencia de Sara. La exégesis feminista sobre 1 Pe 3:5-6 suele examinar con amplitud la obediencia de Sara descrita en el Génesis. Es importante hacer dos observaciones para evitar algunas de las confusiones introducidas por esa exégesis. En primer lugar, si Gn 12:10-20 es la referencia en la que se basa 1 Pe 3:5-6, esto significa que Sara está siendo elogiada por ser obediente, no por la forma específica con que Abrahán (y Sara) asumieron la situación. Los principios de interpretación del Antiguo Testamento que subyacen tras los argumentos del Nuevo Testamento no implican que se aprueben las costumbres sexuales y maritales del mundo patriarcal anteriores a la ley dada en el Sinaí y a la enseñanza neotestamentaria. Para interpretar 1 Pe 3:5-6, es crucial detectar los aspectos de la relación de Abrahán y Sara que están siendo señalados como un modelo de autoridad. En segundo lugar, cuando Sara le mandó a Abrahán tomar a su sierva Agar con el propósito de procrear un heredero, ella no estaba asumiendo una posición de independencia o igualdad por establecer dicha directriz en la relación. En el derecho mesopotámico de la era patriarcal, la esposa estéril tenía un derecho a ser sustituida por su sierva, de manera que esta pudiera engendrar un niño que sería considerado el hijo de su ama. Sara simplemente estaba ejerciendo su derecho, no dándole una orden a Abrahán o "asumiendo un papel de igualdad". Respecto al derecho mesopotámico y a su relación con este episodio en Génesis, véase Von Rad, p. 184; E. Speiser, *Genesis* ["El Génesis"], The Anchor Bible, Vol. I, (Nueva York: Doubleday, 1964) p. 117; y John Otwell, *And Sarah Laughed* ["Y Sara se rio"] (Filadelfia: The Westminster Press, 1977), pp. 102-103.

30. Algunas escritoras feministas (p.ej. Scanzoni y Hardesty, pp. 83-94) oscurecen la importancia de este pasaje colocándolo en una categoría de instruccion especial —la de una estrategia evangelística para las mujeres con esposos no cristianos— y por lo tanto con poca relevancia para el matrimonio cristiano. El versículo 7, claramente dirigido a los esposos cristianos, es entonces etiquetado como una instrucción de contrapeso para cristianos. Una interpretación así no puede ser garantizada, ni por el contenido del pasaje (p.ej. el ejemplo de Abrahán-Sara en los versículos 5-7 debe aplicarse a los creyentes), ni por el contexto (el de la enseñanza de relaciones personales cristianas, ampliado para incluir el relacionarse con ciertos no cristianos). Ver más en Selwyn, pp. 183, 435.

31. Juan Crisóstomo, *Homilía XX sobre Efesios* (PG 62, 141).

32. La noción de ser hijas de Sara es una que se origina en el Antiguo Testamento (véase especialmente, Is 51:1-2) . B. Reicke, *The Epistles of James, Peter, and Jude* ["Las epístolas de Santiago, Pedro y Judas"], The Anchor Bible, Vol. 37 (Nueva York: Doubleday, 1964), pp, 101-102, señala que el papel de Sara como progenitora con Abrahán del pueblo de Dios por la fe es muy significativa. En 1 Pedro, Sara se destaca por su obediencia; mientras que en Hebreos 11:11 se la cita por su fe.

33. 1 Pedro 3:6, tomado en sí mismo, sencillamente anima a las esposas a no tener temor sino a que hagan el bien. En 3:2, la palabra "temor" se usa de manera diferente. Hay una enseñanza bíblica sobre los dos tipos de temor, en la que uno, el temor de Dios, funciona como antídoto de la otra clase de temor, el de sufrir daño; esta es una instrucción

en la enseñanza cristiana que se aplica particularmente a situaciones de persecución (Mt 10:26-31) y alcanza su expresión en 3:14-16. Todo eso apunta a que la enseñanza más general es la que está siendo aplicada en 3:6.

34. Muchos comentaristas han sugerido que Pr 3:25 podría también estar detrás de la frase "y no dejen que nada las atemorice". Entre estos están Beare, p. 157, A. Stibbs, *The First Epistle of Peter* ["La primera epístola de Pedro"] (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 127, que sugiere que Pr. 3:25-27 expresa uno de los temas de la carta entera, y Selwyn, pp. 408ss, que sugiere que en el catecismo de la Iglesia primitiva se usaba el capítulo tres de Proverbios, al cual se alude en 1 Pe 3:6, y del que se cita en 1 Pe 5:5 y (el mismo pasaje, Pr 3:34) en St 4:6.

35. Entre los que sugieren este punto de vista están Selwyn, pp. 432-435, Beare, pp. 154-155 y Leaney, p. 43.

36. Que el adorno interior apunta sobre todo a una cualidad de sumisión es algo resaltado por Beare, p. 156, en donde afirma que Pedro "parece considerar la demostración de una 'sujeción' leal a los maridos como un elemento cardinal —casi como *el* elemento cardinal— del adorno interior, espiritual, que él encomienda." Best, p. 126, sugiere que la inusual y poco probable noción de "espíritu" en este versículo (y, aún más, en todos los casos que ocurren en 1 Pedro) se refiere, no al espíritu humano, sino al Espíritu Santo. Sin embargo, la amplia mayoría de traducciones y comentaristas apuntarían en dirección del análisis dado en el texto de arriba.

37. En este contexto, véanse exposiciones breves de los significados de estas palabras en Selwyn, p. 184, y Stibbs, p. 125.

38. Beare, p. 153, argumenta que la Escritura enseña que la sujeción (o sumisión) es un deber de todos los cristianos en los momentos y lugares apropiados.

39. Véase la justificación de este punto de vista en Beare, p. 157; Stibbs, p. 128.

40. A veces se argumenta que, debido al cercano paralelo entre 1 Pe 3:3-4 y 1 Tm 2:9-11, esa "debilidad" en 1 Pe 3:7 debería interpretarse desde el punto de vista de 1 Tm 2:14-15, por lo cual se referiría a que Eva había sido la engañada. Por ejemplo, ver K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women* ["La Biblia y el papel de las mujeres"], traducido por E. Sander (Filadelfia: Fortress Press, 1966), p. 28. Ese argumento descansa en que se ve un paralelismo general entre los dos textos. Aparte de ese único paralelo claro, hay bastantes razones para afirmar que los textos son disímiles. Para lidiar adecuadamente con esta observación sería suficiente entender 1 Pe 3:3-4 y 1 Tm 2:9-11 como ejemplos de una exhortación que circuló entre los primeros cristianos, quizás con algún dicho (*logion*) en su origen, que llega a modificarse en ambos textos. Véase el capítulo ocho para encontrar un análisis de este asunto en el contexto de la discusión de 1 Tm 2:8-15. Véase el capítulo dieciséis para un análisis sobre hombres y mujeres en relación con su fuerza física.

41. La palabra "hermano" usada en este pasaje de Mateo, con toda seguridad se consideraría también aplicable a las mujeres. Según se mencionó arriba (véase nota 12), era común que los rabinos interpretaran palabras como "prójimo" en términos de la relación matrimonial (tal y como Pablo lo evidencia en Ef 5:28). Véase Crouch, p. 113; Sampley, pp. 30-34.

42. Se escogen estas dos frases para hacer un resumen de los roles de hombres y mujeres en la familia tal como se han delineado en este capítulo. Se pretende que sean sobre todo una descripción abreviada de roles que antes se han descrito más completamente. Para encontrar un análisis de esta distinción desde la perspectiva psicológica, véase el capítulo dieciséis, todo el apartado "Orientación a metas/orientación a necesidades personales", especialmente la nota 31,

43. La distinción no es primordialmente de tareas sino de responbilidades. La mujer, por ejemplo, podía atender todas sus responsabilidades dirigiendo a los sirvientes, en vez de hacerlo ella misma.

44. Se podría suponer razonablemente que Lidia (la comerciante de telas en Hechos 16:14-15) se encontraba en una situación semejante.

Capítulo cinco
El pueblo: servicio y posición

1. Ver en este capítulo la sección "Las mujeres en el servicio misionero y pastoral", para encontrar un examen de esta distinción.

2. Véase, por ejemplo, J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und in Urchristentum* ["La mujer en el mundo antiguo y en el cristianismo primitivo"] (Leipzig: Koehler and Amelang, 1954), pp. 147-55; y Thierry Maertens, *The Advancing Dignity of Woman in the Bible* ["La progresiva dignidad de la mujer en la Biblia"], traducido por Sandra Dibbs (De Pere, Wisconsin: St. Norbert Abbey Press, 1969), pp. 184-193.

3. Véase, por ejemplo, Jean Daniélou, *The Ministry of Women in the Early Church* ["El ministerio de las mujeres en la iglesia primitiva"] (Londres: Faith Press, 1961); Roger Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* ["El ministerio de las mujeres en la iglesia antigua"] (Gembloux: Duculot, 1972); y Charles Meyer, "Ordained Women in the Early Church" ["Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva"], *Chicago Studies* (Winter 1965), pp. 285-309.

4. Los elementos básicos en el patrón del Nuevo Testamento (ver adelante, sección "Los roles y la estructura comunitaria", primeros cinco párrafos) fueron preservados en la Iglesia patrística. La literatura patrística, sin embargo, nos da una descripción mucho más completa y más concreta. Para enunciar este punto con más exactitud: la literatura patrística nos da un número específico de descripciones de cómo diferentes comunidades cristianas elaboraron los roles de hombres y mujeres en el servicio cristiano. Hasta donde sabemos por la evidencia disponible, los enfoques de

diferentes comunidades cristianas de los primeros siglos muestran los mismos lineamientos básicos que el patrón en el Nuevo Testamento. Véase un examen más completo de la evidencia patrística en los capítulos doce y trece.

5. Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* V, 17, 3, traducción del griego por George Grayling, Editorial CLIE, Colección Historia, Barcelona, España, 2008, Kindle, Posición 4271-42%. Otra edición española: Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* (2 tomos), traducción del griego por Argimiro Velasco Delgado, O.P. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1973.

6. Entre los que interpretan la profecía como predicación hay comentaristas que encuentran dicha conexión en Hechos 15, pero que, sin embargo, no experimentan el don concreto de profecía funcionando en los grupos cristianos a los que pertenecen. No reclaman para sus iglesias una función que fue muy importante en la vida de la Iglesia primitiva; en lugar de esto, interpretan la predicación, o ciertas clases de predicación, como profecía. Esto, además, los lleva a creer que las mujeres no deben de haber profetizado, por lo menos en la asamblea de la comunidad, debido a las prohibiciones de que enseñaran o hablaran a toda la asamblea. Otra fuente de evidencia bíblica de la predicación vista como profecía es la comprensión del mensaje evangelístico como palabra de Dios, e.d., un mensaje profético (Lc 3:2; 5:1; ver también Ap 1:2; 19:10). La palabra moderna "predicar", en español, sin embargo, por lo común significa enseñar y exhortar a los cristianos, y es con base en la equiparación entre "predicación" y profecía, que es utilizada para decidir si las mujeres debieran o no profetizar. Para tal argumento, los pasajes sobre la evangelización no son relevantes, dado que el argumento se basa en una ambigüedad de la palabra en español. Vale la pena hacer notar que las feministas, también, gustan de equiparar el profetizar con la predicación, por razones completamente diferentes. Comenzando por la posición de que las mujeres profetizaban, usan esta equiparación para sostener que las mujeres en efecto profetizaban y enseñaban en la asamblea, contra toda evidencia de lo contrario. Dicho argumento adolece tanto de un grave malentendido acerca de la profecía como de una lectura errónea de la Escritura. Para encontrar algunos análisis útiles sobre la profecía, como algo más que predicación, véase A. Heschel, *The Prophets* ["Los profetas"], Nueva York: Harper and Row, 1971, pp. 194ff; y B. Yocum, *Prophecy* ["Profecía"] (Ann Arbor: Servant Publications, 1976).

7. Para un buen análisis de la distinción y sus posibles usos, véase B. Yocum, p. 48

8. Véase un análisis de la transición de un sistema diaconal a instituciones de caridad en S.B. Clark, *Unordained Elders and Renewal Communities* ["Ancianos no ordenados y comunidades de renovación"] (Nueva York: Paulist Press, 1976), pp. 70-74.

9. Para una interpretación particularmente útil de estos pasajes, véase Jean Colson, "Das Diakonat im Neuen Testament" ["El diaconado en el Nuevo Testamento"], *Diakonia in Christo* ["Diaconía en Cristo"] (Friburgo: Herder, 1962) pp. 3-22. Hay resúmenes útiles de la historia del diaconado en la Iglesia primitiva en W. Croce, "Aus der Geschichte des Diakonates" ["Sobre la historia del diaconado"], *Diakonia in Christo* (Friburgo: Herder, 1962) pp. 92-128, y otro artículo en el mismo libro de Colson, "Diakon und Bischof in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche" ["El diácono y el obispo en los tres primeros siglos de la Iglesia"], pp. 23-30. Otros análisis útiles sobre el papel de los "siete" en Hechos 6 se pueden encontrar en Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église* ["Los ministerios en los comienzos de la iglesia"] (París: Éditions du Cerf, 1971), y M. Miguens, *Church Ministries in New Testament Times* ["Los ministerios de la Iglesia en tiempos del Nuevo Testamento"] (Arlington: Christian Culture Press, 1976) pp. 40-43.

10. Por ejemplo, Stählin, *TDNT*, Vol. IX, p. 451, n. 107 y T.B. Allworthy, *Women in the Apostolic Church* ["Las mujeres en la Iglesia apostólica"] (Cambridge: Witteffer and Sons, 1917), p. 44, hacen esta observación sobre el papel de Tabitá en la comunidad.

11. Para encontrar una abundante descripción antigua del rol de las viudas, véase *Didascalia Apostolorum* ["Enseñanza de los apóstoles"] III, 2 en F.X. Funk; *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* ["Enseñanza y constituciones apostólicas"], 2 volúmenes (Paderborn, 1905), pp. 184, 9-186,2. Ver resúmenes de la historia del "orden de las viudas" en Stählin, pp. 457-465; J.G. Davies, "Deacons, Deaconesses, and the Minor Orders in the Patristic Period" ["Los diáconos, las diaconisas y las órdenes menores en el período patrístico"], *Journal of Ecclesiastical History*, XIV ["Revista de historia eclesiástica"] (1963) p. 5.

12. Véase por ejemplo, los "ordenamientos eclesiásticos" tales como la *Didascalia Apostolorum*, en F.X. Funk; *The Apostolic Constitutions* ["Las constituciones apostólicas"], en Funk; *The Apostolic Tradition of Hippolytus* ["La tradición apostólica de Hipólito"], traducida por B.S. Easton (Cambridge, 1924); *The Apostolic Church Order* ["El ordenamiento de la Iglesia apostólica"], ed. T. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung frühchristlicher Liturgien und kirchlicher Überlieferung* ["El ordenamiento eclesiástico general de las liturgias cristianas primitivas y la tradición eclesiástica"], Volume I (St. GKA 3. Ergänzungsband) (Paderborn, 1914) pp. 12-34; I.E. Rahmani, *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi* ["Testamento de Nuestro Señor Jesucristo"] (Maguncia, 1899). Todos estos proveen materiales acerca de las viudas y fueron utilizados en Iglesias sirias y egipcias.

13. Acerca de las mujeres como obreras apostólicas, véase Daniélou, pp. 8ss; también R. Brown, "Women in the Fourth Gospel ["Las mujeres en el cuarto evangelio"], *Theological Studies* (4, 1975) pp. 691-693.

14. Ver Rengstorf, *TDNT*, Vol I, p. 4ss, para encontrar una buena presentación del significado básico de la palabra.

15. Una traducción alternativa de Flp 4:2-3 se puede hallar en la Biblia de Jerusalén: "Ruego a Evodia, lo mismo que a Síntique, tengan un mismo sentir en el Señor. También te ruego a tí, Sícigo, 'compañero' mío, que las ayudes, ya que lucharon por el Evangelio a mi lado, lo mismo que Clemente y demás colaboradores míos, cuyos nombres están en el libro de la vida."

16. Se puede interpretar que 1 Co 9:5 se refiere a las esposas de los apóstoles, aunque, dado el contexto, esto es bastante incierto y especulativo. Si se toma de esta forma, se podría considerar indicativo de que los apóstoles y sus esposas trabajaban juntos, pero no tiene que dar a entender que sus esposas fueran algo más que compañeras y ayudas personales (e.d., esposas). En otras palabras, esta es una posible referencia a dicha colaboración, pero no mucho más que una escasa posibilidad. Otra posibilidad similar podría ser Andrónico y Junia(s), si esta última persona es una mujer; y esta de ningún modo es claramente la situación. Ir adelante, sección "Apóstoles y ancianos", párrafos 5, 6, 7, para ver un análisis de esta cuestión.

17. Muchas autoras feministas hoy en día se inclinan a ver en Priscila un modelo de mujer independiente, y se ha sugerido que asumió el rol de liderazgo en la familia. Sin embargo, no hay ninguna razón para creer que tuviera autoridad sobre su marido en modo alguno, o que la relación de ambos se ordenara de una manera diferente a la que Pablo enseñaba (ver capítulos cuatro y siete).

18. Clemente de Alejandría, *Stromata* III, 6, 53, (GCS 52, 20, 20-25). Respecto a *The Acts of Paul* ["Los Hechos de Pablo"], véase E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* ["Apócrifos del Nuevo Testamento"], Vol. II ed. Schneemelcher (Londres: Butterworth, 1973) p. 269. Ver también Daniélou, pp. 8-9. Evidencias tales como las de Clemente, lo mismo que pasajes como 1 Co 9:5, indican que Pablo no fue el único apóstol que trabajó con mujeres; más bien, las mujeres viajaban, probablemente como trabajadoras misioneras, también con los otros apóstoles.

19. La evidencia del siglo segundo indicaría que los diáconos trabajaban bajo los obispos. (Ver Jean Colson, "Diakon und Bischof" ["Diácono y obispo"]). Si bien dicho sistema no puede ser atribuido al Nuevo Testamento con certeza, no existe evidencia de que hubiese otro sistema práctico.

20. Entre aquellos que han examinado la evidencia temprana de diaconisas están Meyer, p. 288; Davies, p. 2; P. Hünermann, "Conclusions Regarding the Female Diaconate" ["Conclusiones respecto al diaconado femenino"], *Theological Studies* 36, 2 (1975), p. 327; y Fritz Zerbst, *The Office of Woman in the Church* ["El ministerio de la mujer en la Iglesia"], traducido por A.G. Merkens (St. Louis: Concordia, 1955), p. 89. La *Didascalia Apostolorum* es la primera descripción completa de esa posición. Meyer, p. 297, destaca el fin de las diaconisas en Occidente en la alta Edad Media, mientras que Hünermann, p. 330, y Zerbst, p. 91, asocian su desaparición con el final de la era misionera y la resultante disminución de bautismos de adultos.

21. Entre los que encuentran referencias sobre las diaconisas en la Escritura están Daniélou, p. 14; Gryson, p. 31; Meyer, p. 287; y Hünermann, p. 326; mientras que C.C. Ryrie, *The Role of Woman in the Church* ["El papel de la mujer en la Iglesia"] (Chicago: Moody, 1970), pp. 85-91 no encuentra que ese sea el caso, y Davies, p. 2, también parece inclinarse en contra de ver alguna referencia bíblica.

22. Entre los que han estado a favor de "esposas" están, la New English Bible ["Nueva Biblia en Inglés"] (que pone "diaconisas" como una alternativa marginal), Davies (quien de hecho lee "las mujeres en general"), p. 2, al igual que los comentaristas respetados a lo largo del tiempo como Lutero, Calvino, Erasmo, Tomás de Aquino y el *Ambrosiastro* (que lee "las mujeres en general") (*CSEL*, 81-3, 267, 28-268, 16). Los que aquí encuentran una referencia a diaconisas son Gryson, p.31; Daniélou, p. 14; Meyer p. 287; Colson, *La Fonction diaconale aux origines de l'Église* ["La función diaconal en los orígenes de la Iglesia"] (Brujas: Desclée de Brouwer, 1960), p. 64; lo mismo que Juan Crisóstomo (*Homilía XI sobre 1 Timoteo*), PG 62, 553; Teodoreto (PG 82, 809); Teodoro de Mopsuestia (Swete, 2, 128, 9-129, 12); y Clemente de Alejandría (GCS 52, 20, 20-25). El problema con la ausencia del posesivo para interpretar que el pasaje se aplica a las esposas ha sido señalado por Meyer, p. 287; Davies p. 2; C.K. Barrett, *The Pastoral Epistles* ["Las epístolas pastorales"] (Oxford: Clarendon Press, 1963) p. 62; and Forget, "Diaconesses" ["Diaconisas"] *Dictionnaire de théologie catholique* ["Diccionario de teología católica"] Col 4, p. 686. La palabra griega en la Escritura sería *diákonos*, mientras que más tarde fue *diakonissa*. El cambio en el título probablemente es solo un cambio de palabra, aunque podría también señalar un cambio en la comprensión o el enfoque.

23. Puede encontrarse una diversidad de opiniones entre los comentaristas respecto a si Febe era o no una "diaconisa", en el sentido de ocupar un ministerio establecido en la Iglesia. Entre quienes afirman que Febe ocupaba dicha posición están J.B. Lightfoot, *Dissertations on the Apostolic Age* ["Disertaciones sobre la época apostólica"] (Londres: Macmillan, 1892) p. 148; J. Forget, "Diaconesses" ["Diaconisas"], en *Dictionnaire de théologie catholique* "Diccionario de teología católica"], 4, p. 686; H. Leclercq, "Diaconesse" ["Diaconisa"], en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* ["Diccionario de arqueología cristiana y de liturgia"] 4, 725; Meyer, pp. 286-287; y C.H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans* ["La Epístola de Pablo a los Romanos"], Moffatt New Testament Commentary ["Comentario Moffatt al Nuevo Testamento"], (Londres: Harper, 1932), pp. 234-235, lo mismo que varios Padres de la Iglesia, incluyendo a Orígenes (PG 14, 1278) y Teodoreto de Ciro (PG 82, 217-220). Otros sostienen como poco probable que el ministerio de diaconisa ya hubiera surgido oficialmente, y que el título dado a Febe es un poco más general. Entre estos están Daniélou, p. 8; Hünermann, pp. 325-326; Davies, p. 1; J. Armitage Robinson, "Deacons and Deaconesses" ["Diáconos y diaconisas"], *Encyclopedia Biblica* (Nueva York: Macmillan, 1914), p. 1039, Ryrie, pp. 86-90; y el Padre de la Iglesia Ambrosiastro (CSEL 81-1, 476, 10-23; 477, 10-22). Gryson, p. 22s , escoge algo que se acerca a un término medio, como lo hace también A. Oepke, *TDNT*, Vol. 1, p. 787, que ven la posición de diaconisa en algún punto en su proceso de formación, pero quizás no tan claramente establecida como llegaría a ser.

24. La palabra "servidora/servidor" podría ser (a) un título de un cargo; (b) un concepto general por servicios prestados; (c) un término dado para todos aquellos que ocupan algún puesto (p.ej., Col 1:7); o (d) un término para todos los cristianos. El vínculo con la Iglesia en Cencreas hace que la palabra suene más como (a), o como un concepto

general que sirve de elogio. Si fuera (c) o (d), el término sería usado en conexión con Cristo o Dios, como en "servidor(a) de Cristo". La lectura de Maertens, p. 189, quien ve a Febe como "ministra", participando en el gobierno de la comunidad y no "limitada al 'diaconado'", es sumamente tenue.

25. Véase, for example, Gryson, pp. 23-24. Leipoldt, p. 98, señala títulos de gobierno que eran otorgados a mujeres en las sinagogas por su servicio o contribución financiera, pero que no comportaban autoridad (p.ej., *archisynagogus*). *Prostátis* podría ser un título de la misma clase. Ryrie, pp. 86-88, basa su interpretación de la palabra en dicho punto de vista.

26. Sería interesante tratar con la cuestión de la relación de la diaconisa con el obispo, los ancianos y los diáconos, analizándola documento por documento y comunidad por comunidad. Por ejemplo, la *Didascalia Apostolorum* extrae el paralelismo más fuerte entre el diácono y la diaconisa. Pero la *Didascalia* está escrita para una iglesia pequeña en la que, o no había ancianos aparte del obispo, o había ancianos que no eran particularmente activos en el cuidado de la congregación. Todo el "trabajo" lo hacían el obispo y los diáconos y las diaconisas. Las diaconisas eran muy similares a los diáconos, ciertamente, pero indudablemente los diáconos eran más como ancianos que lo que eran en otras situaciones. Un análisis así probablemente revelaría algunas diferencias significativas en la forma en que las mujeres se involucraban en el cuidado pastoral en diferentes comunidades cristianas, pero esto va más allá de nuestros propósitos en este libro.

27. *Didascalia Apostolorum,* III, 12,1-13, 1 (Funk, 208, 8-214, 3). Se dan varias razones de por qué era necesario tener diaconisas: (1) debido al rito del bautismo en el que los diáconos/diaconisas bautizaban y ungían a los nuevos cristianos desnudos; (2) debido a la necesidad de trabajadoras eclesiales que pudieran entrar en las habitaciones de las mujeres; (3) porque sería inapropiado que los hombres contactaran directamente a las mujeres. Estas son expresiones prácticas de la necesidad de que haya mujeres que atiendan a las mujeres. Entre mayor sea la separación de hombres y mujeres en la vida diaria, indudablemente es mayor la necesidad de que haya mujeres ministras.

28. Hay algunas descripciones útiles de las funciones de las diaconisas en *Didascalia Apostolorum*, III, 12, 13; *Constituciones Apostólicas*, III, 15; Meyer, pp. 288-289; Zerbst, p. 89; Davies, p. 3.

29. Muchos han escrito respecto a la cuestion de la relación entre estos dos órdenes de mujeres, entre ellos Gryson, pp. 9-17, que incluye un análisis de una encuesta más prolongada; Daniélou, pp. 14, 84; Meyer, pp. 292-293; Zerbst, p. 91. Hay evidencia temprana de una identidad entre ambos: *Ordenamiento apostólico de la Iglesia*, 21; Ignacio de Antioquía, *Ad Smyr.* ["A los esmirniotas"] (13,1), en J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* ["Los Padres Apostólicos"], Parte II, Volumen II (Londres: Macmillan, 1889) p. 323; y posiblemente Tertuliano, *De virginibus velandis* ["Del velo de las vírgenes"] (CCSL 2, 1219, 15-29). También hay evidencia de una distinción: *Constituciones Apostólicas,* III, 8; el *Testamentum Domini Nostri*, I, 40-43. Algunos sugieren que, de entre el grupo más amplio de viudas en la comunidad, algunas realizaban un servicio análogo al de los diáconos: Daniélou, p. 14; Meyer, pp. 257-288, 292. En este contexto podría entenderse que 1 Tm 3:11 y Tt 2:3 se refieren a viudas. Para ver referencias del orden de las viudas como poseedor de "rango eclesiástico" véase Epifanio, *Panarion*, 79, 2 (GCS, 37, 476, 25-477, 26), y también Orígenes, *Homilías sobre Isaías*, 6, 3 (GCS 33, 273, 9-19).

30. Decir que los diáconos y las diaconisas tenían ministerios paralelos no es necesariamente decir que las mujeres recibían su ordenación de la misma manera que los hombres. La ordenación de las diaconisas es una cuestión adicional que excede el alcance del presente estudio.

31. *The Apostolic Tradition of Hippolytus* ["La tradición apostólica de Hipólito"], 1-5, traducida por B.S. Easton (Cambridge, 1924) p. 38:

> Pero el diácono, cuando es ordenado, es escogido conforme a las cosas que se dijeron anteriormente, siendo el obispo quien de la misma manera impone sus manos sobre él como lo hemos prescrito. Cuando el diácono es ordenado, esta es la razón por la que solo el obispo impondrá sus manos sobre él: no es ordenado al sacerdocio, sino para servir al obispo y llevar a cabo los mandatos del obispo. No toma parte en el consejo del clero; debe atender sus propios deberes e informar al obispo de cuanto sea necesario. No recibe el Espíritu que posee el presbiterio, del cual participan los presbíteros; recibe solo lo que se le confía bajo la autoridad del obispo.

32. Epifanio, *Panarion*, 79, 2 (GCS, 37, 476, 25-477, 26).

33. Ejemplos de abades-presbíteros y abadesas-diaconisas pueden encontrarse en Paladio, *Lausiac History* ["Historia Lausíaca"] (17, 18; 58; 70, 3) en *Ancient Christian Writers* ["Escritores cristianos antiguos"], no. 34, traducido por Robert Meyer, (Westminster, Maryland: Newman, 1965). Clark, *Unordained Elders* ["Ancianos no ordenados"], pp. 50-70; Daniélou, p. 24; y Meyer, p. 297, examinan el desarrollo de las abadesas-diaconisas, y su paralelo con los abades-presbíteros.

34. Se podría resaltar adicionalmente que los términos "anciana" (*presbýtera*) e incluso "obispa" (*episkopa*) fueron a veces adscritos a diaconisas. El término *presbýtera* era empleado para designar a la esposa de un presbítero o anciano (Gregorio Magno, *Diálogo*, IV, 11; PL 77, 336), pero podía también ser usado para las diaconisas (Epifanio, *Panarion*, 79, 4; *GCS* 37, 476, 24-29), para indicar la naturaleza correspondiente de las posiciones. *Presbýtera* es usado en el griego moderno para nombrar a la "esposa del sacerdote". *Episkopa* era un término usado para las mujeres que presidían (eran "supervisoras" de) las secciones de las mujeres de la congregación. Véase Meyer, pp. 294-296, para un análisis de estos términos. Estas mujeres claramente no tenían la misma autoridad de un *presbýteros* o *episkopos*.

35. Para una exposición más completa de las estructuras comunitarias frente a las estructuras institucionales, véase S.B. Clark, *Building Christian Communities* ["Construcción de comunidades cristianas"¨], (Notre Dame: Ave Maria, 1973) pp. 33-40. Versión en español: *Construyendo comunidades cristianas* (Quito: Comunidad Jesús es el Señor, 1996), págs. 18-23.

36. Los términos para los procuradores romanos y sus gobernadores que aparecen comúnmente en el Nuevo Testamento incluyen *hēgemōn* (Mt 27:2) y *hēgemoneúō* (Lc 2:2; 3:1). El término usado para los líderes de la Iglesia en Hebreos 13:7, 17, 24, *hēgoúmenos*, se deriva de *hēgemoneúō*. Clemente Romano usa una palabra muy similar en una analogía entre el liderazgo militar y el espiritual (1 Clem. 37-38).

37. Véase 1 Co 16:16; 1 Pe 5:5. Entre expresiones relacionadas están: *peíthō* (Hb 13:17); *hyperéjō* (Flp 2:3; 1 Pe 2:13; 1 Tm 2:2); *proΐstēmi* (1 Ts 5:12; 1 Tm 5:17; Rm 12:8). Subordinación es un concepto usado en la Escritura para hablar de las relaciones con la autoridad secular (Rm 13:1,5; Tt 3:1; 1 Pe 2:13-14), una vez más una indicación de la manera en que los cristianos percibían que sus líderes ejercían autoridad gubernativa.

38. Para una buena descripción del orden de subordinación en una comunidad cristiana, véase Zerbst, pp. 69-81.

39. Había un orden de subordinación dentro de la comunidad cristiana según lo enseñado en el Nuevo Testamento, pero no había enseñanza de que el cristiano individual estaba subordinado a Cristo solo por mediación de otros.

40. Clemente, "Carta Primera de San Clemente a los Corintios", *Padres Apostólicos: Edición bilingüe* completa, versión española de Daniel Ruiz Bueno (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974) cuarta edición, págs. 212-213.

41. Mientras que en la época de los concilios la Iglesia no era ya, quizás, una comunidad tan cercanamente constituida como lo había sido en los primeros siglos, el contraste básico que surge aquí con el enfoque funcional del mundo moderno aún es aplicable.

42. Probablemente en las epístolas pastorales los términos eran de idéntico significado, pero más tarde el término *epískopos* fue reservado para el anciano presidente. Algunos, por ej., N. Brox, "Historische und theologische Probleme der Pastoralbriefe des Neuen Testaments" ["Problemas históricos y teológicos de las epístolas pastorales del Nuevo Testamento"] *Kairos* 11:2 (1969), pp. 91ff; John Meier, "*Presbuteros* in the Pastoral Epistles" ["*Presbítero* en las Epístolas Pastorales"], *Catholic Biblical Quarterly* 35, (1973) pp. 328, y A. Cousineau, "'Le sens de 'presbuteros' dans les Pastorales" ["El significado de 'presbýteros' en las pastorales"], *Science et Esprit*, 28:2 (1976), pp. 147-162, sostienen que en 1 Tm los "obispos" eran un grupo especial de "presbíteros". La mayoría, como A. Lemaire, "Conseils pour le ministère ["Consejos para el ministerio, 2 Tm 1, 6-8, 13-14"], *Assembl. Seign*., 58, (1974), pp. 61-66, no aceptarían esta visión. Las diferencias de interpretación, sin embargo, no son significativas para el análisis básico en este libro.

43. Véase, por ejemplo, Rengstorf, *TDNT*, Vol. I, pp. 398-445, para hallar un análisis útil de algunas de estas cuestiones. Ver también el artículo de Schnackenburg "Apostolicity: The Present Position of Studies" ["Apostolicidad: la posición actual de los estudios"], *One in Christ* ["Uno en Cristo"], 6, (1970), pp. 243-273, en donde se encuentra un examen general del tema dentro de los estudios académicos contemporáneos. Para encontrar ejemplos de los que argumentan a favor de la visión de que los apóstoles ejercen una autoridad gubernativa en la Iglesia primitiva, véase R. Schnackenburg, *The Church in the New Testament* ["La Iglesia en el Nuevo Testamento"] (Londres: Burns and Oates, 1974), pp. 27-35; el examen de R. Brown de cuestiones referentes a la posición de apóstoles en *Priest and Bishop: Biblical Reflections* ["Sacerdote y obispo: reflexiones bíblicas"] (Nueva York: Paulist, 1970) pp. 47-73; P. Grelot, "Les épîtres de Paul: la mission apostolique" ["Las epístolas de Pablo: la misión apostólica"], *Le ministère et les ministères* ["El ministerio y los ministerios"], ed. J. Delorme (París: Editions du Seuil, 1974) pp. 49ff; J. Colson, "Le ministère apostolique dans la littérature chrétienne primitive: apôtres et épiscopes 'sanctificateurs des nations' " ["El ministerio apostólico en la literatura cristiana primitiva: apóstoles y epíscopos 'santificadores de las naciones'"], *L'épiscopat et l'Église universelle* ["El episcopado y la Iglesia Universal"], ed. Y. Congar y B. Dupuy (París: Éditions du Cerf, 1962), pp. 135-169. H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* ["Autoridad eclesiástica y poder espiritual en la Iglesia de los tres primeros siglos"], (Stanford: Stanford University Press, 1969) pp. 30-54, representa un visión algo diferente de la autoridad apostólica. Si bien reconoce la autoridad del apóstol sobre las iglesias fundadas por él, von Campenhausen describe esa autoridad como sumamente individual, no oficial y muy limitada. Dice: "Por más imperiosamente que Pablo el apóstol pueda demandar que se le escuche acerca de Cristo, por más ingeniosamente que pueda ponerse como ejemplo para ser imitado, aún así no puede simplemente dar órdenes… Ellos mismos deben reconocer en sus instrucciones la "norma de enseñanza" a la cual se han comprometido y que Pablo, en un sentido, simplemente les 'recuerda', con el fin de que puedan afirmarla por sí mismos y que libre y gozozamente la hagan suya una vez más" (p. 47). Schnackenburg, pp. 28-29, se opone al enfoque de von Campenhausen diciendo que "Seguramente esa no puede ser una descripción exacta… Su poder apostólico, de ningún modo lo hace dependiente de la 'libertad de la comunidad' para seguirlo a él o no. Pero, inequívocamente, él les pregunta a los corintios: '¿Qué quieren ustedes? ¿Iré a ustedes con una vara, o en amor y en el espíritu de mansedumbre?' (1 Co 4:21)."

Aunque el término "apóstol" era sobre todo un término gubernamental en tiempos del Nuevo Testamento, que designaba a los Doce, a Pablo y a algunos otros, no queda claro que todos los que fueron llamados "apóstoles" en el Nuevo Testamento tuvieran un rol gubernamental (ver la nota siguiente, para una posible excepción). El título, como una función gubernativa, no fue usado después del Nuevo Testamento sino hasta que fue revivido por ciertas Iglesias protestantes, como los irvingitas. Gradualmente, el término fue usado más para referirse a los que primero trajeron el

cristianismo o el mensaje del evangelio a algún lugar, y, por lo tanto, fue usado más en el sentido de "evangelista". Con este significado fue aplicado más tarde comúnmente a las mujeres. San Nino fue llamado el "apóstol de Georgia". El título de "apóstol de los apóstoles" fue dado por algunos a María Magdalena en la Edad Media, por ser ella quien primero les contara a los apóstoles acerca de la resurrección. La relación de los Doce con otros llamados "apóstoles", así como otras posibles distinciones entre apóstoles o puntos de vista sobre los apóstoles en la literatura antigua, van más allá del alcance de esta obra, y no afectan las consideraciones básicas aquí, siempre y cuando la naturaleza gubernamental de la posición apostólica sea reconocida.

44. Había otros cargos también, principalmente los de profeta y maestro. No es claro si los profetas ejercían un papel gubernativo, ni tampoco es claro que las mujeres concretamente ocuparan el puesto de profeta (a diferencia de la función de profetizar). Los maestros probablemente ocupaban cierto puesto gubernativo, y las mujeres no ocupaban ese puesto. Véase Barth, pp. 438-439; Rengstorf, *TDNT*, Vol. II, pp. 157-159. He trabajado sobre todo con la estructura del ministerio de obispo, presbítero y diácono, porque hay una clara visión, disponible en el Nuevo Testamento y en fuentes de la Iglesia primitiva, de cómo funcionaban tales cargos. La evidencia de dicha estructura es más clara en las epístolas pastorales que en tiempos anteriores, y hay una cantidad de teorías que proponen diferentes enfoques hacia las estructuras de liderazgo de diferentes iglesias del Nuevo Testamento. El alcance de este capítulo no permite una consideración de dichas perspectivas. Puesto que las diferencias sugeridas inciden mayormente en cómo estaba estructurado el liderazgo y no en la naturaleza de los cargos gubernativos en la Iglesia primitiva, el enfocarse en el papel de los ancianos, un puesto que podemos encontrar en un esquema aproximado procedente de fuentes tempranas, es una medida más segura para el tipo de consideraciones en este capítulo. La perspectiva de Käsemann *et al*., de un orden eclesiástico puramente carismático en las iglesias paulinas, necesitaría de un enfoque algo más moderado en esta área, pero la concreción de dicha teoría es más especulativa que basada en evidencias. La crítica de Myles Bourke a un enfoque así es útil. (Véase "Reflections on Church Order in the New Testament" ["Reflexiones sobre el ordenamiento de la Iglesia en el Nuevo Testamento"], Catholic Biblical Quarterly, 30, (4, 1968), pp. 493-511.) Dicha discusión, sin embargo, va más allá del alcance de este libro.

45. I. De la Potterie, "Titres missionaires du chrétien dans le Nouveau Testament" ["Títulos misoneros del cristiano en el Nuevo Testamento"], Rapports de la *XXXVIème Semaine de Missiologie* ["Informes de la XXXVI semana de misionología"], Lovaina, 1966, (París: Desclée de Brouwer, 1966), pp. 44-5.

46. El único caso que conozco que parece tener tan solo una posibilidad de una referencia así, basada solo en consideraciones gramaticales, sería el caso de Junia(s).

47. Si bien cualquiera de las formas del nombre es posible, "Junias", como nombre masculino, no aparece verificado en ningún otro lado en el griego. Este es quizás el argumento gramatical de más peso para mantener que el texto se refiere a una mujer. Andrónico y Junia, entonces, podría ser una pareja de marido y mujer. Sin embargo, aunque Junia(s) fuera claramente una mujer y estuviera mencionada como "apóstol", quedaría una cuestión adicional sobre el sentido del título: sobre si este se referiría concretamente a ejercer el ministerio o no (véase la nota 43 arriba). Juan Crisóstomo, por ejemplo (*Homilía sobre Romanos XXXI*, PG 60, 670), parece creer que era un título honorario dado a una mujer (Junia) por méritos especiales.

48. Véase, para encontrar desarrollos de esta posibilidad, Ryrie, p. 56, y J. Murray, *The Epistle to the Romans* ["La Epístola a los Romanos"] (Grand Rapids: Eerdmans, 1975) pp. 229-230.

49. Para más sustanciación de *presbýteros* entendido como "hombre mayor" lo mismo que "anciano/líder" (como en 1 Tm 5:1-2) véase el análisis de esta palabra por parte de Bornkamm en *TDNT*, Vol. VI, p. 666. Véase también Meier, pp. 324-325. La interpretación aquí dada se confirma por un pasaje similar en 1 Clemente 1:3, un documento de la Iglesia primitiva que probablemente fue escrito antes del 100 d.C. (Lightfoot, *The Apostolic Fathers* ["Los Padres Apostólicos"], pp. 8-11).

50. Otra interpretación posible, que no es comúnmente sostenida, es que la "iglesia en casa de fulano" se refería a la comunidad con miembros que vivían juntos como familia. Si esto fuera correcto, Ninfa puede haber sido una viuda o virgen que era la líder de una familia.

51. Ciertas feministas tratan de sacar ciertas conclusiones injustificadas de la lectura de este nombre en femenino (Ninfa). Sin embargo, vale la pena destacar (como lo hace Gryson, p. 24, n. 1) que, de hecho, la mayoría de los manuscritos tienen Ninfa(s), en el masculino. Esta es, por cierto, la lectura que hacía Juan Crisóstomo (*Hom. XII sobre Colosenses*, PG 62, 381), también la que prefiere la *NAB* ["New American Bible"] y *La Bible de Jérusalem* / Biblia de Jerusalén.

52. Daniélou, p. 14.

53. Los dos últimos elementos de este patrón no pueden ser documentados más que de una manera esquemática debido a la limitada evidencia disponible. La evidencia del Nuevo Testamento ha sido examinada y apoya ambas generalizaciones, aunque no les puede dar la necesaria fuerza conclusiva. Las generalizaciones, sin embargo, se ven sumamente fortalecidas por los estudios histórico-sociales y antropológicos, no solo los tratados en el capítulo tres, sino también los estudios antropológicos más amplios considerados en el capítulo diecisiete.

54. Priscila puede verse como una excepción a esto en el caso de Apolo (Hechos 18:28). Pero no fue Priscila sola quien lo instruyó; fueron Priscila y Áquila. Y dificilmente podría decirse que ellos lo estaban criando. El caso trató más de una instrucción especial a un hombre bien formado, en una situación en donde todavía no se había establecido ninguna Iglesia.

55. Juan Crisóstomo, *Homilía XX sobre Efesios* (PG 62, 143); *Homilía X sobre 1 Timoteo* (PG 62, 549).

Capítulo seis
Los roles sociales y Gálatas 3:28

1. Entre aquellos que toman dicha posición están Stendahl, *The Bible and the Role of Women* ["La Biblia y el papel de las mujeres"]; Jewett, p. 112; C. Parvey, "The Theology and Leadership of Women in the New Testament" ["La teología y el liderazgo de las mujeres en el Nuevo Testamento"], en *Religion and Sexism* ["Religión y sexismo"], ed. R.R. Ruether (Nueva York: Simon and Schuster, 1974) pp. 132-134; y V. Mollenkott, p. 25. Es interesante destacar cuán reciente es el "descubrimiento" de Ga 3:28 como la principal enseñanza bíblica sobre los hombres y las mujeres. La mayoría de los libros escritos acerca del tema de hombres y mujeres antes de 1955 o no lo toman en consideración como un pasaje relativo a los roles de hombres y mujeres, o solamente lo mencionan de paso. El pasaje sí parece haber sido usado como texto clave sobre roles de hombres y mujeres por parte de algunos evangélicos que luchaban a favor de la emancipación de las mujeres (p.ej., Jessie Penn-Lewis en *The Magna Carta of Women* ["La Carta Magna de las mujeres"] (Minneapolis: Bethany Fellowship, 1975) p. 99), y por algunas sectas del pasado como los quintilianistas (Ver Epifanio, *Panarion* 49, 2, 1 [GCS 31, 241, 18-244, 11]).

2. Scanzoni y Hardesty, p. 18.

3. Véase K. Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* ["Pablo entre judíos y gentiles"] (Filadelfia: Fortress Press, 1976) pp. 18-19, tanto para un estudio útil del pedagogo como para un estudio de la centralidad de la cuestión de la circunsición en Gálatas.

4. Vos, pp. 49-50, examina cómo participan las mujeres mediante la circuncisión de los varones.

5. El masculino en plural se usa en griego cuando la referencia es a solo hombres y a hombres y mujeres en conjunto. Por eso, *hyioí* podría traducirse "hijos" o "hijos e hijas", y la traducción debe ser determinada por el contexto. La metáfora (la metáfora primaria corresponde al hijo primogénito) apuntaría a "hijos", pero ni "hombre ni mujer" apuntaría a "hijos e hijas". El griego le permite a Pablo atribuir un estatus tradicionalmente masculino a un grupo (los cristianos) y por ello también a las mujeres, sin llamar la atención a las diferencias de género.

6. Para encontrar análisis útiles, véase Stendahl, *The Bible and the Role of Women* ["La Biblia y el papel de las mujeres"], p. 32; David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* ["El Nuevo Testamento y el judaísmo rabínico"](Nueva York: ARNO Press, 1973) p. 442. Ambos escritores argumentan a favor de la conexión de Ga 3:28 con la narración de la creación.

7. 1 Co 7:12-24 contiene un número de dificultades para la interpretación. Para nuestros propósitos es suficiente destacar el uso de las tres categorías. Además, el interés aquí parece ser la cuestión del estatus ante Dios en relación con la ley. No se dice nada sobre dificultades en relaciones o desventajas sociales. Pablo no examina la cuestión del divorcio, como si el asunto tuviera que ver con que el esposo y la esposa no se estuvieran llevando bien, ni la cuestión de la esclavitud, como si su preocupación fuera que los esclavos estuvieran siendo maltratados o restringidos socialmente. La preocupación en la sección sobre el matrimonio gira alrededor de si la unión y la descendencia de la unión serán santas. Según lo han sugerido algunos comentaristas como Strack-Billerbeck, esta preocupación bien podría haber sido suscitada por cuestiones judías en cuanto al matrimonio mixto, la pureza legal y la pertenencia a la "simiente santa" de Israel. Aun si esas cuestiones hubieran sido planteadas por quienes mantenían una visión negativa del matrimonio, como lo han sugerido otros comentaristas, el punto seguiría siendo verdadero. Lo que está en juego es la santidad del matrimonio y la descendencia. La preocupación en la sección sobre la esclavitud parece girar en torno al estatus religioso y a si la esclavitud es un impedimento para ser libre en Cristo. La respuesta de Pablo afirma que nuestro estatus en Cristo podría ser descrito por igual como el de ser libertos de Cristo o esclavos de Cristo, de modo que el estatus de esclavos no es un impedimento intrínseco, aunque (dependiendo de la interpretación) hay una preferencia por no ser un esclavo. Finalmente, la cuestión de la circuncisión y la incircunsición es claramente un asunto de estatus según la ley. La implicación de que los judíos tal vez querrían abandonar su estado de ser circuncidados podría ser simplemente un punto retórico, o podría significar que las ideas de libertad cristiana o las opiniones de Pablo sobre el valor relativo de la circuncisión habrían llevado a algunos judíos a querer cambiar de estatus. En síntesis, la preocupación en 1 Co 7:12-24 parece ser similar a la de Ga 3:23-9, o sea, estar conectada a cuestiones del estatus ante Dios.

8. La oración es una cita de la versión de S. Singer, *Authorized Daily Prayer Book* ["Devocionario diario autorizado"] (Londres, 1939) pp. 5-6.

9. Las bendiciones en el libro de oración judío muestran un foco de atención diferente al de las tres alabanzas de Rabí Yehudá. Ambas están interesadas en el estatus religioso según la ley, pero las preocupaciónes de Rabí Yehudá son más rabínicas/farisaicas. Algunos opinan que la actual modificación se debe a Rabí Akiba, quien procedía de una familia perteneciente a los *am ha-aretz* (designación que significa literalmente "pueblo de la tierra" pero usada por los fariseos para referirse a judíos no formados en la Torá, e.d. en la ley, según la interpretaban los fariseos). Puesto que alguien que es del "pueblo de la tierra" puede adquirir conocimiento por el estudio de la Torá, no está en una posición diferente por estatus sino por ignorancia. Si 1 Co 7:12-24 y Ga 3:28 son verdaderamente paralelos a la oración judía contemporánea de la mañana, entonces puede que tengamos evidencia de que la oración contemporánea es anterior tanto a Akiba como a Yehudá, y Akiba simplemente estaría regresando a una forma anterior o a una forma alterna de una oración corriente en el judaísmo en el tiempo de Jesús y de Pablo. Como el siglo segundo parece haber sido un período de particular hostilidad entre los rabinos y los *am ha-aretz* (véase Oppenheimer, *The Am Ha-Aretz,* Leiden:

Brill, 1977), la versión de la Tosefta es, probablemente, o una preferencia del siglo segundo, o incluso, posiblemente, una versión del siglo segundo, a pesar de la tradición sobre el papel de Akiba en la historia de la oración.

Esta consideración nos permite hacer la pregunta de por qué en 1 Co 12:13 y Col 3:11 solo aparecen los pares judío-griego y esclavo-libre. Hay diferentes posibilidades. (1) La visión más simple sostiene que los problemas en la iglesia de Galacia eran distintos de los de la iglesia de Corinto. Esta última necesitaba conocer más sobre el orden, especialmente el orden entre hombres y mujeres, no sobre la libertad, ya que la cuestión en Gálatas era precisamente la posibilidad de volver a un enfoque judaizante del estatus. Esta es la razón que, por ejemplo, daría Stendahl *(The Bible and the Role of Women* ["La Biblia y el papel de las mujeres"]*,* p. 35). (2) Dos fórmulas, concretamente, eran corrientes: la fórmula en la oracion judía, y una fórmula cristiana, posiblemente bautismal. La fórmula cristiana solo habría contenido los dos pares judío-griego, esclavo-libre, porque estos habrían sido los lugares normales en los que la aplicación de la enseñanza cristiana produciría un cambio importante. La fórmula de tres categorías solo habría sido usada cuando la cuestión trataba del estatus con referencia a la enseñanza de la ley, y era empleada como una medida consciente para oponerse a la oración judía. Esto se vería confirmado por el hecho de que tanto en 1 Co 7 como en Ga 3:23, judío-gentil (circunciso-incircunciso) y esclavo-libre están en una relación más cercana el uno al otro. (3) "Ni macho ni hembra" no es concretamente parte de la serie en el mismo sentido de los dos primeros pares (véanse, los comentarios finales de la sección "Abolicionismo" sobre cómo interpretar adecuadamente las diferencias hombre-mujer). Este texto no se refiere del todo a las diferencias entre hombres y mujeres como algo superado en Cristo; más bien se refiere sencillamente, o principalmente, a la creación original en Adán.

La segunda razón es la que más está en armonía con la exégesis de Ga 3:28 que se da en este capítulo. La primera razón es un apoyo a la segunda, y no necesariamente la contradice. La tercera tiene cierta plausibilidad y debiera ser considerada más seriamente por quienes ven Ga 3:28 como el gran descubrimiento.

10. Strack-Billerbeck, Vol. III, p. 558. Véanse pp. 557-563 para un análisis de las tres distinciones y de su significación en relación con la ley.

11. Se encuentran abordajes útiles de esto en Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, pp. 27-8, y John Bligh, *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle* ["Gálatas: un análisis de la epístola de San Pablo"] (Londres: St. Paul Publications, 1969) pp. 314-329.

12. Strack-Billerbeck hace la comparación con el prosélito pleno, pero eso parece no captar el sentido de la categoría que Pablo tenía en mente. Véase más bien Crouch, pp. 90-95. Ser judío tenía consecuencias legales en el Imperio Romano. Cuando alguien se hacía judío, concretamente cambiaba de nación legalmente y quedaba sujeto al gobierno judío en la diáspora. El uso del término "griego" en lugar de gentil podría referirse a que era precisamente el caso de los "temerosos de Dios" o prosélitos extranjeros residentes lo que estaba en discusión, o sea, precisamente, la situación de los prosélitos que todavía eran griegos y no se habían hecho judíos.

13. Siempre queda la interrogante de si estas interpretaciones legales datan del tiempo de Pablo. (Ver el análisis en Notas: Capítulo Diez, nota 23. Las interpretacciones legales (halájicas) serían, en general, más conservadoras que las costumbres, especialmente cuando eran interpretaciones de la aplicación legislativa del Antiguo Testamento.

14. En cuanto a Ga 3:28 como "el gran descubrimiento" véanse los dos últimos párrafos de la introducción al Capítulo Seis y la nota 9, arriba. Una clara declaración del punto de vista que considera que Ga 3:28 es incompatible con las otras afirmaciones del Nuevo Testamento puede encontrarse en Jewett, pp. 112-113: "Puesto que estas dos perspectivas —la judía y la cristiana— son incompatibles, no hay una manera satisfactoria de armonizar el argumento paulino por la subordinación femenina con la más amplia visión cristiana, cuyo principal arquitecto fue el mismo gran apóstol de los gentiles. Parece ser, por la evidencia, que el mismo Pablo sentía que su punto de vista sobre la relación hombre/mujer, heredada del judaísmo, no era del todo congruente con el evangelio que él predicaba".

15. Existen, ciertamente, opiniones de que 1 Co 11: 2-16 no fue escrita cerca del tiempo de Gálatas, sino que fue una interpolación. Véase W.O. Walker, "1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women," ["1 Corintios 11:2-16 y las opiniones de Pablo respecto a las mujeres"], *Journal of Biblical Literature* ["Revista de literatura bíblica"], 94, (1975), pp. 94-110. Los puntos de vista de Walker están condicionados claramente por la clase de posición que da por sentada una incompatibilidad basada en un enfoque moderno. La opinión normal de casi todos los exégetas sería considerar que 1 Co 11: 2-16 fue escrita cerca del tiempo de Ga 3:28. Asimismo, aun si Pablo no hubiera escrito Colosenses, el hecho de que alguien tan cercano a su tiempo y pensamiento pudiera sostener ambas opiniones sería un argumento a favor del punto de vista de que tampoco eran incompatibles en la mente de Pablo. Una confirmación más de que no hay incoherencia alguna incidiendo en la enseñanza de Pablo es la presencia en 1 Pe 3:7 del punto de vista de que las esposas son a la vez coherederas y subordinadas, uniendo los temas de Ga 3:28 y 1 Co 11:2-16.

16. Véase Stendahl, *The Bible and the Role of Women* ["La Biblia y el papel de las mujeres"], pp. 31-32 respecto al uso de esta frase en la exégesis contemporánea.

17. La cursiva es mía. Véase Madeleine Boucher, "Some Unexplored Parallels to 1 Cor 11:11-12 and Gal 3:28: the New Testament on the Role of Women" ["Algunos paralelos inexplorados de 1 Co 11:11-12 y Ga 3:28: el Nuevo Testamento, sobre el papel de las mujeres"] *Catholic Biblical Quarterly*, 31 (Enero 1969) p. 56. En general, este es un artículo muy útil. Sin embargo, en este caso no capta bien el sentido, al sustentar la comparación en cualquier privilegio y no en el estatus ante Dios según la ley. Los privilegios sociales en ningún lugar entran en la discusión en Gálatas excepto, quizás, como una consecuencia del estatus religioso.

18. La distinción detrás de esta opinión es tradicionalmente luterana. Stendahl, en *The Bible and the Role of Women* [trad. arriba] pp. 32-34, hace un breve recorrido de su empleo en las interpretaciones luteranas modernas de Ga 3:28.

19. Véase Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* ["Jerusalén en tiempos de Jesús"], pp. 270-302, 317-344 para encontrar un análisis útil del trasfondo de este cambio.

20. Muchas personas hoy en día retroceden ante la idea de que Pablo pudiera haber recomendado a los amos y esclavos cristianos relacionarse mutuamente como hermanos en lugar de que el amo disolviera la relación. Parte de esa reacción viene de un compromiso profundamente arraigado de abolir la institución de la esclavitud. Gran parte de dicha reacción, sin embargo, viene de una incapacidad de entender lo diferente que podía ser la institución de la esclavitud en diferentes épocas y lugares. La novela *La cabaña del tío Tom* y otras expresiones de esclavitud moderna no representan bien todas las formas de esclavitud. La esclavitud de un israelita con un amo israelita, como se describe en el Pentateuco (Ex 21:2-11; Dt 14:12-18), era más parecida a la situación de un siervo bajo contrato que a la de un esclavo completo. Además, en los reinados helenísticos, de hecho en muchos reinados antiguos, los más altos ministros eran esclavos del rey. Los esclavos no solo eran siervos o trabajadores serviles; también eran administradores, puestos a cargo de los bienes del amo. Dichos administradores podían ser poderosos y respetados. En muchas sociedades, los esclavos tenían protección legal y podían esperar que su amo cuidara de ellos. En síntesis, Pablo bien podría haber reaccionado a *La cabaña del tío Tom* del mismo modo en que lo hicieron los estadounidenses del siglo diecinueve y, aún así, no haberla considerado una obra representativa de la esclavitud de su época.

21. Me parecería que la interpretacion más probable de este pasaje es que Pablo está instando a Filemón a que reciba a su esclavo escapado como a un hermano, sin implicar esto que lo liberara. Sin embargo, a menudo se mantiene la opinión de que Pablo está implicando la manumisión, y la cuestión es compleja.

22. Acerca de *agápē* como algo distintivamente cristiano, véase A. Nygren, *Agapē and Eros*, ["Agápē y eros"], 3 Vols, (Londres: SPCK, 1932, 1938, 1939). Crouch, p. 11 n. 70, lista a varios otros comentaristas que asumen esta posición. Entre los que objetan dicha opinión están Crouch, p. 111, y M. Barth, *Ephesians IV-VI* ["Efesios IV-VI"], pp. 715-720.

23. Hay un abordaje valioso de Ga 3:28, que ofrece algunos análisis agudos y llega a esta misma conclusión sobre los efectos del pasaje en los roles sociales, en Hans Cavallin, "Demythologising the Liberal Illusion" ["Desmitificar la ilusión liberal"], en *Why Not?* ["¿Por qué no"] (Apelford: Marcham Books, 1976) pp. 81-94.

24. Por ejemplo, Stendahl, *The Bible and the Role of Women* [trad. arriba], p. 34. Por otra parte, en *Paul Among Jews and Gentiles* ["Pablo entre los judíos y los gentiles"], pp. 1-7, invierte su enfoque.

25. Ver, por ejemplo, W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* ["Pablo y el judaísmo rabínico"] (Londres: SPCK, 1948) pp. 68-76, 301; W.F. Albright y C.S. Mann, *Matthew* ["Mateo"], The Anchor Bible, Vol. 26 (Nueva York: Doubleday, 1971) p. ix; lo mismo que Stendahl, *Paul Among Jews and Gentiles* [trad. arriba], pp. 129-133. Ver también, W.L. Knox, *St. Paul and the Church of Jerusalem* [trad. arriba] (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), p. 122; C.H. Dodd, "The Mind of Paul: Change and Development" ["La mente de Pablo: cambio y desarrollo"].*The Bulletin of the John Rylands Library* ["Boletín de la Biblioteca John Rylands"], XVIII, 1, (1933) p. 41.

26. Algunas de las dificultades en esta posición pueden ser manejadas más fácilmente si recordamos que antes del año 70 d.C. no existía un enfoque comprehensivo de interpretación de la ley que fuera normativo para todos los judíos. Los primeros cristianos, como los sectarios de Qumrán, tenían su propia interpretación de lo que significaba seguir la ley basada en la enseñanza de Jesús, y que a menudo difería de la tradición farisaica y rabínica. Esta área es, por cierto, una de las áreas más debatidas en la erudición bíblica moderna, pero la diversidad en el judaísmo del siglo primero está siendo cada vez mejor establecida.

27. Crouch, pp. 125-126, y Stendahl, *The Bible and the Role of Women* [trad. arriba], p. 33, justifican esta posición por completo.

28. Los pasajes de Pablo que basan la enseñanza sobre hombres y mujeres en Génesis son: Ga 3:28; Ef 5:22-33; 1 Tm 2:8-15; 1 Co 11:2-16 y posiblemente 1 Co 14:33-36. Los pasajes del Nuevo Testamento que dan enseñanza sobre la esclavitud son: 1 Pe 2:18-15; Ef 6:5-9; Col 3:22-4:1; 1 Tm 6:1-2; Tt 2:9-10; 1 Co 7:21-24. (Ver también Flm 15-16.)

29. Con respecto a la diferencia entre la percepción de Pablo sobre las diferencias entre hombres y mujeres y las de esclavo-libre, véase también Robert Sproul, "Controversy at Culture Gap" ["Controversia en la brecha cultural"], *Eternity* (Mayo, 1976) p. 15, y Thomas Hopko, "On the Male Character of the Christian Priesthood" ["Sobre el carácter masculino del sacerdocio cristiano"], *St. Vladimir's Theological Quarterly* ["Revista teológica trimestral del Seminario San Vladimir"], 19 (1975), p. 151,

30. Este pasaje ha generado un vigoroso debate entre los exégetas cristianos durante siglos. Entre los muchos que han leído "permanece como esclavo" en el v. 21 están Juan Crisóstomo, Teodoreto de Ciro, Ambrosiastro (entre los Padres), y Crouch, Stendahl, Conzelmann, y Kugelman (JBC), así como la *New American Bible* ["Nueva Biblia americana"] y *La Bible de Jérusalem* / Biblia de Jerusalén. Entre los que leen "hazte libre" han estado Lutero, Calvino, Erasmo, J.B. Lightfoot, Moffatt, W.D. Davies, C.H. Dodd, G.B. Caird, así como la *RSV* y la *English Jerusalem Bible* ["Biblia de Jerusalén en inglés"]. Ambas opiniones sobre el pasaje tienen sus puntos fuertes, y dejan sin resolver cuestiones significativas. El punto de vista de que Pablo recomienda que los esclavos asuman su libertad parece ser ligeramente más probable. Sin embargo, la posición aquí no depende solo de este pasaje sino de una perspectiva general de la vida y la enseñanza de Pablo.

31. Esta observación sobre Ga 3:28 me parece totalmente destructiva del argumento básico del libro de Jewett. Su intento de argumentar a favor de la importancia fundamental de la relación hombre-mujer basándose en Génesis 1 es

contradicho por el enunciado de Ga 3:28, que insta a regresar más allá de la diferenciación masculino-femenina hasta la unidad original del ser humano. El intento de abolir las diferencias de roles y exaltar simultáneamente la relación sexual no encuentra apoyo en el enfoque de la Escritura desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

32. Entre los muchos Padres que escriben acerca de este tema están Orígenes, *Fragment in 1 Cor XXXIX* ["Fragmento en 1 Co XXXIX"], *JTS*, 10, pp. 41-42; Gregorio Niseno (Sources Chrétiennes ["Fuentes cristianas"], 119, p. 502); Basilio de Ancira, (PG, 30, 676); Jerónimo (PL 26, 531ss); y Gregorio Nacianceno (PG 35, 805). Es mucho más fácil argumentar que había una subordinación de la mujer al hombre antes de la Caída que argumentar que había una relación sexual entre el hombre y la mujer antes de la Caída. Todos los argumentos contra la existencia de subordinación en Génesis 2 son, incluso, más convincentes a la hora de presentar las razones de por qué la relación sexual no existía en Génesis 2. Esto no dejó de impresionar a algunos de los Padres, que no sacaron de ese hecho la idea de que el matrimonio era un mal, sino más bien la visión de que el matrimonio y el sexo podían idealmente ser trascendidos en Cristo. Su alegato es mucho más fuerte que el intento de algunos exégetas recientes como Tavard y Jewett por exaltar la relación sexual y eliminar las diferencias de roles como algo que surgió después de la Caída y que puede ser trascendido en Cristo. Nadie puede lograr la combinación de exaltar la relación sexual y eliminar las diferencias de roles si se basa en la Escritura. Toda esta postura solo puede ser explicada como un intento por encontrar en la Biblia una base de algunas opiniones favoritas en nuestra sociedad contemporánea.

33. Mary Daly, *The Church and the Second Sex* ["La Iglesia y el segundo sexo"] (Nueva York: Harper and Row, 1968) pp. 41-42.

34. Boucher, p. 57. Énfasis en el original.

35. Scanzoni y Hardesty, p. 110.

Capítulo siete
La comunidad: textos clave (1 Corintios 11:2-16; 14:33-36)

1. La distinción entre elementos socioestructurales y expresiones culturales se examina más completamente en el capítulo once.

2. En la exégesis de este capítulo he usado un principio que me parece crucial para lidiar con pasajes difíciles, a saber, no hacer descansar una interpretación de un pasaje en conjeturas en torno a puntos particulares en el pasaje. Algunas de las secciones de 1 Co 11:2-16 exceden nuestra capacidad de interpretar con seguridad. Podemos ofrecer explicaciones plausibles, pero no podemos justificarlas con tanta claridad como para descartar otras interpretaciones plausibles. Ambas mitades del versículo 10 me parece que están en esa categoría, como se comentará en las notas al pie. La escogencia entre las dos opciones principales para hallar el significado de "la mujer es la gloria del hombre" se encuentra igualmente en esa categoría. Escoger una interpretación de cualquiera de estas secciones, y considerarla una pieza clave para establecer un punto de vista sobre todo el pasaje de 1 Co 11:2-16, es una exégesis inválida. Para algunos pasajes en la Escritura puede que no haya otra alternativa, pero para 1 Co 11:2-16 está la opción de desarrollar una interpretación basada en el fluir general del análisis en el pasaje, y de solo lidiar con los problemas especiales en ese contexto.

3. Para un examen más completo de este punto de vista, ver C.K. Barrett, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* ["Comentario sobre la Primera Epístola a los Corintios"] (Londres: Adam and Charles Black, 1968) p. 247; y F.F. Bruce, *I and II Corinthians* [" I y II Corintios"] (Londres: Oliphants, 1971), p. 102, entre otros. Sin embargo, está la perspectiva de Walker, que iniciaría una interpolación en este punto (Walker, "I Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Concerning Women [Walker, "I Corintios 11:2-16 y las opiniones de Pablo respecto a las mujeres"] *JBL*, 94, 1975, pp. 97ss.). Sin embargo, en los manuscritos no hay evidencia de ninguna interpolación, y existe una explicación alternativa (la que se da aquí), que es adecuada. El artículo de Walker es uno de los abordajes más especulativos que se pueden encontrar para lidiar con dificultades en un pasaje de la Escritura.

4. Parte de la discusión siguiente se estructura sobre la perspectiva de que Pablo no ordenaba el velo para las mujeres cristianas todo el tiempo. Esta parece ser la comprensión más probable en el contexto de la situación, pero podría ser errónea. Si Pablo estuviera mandando el uso del velo para la vida diaria, los paralelos judíos analizados más adelante tendrían una significación más fuerte.

5. Para evidencias que apoyan este punto de vista, ver J.A. Fitzmeyer, "A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor XI:10" ["Una característica de la angelología de Qumrán y los ángeles de 1 Co XI:10"], *New Testament Studies*, 4, 1957-58, pp. 48-58, en donde Fitzmeyer cita dos pasajes de textos de Qumrán que demuestran la presencia de ángeles en las asambleas de culto. Ver también Annie Jaubert, "Le voile des femmes" ["El velo de las mujeres"], *New Testament Studies*, Sept. 1972, pp. 427-28. Fritz Zerbst, en *The Office of Women in the Church* ["El ministerio de las mujeres en la Iglesia"], trad. por A.G. Merkens (St. Louis: Concordia, 1955) pp. 42-43, da varias otras posibles interpretaciones que incluyen el entender que los "ángeles" en el pasaje son los ancianos de la iglesia, profetas, esposos y gente joven, espías paganos o judíos, o espíritus malos (en vista de Gn 6).

6. Las opiniones de los académicos difieren bastante en cuanto a las costumbres del velo en el mundo antiguo. Las que se refieren a las mujeres judías son bastante claras. Véase especialmente Jeremias, pp. 359-60, y Strack-Billerbeck

III, pp. 423-437, para buenos exámenes de esto. También véase Annie Jaubert, p. 424; Orr y Walther in *I Corinthians* [trad. arriba] (Nueva York: Doubleday, 1976) p. 260; C.K. Barrett, pp. 247ff; y J. Duncan Derrett, "Religious Hair"["Cabello religioso"], *Studies in the New Testament,* Vol. I (Leiden: Brill, 1977) pp. 170-174. Existe cierto acuerdo general de que el velo entre los griegos era principalmente una costumbre oriental, siendo cada vez menos común al avanzar hacia el oeste. Véase Oepke, *TDNT*, Vol. III, pp. 561-563. Jaubert afirma que los griegos habrían considerado generalmente más decente para una mujer usar un velo en público, pero que no es posible saber cuál era la costumbre corintia local. Véase también Fritz Zerbst, pp. 36-37.

Entre escritores populares que sugieren que las mujeres sin velo en Corinto pasarían por prostitutas están D. Pape, *In Search of God's Ideal Woman* ["En busca de la mujer ideal de Dios"] (Downer's Grove: InterVarsity Press, 1975) p. 122 (en donde se menciona esto como una opción entre otras varias posibles), R. Kress, p. 87, y Mary Daly, p. 38, quien, con Sor Albertus Magnus McGrath, O.P., pp. 35-36, ve también las instrucciones sobre el velo como una forma de "adaptación misionera". Esta opinión no es normalmente promovida por los académicos.

En su mayor parte, nuestras fuentes sobre la costumbre judía son rabínicas, y son más tardías que 1 Co. No tenemos fuentes claras en esta área para el judaísmo de la diáspora en tiempos de Jesús, o para la costumbre no rabínica, excepto lo que podemos deducir de las fuentes rabínicas más tardías.

7. Para encontrar análisis del origen del *yarmulke* y la estola de oración, véase Strack-Billerbeck III, 423-437, también Barrett, p. 250ff; C.T. Craig, *Interpreter's Bible*,["Biblia del intérprete"], Vol. X (Nueva York: Abingdon, 1953) p. 126. Posiblemente, el uso del *yarmulke* fue designado como una práctica anticristiana por parte de los judíos. Ver "Head, Covering of" ["Cabeza, cubrirse la"], *Encyclopedia Judaica*, Vol. 8 (Jerusalén: Keter Publishing House, 1971) p. 5.

8. Véase por ejemplo, Anton Baumstark, *Liturgie Comparée. Principes et Méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* ["Liturgia comparada, principios y métodos para el estudio histórico de las liturgias cristianas"] (París: Éditions de Chevetogne, 1953) pp. 30ss.

9. Para un examen del talis (o talit) en el judaísmo, ver "Tallit" en *The Jewish Encyclopedia* ["Enciclopedia judía"], Vol. XI (New York: Funk and Wagnalls, 1905) pp. 676-678.

10. La evidencia de la práctica judía viene principalmente de fuentes palestinenses. De modo que Pablo y los primeros cristianos pueden haber adoptado la costumbre de los judíos del mundo grecorromano. Hay un pasaje en Tertuliano (*De Corona*, 4; CCL 2, 1043-1044) que indica que las mujeres judías en el norte de África usaban velos todo el tiempo en público. Si esta fuera una costumbre extendida, el judaísmo de la diáspora no presentaría la clase de paralelo que se sugiere.

11. No hay ninguna explicación de escritores eruditos contemporáneos que sea claramente útil en cuanto a por qué la cabeza del hombre está descubierta y la de la mujer está cubierta. Morna D. Hooker, en "Authority on Her Head: An Examination of 1 Corinthians 11:10" ["La autoridad sobre su cabeza: un examen de 1 Corintios 11:10"], *New Testament Studies*, 10 (July 1964), pp. 410-416, presenta una teoría ingeniosa, a saber, que como la mujer es la gloria del hombre, ella tiene que cubrir la gloria del hombre en la presencia de Dios. La única gloria apropiada a manifestar es la gloria de Dios. La suposición de que la gloria del hombre, la gloria que Dios le dio, debería estar cubierta en el culto, es gratuita; pero la principal dificultad con la perspectiva de Hooker es que el uso del velo por parte de la mujer es explicado en 1 Corintios 11 en términos de su subordinacion al hombre como cabeza. Si la idea de la mujer como la gloria del hombre no se refiere a su subordinación a él como su cabeza, no es una explicación del uso del velo tal como se da en el pasaje.

12. Hay una interrogante sobre el significado de la palabra *exousía* en el versículo 10. La interpretación normal entendería la palabra en el sentido de "un velo como símbolo de autoridad" (RSV). La palabra, entonces, sería una metonimia, referente al cubrimiento de la cabeza. Lo más común es que los comentaristas entenderían "la autoridad sobre su cabeza" como la autoridad bajo la cual está la mujer, a saber, la de su esposo. Sin embargo, algunas líneas modernas de interpretación no aceptan este enfoque, principalmente con base en la observación de W. Ramsey, en *The Cities of Paul, Their Influence on His Life and Thought* ["Las ciudades de Pablo: influencia en su vida y pensamiento"] (Nueva York: Hodder and Stoughton, 1907), p. 203, de que *exousía* nunca se emplea en el sentido de la autoridad bajo la cual está una persona sino en el sentido de la autoridad que una persona tiene. Por otra parte, "autoridad sobre su cabeza" es un uso singular de la palabra. Una vez que hay un uso único, el uso normal podría no aplicarse igual a otros aspectos. Pero un problema más fundamental es que esta objeción supone que la autoridad sobre la cabeza de la mujer es su propia autoridad, mientras que podría ser fácilmente la autoridad de su marido la que está sobre su cabeza. Entonces *exousía* podría todavía ser la autoridad bajo la cual está la mujer y no violentar la observación de Ramsey.

El contexto indica claramente que el velo es un símbolo de que el marido es cabeza de la mujer y por lo tanto que ella está bajo su autoridad. Los usos de velos entre los judíos apuntarían en la misma dirección. La explicación del velo como un símbolo de la autoridad de la mujer no sería una interpretación muy probable del pasaje si no fuera también un símbolo de la autoridad de su esposo. Este último punto es ignorado por las feministas. Con todo, la posibilidad sería plausible si fuera desarrollada más. Estar en autoridad y estar bajo autoridad están relacionados, porque la autoridad a menudo depende del orden en la relación (Mt 8:9). Ver, por ejemplo, C. Spicq, "Encore la 'puissance sur la tête' (1 Cor 11:10)" ["Otra vez, el 'poder sobre la cabeza' (1 Co 11:10'"], *Revue Biblique*, 48 (1939), pp. 557-562. Una mujer bajo la autoridad de su marido tendría autoridad y honor, precisamente debido a su relación con su marido. Este es, de hecho, el punto de Ramsey (ver nota siguiente).

Para un buen resumen de enfoques de esta línea, véase J.A. Fitzmeyer, "A Feature of Qumran Angelology and the Angels of 1 Cor 11:10," [trad. arriba] pp. 48-58. See also, H.J. Cadbury, "A Qumran Parallel to Paul," *Harvard Theological Review* (Enero 1958), pp. 1-2.

13. En cuanto al honor implícito en que una mujer use un velo, véase Feuillet, "La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens" ["La dignidad y el papel de la mujer según algunos textos paulinos"], p. 160 y W. Ramsey, pp. 202-203. Ramsey escribe: "En tierras orientales el velo es el poder y el honor y la dignidad de la mujer. Con el velo en su cabeza ella puede ir a cualquier lugar con seguridad y profundo respeto… Pero sin el velo la mujer es poca cosa, y la puede insultar cualquiera… La autoridad y la dignidad de una mujer se esfuma en cuanto descarta el velo que todo lo cubre".

14. La historia más tardía del velo de las mujeres en la Iglesia primitiva se examina en el *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, XV-2 ["Diccionario de arqueología cristiana y de liturgia, XV-2"], pp. 3188-3190. Si se juzga primariamente a partir de la información en los escritos de Tertuliano y Cipriano, parecería que, hasta su época (circa 200-250 d.C.), todas las mujeres cristianas usaban el velo en muchas partes del Oriente, mientras que en Occidente se mantenía para las esposas, pero no claramente para todas (aunque muchos sostenían que todas lo deberían usar). Más tarde, llegó a ser normal que las vírgenes estuvieran cubiertas por el velo, lo cual era interpretado como un símbolo del matrimonio con Cristo.

15. Con esto no se quiere afirmar que todas las expresiones son simplemente arbitrarias. Algunas no lo son, y Pablo ve el cubrimiento de la cabeza para las mujeres como una expresión que no lo es.

16. Las observaciones de Zerbst en torno a las expresiones culturales son dignas de nota: "Las consideraciones y explicaciones propuestas por Pablo en el pasaje de 1 Co 11 nos parecen extrañas a nosotros, los de tiempos modernos, no solo porque no podemos determinar con toda seguridad la costumbre a la cual se refiere Pablo, sino también porque la gente del tiempo de Pablo sentía con más intensidad que la gente de hoy que el comportamiento exterior de una persona es una expresión de su vida interior, específicamente sus convicciones religiosas y su actitud moral. Los argumentos de Pablo serán correctamente entendidos y apreciados solo cuando los intentos de las mujeres de Corinto por deshacerse del cubrimiento de la cabeza sean reconocidos como un ataque a la estructura del matrimonio y, como tal, un ataque en general a las relaciones entre hombre y mujer según fueron establecidas en la creación" (p. 40). Algunos ven la preocupación en el pasaje como "legalismo" y, por lo tanto, ciertamente, no proveniente de Pablo (Walker, p. 106). Dicha perspectiva es una interpretación arbitraria de las preocupaciones de Pablo. Pablo decide dónde establecer reglas (p.ej., 1 Co 5,7,14) y dónde no establecerlas, dependiendo de su plan de acción y de la importancia que atribuye a una práctica en particular.

17. Sobre el término *fýsis*, véase Koester, *TDNT*, vol. IX, pp. 246-271. Zerbst, pp. 43ss, analiza diversas interpretaciones del uso que Pablo le da a *fýsis* en 1 Corintios 11, que incluye "el orden objetivo de la naturaleza", "un sentimiento natural", un empleo estoico del término. Zerbst comenta que Pablo "ve detrás de *fýsis* al Creador", que hizo la naturaleza de tal forma que esta es capaz de enseñar lecciones como la que él propone en los versículos 14ss. Ver también Barrett, pp. 256-257.

18. Un ejemplo de ese enfoque tan despreciativo se encuentra en R.C. Devor, "When We're 'Blindsided' by the Gospel" ["Cuando somos 'confundidos' por el evangelio"], *Encounter* (Otoño, 1974), p. 376, cuando dice lo siguiente del versículo 14: "Este no solo es irrisorio sino también cuestionable. La convención social puede haber dictado que los hombres tuvieran el pelo corto y las mujeres lo tuvieran largo. Puede haber sido una parte de la tradición religiosa de Pablo. Pero, difícilmente se puede sostener que esta es la manera en que la 'naturaleza' lo ordenó… como podemos verlo por todas partes, hoy en día abundan los hombres con pelo largo. Yo dudaría en sugerirle a la mayoría de ellos que su apariencia es degradante". No solo da por sentada Devor una de las posibles interpretaciones de "naturaleza", sino que también da por hecho una cierta clase de relativismo cultural con el que que muchos estarían en desacuerdo, sustentándose en razones. La cuestión de cómo decidir si algo es natural será analizada más adelante en los capítulos dieciséis y diecisiete.

19. Esto es confirmado por el hecho de que el cabello es descrito como *peribólaion* para las mujeres, no *kálymma*, que es lo que se necesita. Muchas traducciones oscurecen la diferencia de los términos.

20. La visión de que 1 Co 11:10 es una glosa, sugerida por A. Jirku, "Die 'Macht' auf dem Haupte (I Kor 11:10)" ["El "poder" sobre la cabeza (1 Co 11:10)"] *Neue kirchliche Zeitschrift* ["Nueva Revista Eclesial"], XXXII, (1921), p. 711; y C. Holsten, *Das Evangelium des Paulus* ["El evangelio de Pablo"] (Berlín: G. Reimer, 1880), pp. 472-474, tiene mucho de recomendable. Es probablemente imposible para nosotros que alguna vez podamos interpretar la línea con claridad. El versículo está escrito casi en forma taquigráfica, y parece introducir dos consideraciones que podrían ser aclaraciones para alguien familiarizado con el "código". En el momento en que 1 Co 11:10 es leído como una glosa, el fluir del argumento se vuelve mucho más continuo. El versículo 11 le sigue de inmediato al versículo 9. Entender el pasaje como una glosa no es esencial para su coherencia, pero ayudará a que el pasaje sea más fácil de entender. La autoría del versículo podría todavía ser de Pablo, aun desde la perspectiva de la glosa (la nota podría ser suya, lo mismo que de alguien más).

Además, si se tratara de una glosa, tendría más fuerza la sugerencia de Kittel de que *exousía* es una traducción al griego de una palabra aramea que significa tanto "velo" como "autoridad", ya que la principal objeción hasta el momento es la improbabilidad de la opinión de que un significado basado en una derivación aramea sería jamás comprensible para los corintios. Véase Kittel, "Die 'Macht' auf dem Haupt (1 Cor XI:10)," [ya traducido] *Rabbinica*

(Leipzig: J. Hinrichs, 1920). Los dos elementos de 1 Co 11:10 se entienden más fácilmente como material para un auditorio arameo que para uno helenístico.

21. Para encontrar un desarrollo adicional sobre la importancia del concepto de tradición, véase Büchsel, *TDNT*, Vol. II, pp. 169-173; también Rengstorf, *TDNT*, Vol. II, pp. 152-159. Ver también Y. Congar, *Tradition and Traditions* ["La Tradición y las tradiciones"] (Londres: Burns and Oates, 1966) pp. 8-13; Zerbst, pp. 31-32; y F.F. Bruce, *Tradition Old and New* ["Tradición antigua y nueva"] (Grand Rapids: Zondervan, 1970) pp. 19ff.

22. Como ejemplos de quienes consideran que Pablo está dando meramente su propia opinión personal, que por lo tanto no sería autoritativa, están Ford, "Biblical Material Relevant to the Ordination of Women" ["Material bíblico relevante en la ordenación de mujeres"], *Journal of Ecumenical Studies* ["Revista de estudios ecuménicos"], 10 (Otoño 1973), p. 679; J. Short, in *The Interpreter's Bible* [trad.arriba], Vol. X, pp. 128-129; y McGrath, p. 41.

23. Entre quienes proponen el primer punto de vista están F.F. Bruce, p. 105; L. Morris, p. 153; C.T. Craig, *Interpreter's Bible*, p. 127; y Kugelman, *JBC*, p. 210. Entre quienes recomiendan el segundo punto de vista están A. Feuillet, "L'homme 'gloire de Dieu' et femme 'gloire de l'homme' (1 Cor 11:7b)" ["El hombre 'gloria de Dios' y la mujer 'gloria del hombre' (1 Co 11:7b)"] *Revue Biblique* ["Revista bíblica"] (Feb. 1974) pp. 161-182, y A. Jaubert, pp. 418-430. A favor del punto de vista de que "gloria" aquí significa "reflejo" está el hecho de que la frase que normalmente se esperaría sería "imagen y semejanza". El contexto apunta además al hecho de que "gloria" de algún modo debería expresar la idea de que la mujer viene del hombre. Por otra parte, la gloria de alguien más comúnmente es algo que le da gloria a la persona. Los paralelos, además, señalan hacia esta dirección. No sería poco razonable ver al hombre, el hijo obediente, como alguien que le trae gloria a Dios. Para encontrar una colección y un análisis de los paralelos rabínicos tardíos, véase Strack-Billerbeck, III, 611.

24. En un esfuerzo por lidiar con este pasaje, algunos de los Padres, y algunos maestros cristianos posteriores que los siguieron, enunciaron que la mujer estaba hecha a imagen de Dios de un modo derivado, no directamente, porque ella había sido creada del hombre. Por ejemplo, Cirilo de Alejandría, que afirmaba que "la mujer, también, ciertamente es hecha a imagen y semejanza de Dios, pero como por medio del hombre, de modo que en cierta forma se distingue un poco con referencia a la naturaleza" (PG 74,881). Sin embargo, aun ser a imagen de Dios de modo derivado en vez de directamente no parece cambiar la naturaleza de la imagen de Dios en ella.

Los Padres resolvieron la cuestión de si la mujer era hecha a imagen de Dios en una variedad de formas que, por lo general, dependían de su interpretacion de la palabra "imagen". Ambrosio (PL 16, 307ff), Agustín (PL 34, 452 f), Basilio (PG 31, 240f), Gregorio Nacianceno (PG 36, 289-292), Gregorio de Nisa (PG 44, 181), Orígenes (GCS 10, 252) y muchos otros ven "imagen" como refiriéndose de un modo u otro a la naturaleza esencial de alguien, y, por lo tanto sostienen que la mujer, lo mismo que el hombre, está hecha a imagen de Dios. Por otro lado, Juan Crisóstomo (PG 53, 73) y otros de la escuela antioquena como Diodoro de Tarso (PG 33, 1546f) entienden "imagen" como un término funcional referente a la posición gubernativa del hombre. Aseveran que la mujer no está hecha a imagen de Dios según este sentido funcional. Con todo, en el nivel de la naturaleza esencial, Padres como Crisóstomo parecerían estar de acuerdo con los otros citados arriba (p.ej., PG 53, 73). En síntesis, el pasaje en 1 Co 11 no excluye que la mujer esté hecha a imagen de Dios, y tanto Gn 1 como Ga 3:28 requerirían que ella esté hecha a imagen de Dios.

25. Entre quienes toman dicha posición están Stendahl, *The Bible and the Role of Women* [trad. arriba], pp. 31-32, 35; Scanzoni y Hardesty, p. 66; y R. Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman" ["Pablo y la mujer escatológica"], *Journal of the American Academy of Religion* ["Revista de la academia estadounidense de religión"], 40, (1972), pp. 300-302. Esta perspectiva es relativamente reciente y parece ignorar la referencia básica, en el texto, a la relación de un hombre con su madre.

26. Según esta perspectiva del liderazgo del hombre, la posición del hombre como cabeza de la familia difiere en su mayor parte de la posición del anciano como gobernante de la comunidad: la familia es el "cuerpo" del hombre, pero la comunidad no es el "cuerpo" del anciano.

27. Un ejemplo del primer enfoque puede encontrarse en Russell Prohl, *Woman in the Church: A Restudy of Woman's Place in Building the Kingdom* ["La mujer en la Iglesia: una revisión del lugar de la mujer en la construcción del reino"] (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), pp. 24ss. Un ejemplo del segundo enfoque sería el de H. Schlier, *Der Brief an die Epheser* ["La epístola a los Efesios"] (Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1957), pp. 253-254. Puede encontrarse un ejemplo del enfoque que combina los dos primeros en Zerbst, pp. 33-34, donde afirma: "Estas observaciones sugieren la idea de que el Apóstol tenía en mente a esposos y esposas cuando escribió este pasaje. Sin embargo, Pablo, en este pasaje, también habla al mismo tiempo del hombre y la mujer en general. A fin de entender a Pablo, debemos tener en cuenta que la relación entre los sexos siempre tiene su centro en el matrimonio. En todos su pronunciamientos respecto a la posición de la mujer, la preocupación central de Pablo es la preservación y protección del matrimonio… Para él, una consideración fundamental es que la preservación del matrimonio siempre depende del comportamiento de los no casados… La forma en que se conduce la mujer no casada, por ejemplo, no es un asunto indiferente para la preservación del matrimonio. Quizás se podría decir, por lo tanto, que cada palabra referente al matrimonio es al mismo tiempo una palabra referente a las relaciones entre hombres y mujeres en general, y, viceversa, que cada declaración respecto a la relación entre los sexos en general es decisiva también para el matrimonio. Esta realidad explica la indefinición característica de 1 Co 11, que en un lugar habla de hombres y mujeres en general, y en otro lugar, de las personas casadas en particular".

28. Entre quienes afirman que lo dicho por Pablo no tiene sentido, o que él presenta una cadena de argumentos pobres, se da cuenta de lo débiles que son y apela a la autoridad, están R.C. Devor, "When We're 'Blindsided' by the Gospel," pp. 360-381; Scroggs, "Paul and the Eschatological Woman," p. 297; y Walker, p. 97.

29. Para un análisis del razonamiento que sustenta la idea de la interpolación, véase Zerbst, p. 45; A. Feuillet, "La dignité et le rôle de la femme d'après quelques textes pauliniens," p. 162ff; y M.E. Thrall, *The Ordination of Women to the Priesthood* ["La ordenación de las mujeres al sacerdocio"] (Londres: SCM Press, 1958), pp. 77-79. Sus argumentos parecen adecuados para refutar la idea.

30. Respecto a la cuestión de la relación entre 1 Co 11 y 1 Co 14, la perspectiva de la interpolación puede ser encontrada en Scroggs, p. 284; Conzelmann, p. 246 entre otros; la perspectiva de que 1 Co 14 excluye el orar y el profetizar de los que se habla en 1 Cor 11 es sostenida por Crouch, pp. 133ff; Ryrie, pp. 74-81; y J. Wahl, *The Exclusion of Women from Holy Orders* ["La exclusión de las mujeres de las órdenes sagradas"] (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 2nd series, 110) (Washington: Catholic University of America, 1959) pp. 15-18, entre otros. La sugerencia de que estos pasajes se refieren a diferentes situaciones la hace R. Prohl, pp. 34-35. Entre los muchos, ya mencionados, que ven dos diferentes tipos de habla están Daniélou, pp. 10-11; Feuillet, pp. 166-167; Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, p. 30; Zerbst, p. 50; L. Morris, pp. 201-202.

31. Se pueden encontrar ejemplos del punto de vista que considera que el hablar desordenado es lo que está en discusión, en Pape, p. 138. Scanzoni y Hardesty, pp. 68-69 sugieren la presencia de una sección femenina particularmente ruidosa. Entre los muchos que encuentran aquí una situación instructiva están Daniélou, pp. 10-11; Feuillet, "La dignité…", p. 167; Bruce, pp. 135-136; y Morris, pp. 201-202. Las discusiones sobre la diferencia entre *laleîn* y *légein* y la importancia de que Pablo escogiera la primera opción no parecen ser concluyentes. Varían desde ver *laleîn* como un término que significa predicar y enseñar (Daniélou, pp. 10-11; F. Réfoulé, "Le problème des 'femmes-prêtres' en Suède" ["El problema de las 'mujeres sacerdotes' en Suecia"] *Lumière et Vie*, 43, (1959), p. 80), a calificarlo como "parloteo desordenado" y "balbuceos" (Pape, pp. 138-139), o hasta "discusión crítica de pasajes de los profetas" y "preguntas hechas con el propósito de lograr una comprensión o dilucidación más profunda de las cosas escuchadas" (citado por Zerbst, p. 46).

32. Esta explicación se vería fortalecida por paralelos antropológicos e históricos. Este es exactamente el tipo de enfoque que muchas sociedades tomarían. Véase el análisis en el capítulo diecisiete.

33. Véase Strack-Billerbeck III, pp. 467-468, donde se encuentra una consideración de los paralelos.

34. Entre quienes proponen que esto se refiere a Gn 3:16 están Barrett, p. 330; L. Morris, p. 201; J. O'Rourke, en *A New Catholic Commentary on Holy Scripture* ["Nuevo comentario católico de las Sagradas Escrituras"] (Londres: Thos. Nelson, 1969) p. 1158. Otros, como F.F. Bruce, pp. 135-136, y A. Feuillet, p. 165, proponen la narración de la creación en Gn 2, mientras que Zerbst, p. 47, cita la sugerencia de una referencia a las esposas de los patriarcas. Sin embargo, si hubiera querido indicar el Pentateuco, Pablo probablemente no hubiera dicho "incluso la ley", debido al respeto con que hablaba de las Escrituras. La sugerencia de que cierta forma de tradición oral está detrás de esta referencia la hace Strack-Billerbeck III, p. 468, y Crouch, pp. 138-139, quien cita *Contra Apionem* ["Contra Apión"] 2, 201, de Josefo, como un paralelo probable: "La mujer, dice la ley, es en todas las cosas inferior al hombre. Que entonces sea sumisa, no para su humillación, sino para que pueda recibir dirección; porque la autoridad ha sido dada por Dios al hombre".

Capítulo ocho
La comunidad: textos clave (1 Timoteo 2:8-15)

1. Entre quienes proponen que 1 Tm está escrita como uno de los primeros ordenamientos eclesiásticos, véase M. Dibelius, H. Conzelmann, *The Pastoral Epistles* ["Las epístolas pastorales"] (Filadelfia: Fortress Press, 1972), pp. 5-6, en donde se le compara con la *Didajé*, otro ordenamiento eclesiástico primitivo.

2. En el Capítulo Cinco, en la sección "La diaconisa y la viuda", se citan un grupo de ordenamientos eclesiásticos, y ver notas 26, 27, 28, 31 del mismo capítulo. Estos primeros documentos de la Iglesia dan instrucciones con respecto al orden en el culto, las relaciones y otros elementos importantes de la vida eclesiástica.

3. El estudio de Selwyn en *The First Epistle of Peter* ["La primera epístola de Pedro"] (pp. 432-435) da un buen argumento a favor de esta perspectiva de los dos pasajes.

4. Véase un examen útil y más completo de la preocupación básica en esta instrucción en Zerbst, pp. 51-52. Véase también el análisis de este pasaje y las citas hechas, en el Capítulo Cuatro, toda la sección titulada "1 Pedro 3:1-7: coherederas".

5. Una comprensión alternativa que a veces se ha propuesto es que tanto a los hombres como a las mujeres se les está exhortanto a la oración. En ese caso, el acento de la exhortación a los hombres se pondría en que eviten el enojo y los pleitos, no en la oración. Esta es una opinión minoritaria y parece menos probable. El pasaje, quizás, tiene como trasfondo la visión judía de que los hombres tenían la obligación primaria por el culto y la intercesión de la comunidad.

6. Entre los autores que no toman en serio dichas prevenciones sobre el adorno de las mujeres están Daly, p. 40; van der Meer, p. 24; McGrath, p. 37. Entre muchos de los Padres que hacían dicha advertencia están Clemente de

Alejandría, *Pédagogue II*, 10 (*Sources Chrétiennes*, 108, pp. 195ff); Juan Crisóstomo, *Homilía VIII sobre 1 Timoteo*, (PG 62, 549-550), y Agustín, *Sermón 32* (PL 38, 196ss),

7. El idioma griego no tiene artículo indefinido. Por lo tanto el pasaje puede traducirse sin este, y para ciertos propósitos esto ayuda a captar el sentido. La preocupación es la "mujer", en el sentido de "el género femenino". La mujer cayó, en la caída de Eva, pero la mujer (las mujeres) se salvará(n) por la maternidad, si continúa(n)…

8. Sobre *hēsyjía*, véase el capítulo cuatro, hacia el final de la sección "1 Pedro 3:1-7: coherederas", antes del inicio de la sección "Los roles de esposos y esposas". Este término y sus formas relacionadas aparece once veces en el Nuevo Testamento. Aparte de las ocasiones mencionadas en el texto, figura en Lc 14:4, 23:56; 1 Ts 4:11; 1 Ts 3:12; 1 Tm 2:2, 11, 12; 1 Pe 3:4. La palabra utilizada en 1 Co 14 para decir "silencio" aparece en otra parte en Lc 9:36, 18:39, 20:26; Hechos 12:17, 15:12, 13, 21:40; Rm 16:25; Ap 8:1.

9. Acerca de diversas palabras que significan "enseñar", incluyendo *didáskō* usada en 1 Tm 2, véase Rengstorf, *TDNT*, Vol. II, pp. 135-165, Vol. IV, pp. 390-461, y Lohse, Vol. VI, pp. 961-965.

La distinción que se hace aquí está detrás del debate en la Iglesia Católica referente al nombramiento de Catalina de Siena y Teresa de Ávila como "Doctoras de la Iglesia". Debido a esto, algunos cuestionaron si la Iglesia Católica cambiaba su posición de que las mujeres no pueden ocupar posiciones de enseñanza autoritativa en la Iglesia. Sin embargo, Pablo VI aseveró que no había ningún cambio de posición al conferir este título. En la ceremonia para Teresa de Ávila citó 1 Co 14:34 y declaró: "Esto todavía significa que la mujer no debe tener funciones jerárquicas de enseñanza y ministerio en la Iglesia. Entonces, ¿ha sido violado el precepto del Apóstol? Podemos dar una clara respuesta: No. En realidad, no es un asunto de un título que conlleva funciones jerárquicas de enseñanza…" (En *The Pope Speaks* ["El papa habla"], 15, 3, (1970) p. 221.) El cambio depende de un uso diferente del título de "Doctor", uno que no connota una posición de enseñanza autoritativa en la Iglesia.

10. La mayoría de los comentaristas leen *authenteîn* según el primer significado que se da, como, por ejemplo, Zerbst, p. 53 (quien hace extensa cita de otros que mantienen esta interpretación); J.N.D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles* ["Comentario sobre las epístolas pastorales"], (Londres: A & C Black, 1963), p. 68; C. Spicq, *Les Épîtres pastorales* ["Las epístolas pastorales"] (París: Garabalda, 1947), p. 70. Ejemplos del segundo significado pueden encontrarse mayormente en escritores feministas populares como James L. Beall, *The Ministry of Women* ["El ministerio de las mujeres"] (Detroit: Bethesda Missionary Temple), pp. 21-25, y Scanzoni y Hardesty, p. 71. El tercer significado se encuentra en Pape, p. 150. Hay cierta discusión en cuanto a la etimología exacta del término *authenteîn*, que parece haber sido un verbo relativamente raro cuyo significado cambió a lo largo del tiempo. En su uso más antiguo, el verbo se refería a los que mataban a otros o a sí mismos con sus propias manos. Josephine Ford, en "Biblical Material Relevant to the Ordination of Women ["Material bíblico relevante para la ordenación de las mujeres"], *Journal of Ecumenical Studies*, 10 (Otoño, 1973), p. 683, hace la propuesta, muy inusual y sin fundamento, de que *authenteîn* debiera ser traducido "autoridad suprema", refiriéndose a la autoridad última que tiene un obispo para "formular doctrina". Ella distingue entre esta "autoridad suprema" del obispo, y la autoridad de enseñar de los ancianos, la cual, sostiene, podría ser ejercida por una mujer.

11. Hay un pasaje en la *Didascalia Apostolorum*, 3, 6, 1-2 (Funk, 190, 8-17), que prohíbe a las viudas explicar doctrinas cristianas a los paganos, porque ellas no estaban lo suficientemente educadas para explicar las doctrinas, de una forma que les procurara el respeto de los paganos. El pasaje de la *Didascalia* presenta un contraste con el pasaje en 1 Tm 2, un contraste que se explica, probablemente, por la diferencia de clima social entre las ciudades cosmopolitas de Asia Menor en el siglo primero, y en los pueblos de Siria en el siglo tercero —para los que probablemente se había escrito la *Didascalia*— y en un esfuerzo por lidiar con una situación diferente.

12. La conclusión de que las mujeres no deben ocupar tales posiciones de gobierno se ve confirmada todavía más por el contexto del pasaje de 1 Tm sobre hombres y mujeres. La epístola continúa inmediatamente con una sección sobre el proceso de escoger supervisores (que aquí probablemente quiere decir ancianos) y diáconos y servidores. Esto indica que la preocupación es con las posiciones gubernamentales.

13. Un ejemplo de aquellos que ven a Pablo declarando su propia opinión personal puede encontrarse en J.M. Ford, "Biblical Material…" p. 632.

14. El argumento a favor de la idea de que había un alto grado de "feminismo" en el Imperio Romano contemporáneo, y especialmente en Asia Menor, aparece en L. Carle, "La femme et les ministères pastoraux d'après la tradition" ["La mujer y los ministerios pastorales según la tradición"], *Nova et Vetera*, 4 (1972), pp. 284-285; J. Dauvilliers, *Les temps apostoliques* ["Los tiempos apostólicos"] (París: Sirey, 1970), pp. 417-424; J. Carcopino, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire* ["La vida cotidiana en Roma en el apogeo del imperio"] (París: Hachette, 1939), pp. 104-124; J. Broudéhoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie* ["Matrimonio y familia en Clemente de Alejandría"] (París: Beauchesne et ses fils, 1970), pp. 14-142.

15. Entre los comentaristas patrísticos que entienden 1 Tm 2 de esta forma, a menudo con una referencia explícita, están Orígenes (GCS 33, 273, 9-19), Juan Crisóstomo (PG 62, 543ff), Teodoro de Mopsuestia (PG 66, 938), Teodoreto de Ciro (PG 82, 310), Juan Damasceno (PG 95, 1005), Epifanio (GCS, 31, 241, 18-244, 11), el Ambrosiastro (PL 17, 468), y Jerónimo (PL 30, 878).

16. Véase el capítulo cinco, apartado "La enseñanza". Quizás es significativo que el pasaje que exhorta a las mujeres mayores a "enseñar" a las más jóvenes (Tt 2:3, RSV) evita usar la palabra *didáskein.* Esto puede indicar que la enseñanza que las mujeres daban a otras, al no implicar que las mujeres mayores o las diaconisas asumieran autoridad sobre las esposas más jóvenes, podía no ser considerado "enseñanza" en el sentido que *didáskein* habría transmitido.

17. 1 Tm 2 tiene muchas similitudes con 1 Co 14, las suficientes como para plantear una cuestión significativa en cuanto a si ambos textos están diciendo lo mismo o algo diferente. Hay dos diferencias claras entre ambos: (1) 1 Co 14 tiene que ver con lo que cualquier mujer podría hacer en asambleas comunitarias, mientras que 1 Tm 2 parece enfocarse más claramente en la posibilidad de que unas mujeres particulares asuman posiciones de autoridad en la comunidad; y (2) 1 Co 14 parece interesarse más en las mujeres que hacen preguntas en situaciones de instrucción, mientras que 1 Tm 2 parece mostrar más interés en la enseñanza concreta en sí misma. Cómo se vea la relación de ambos pasajes depende de cómo se interprete cada uno de ellos. Sin embargo, si la exégesis dada arriba es correcta, entonces 1 Co 14 es el pasaje más general referente a toda participación de mujeres en situaciones de enseñanza, y la prohibición de hablar se basa en lo apropiado o no de cierta clase de manifestaciones relativas a su subordinación, mientras que 1 Tm 2 está lidiando más específicamente con la posibilidad de que una mujer efectivamente esté dando la enseñanza.

18. Hay algunos que entienden que a Eva se le responsabiliza en Eclesiástico 25:24 (por ejemplo, Jewett, p. 117; McGrath, p. 15-16). Esta perspectiva sobre el Eclesiástico es una interpretación excesiva del pasaje, porque descansa en un malentendido sobre su forma literaria (no es una declaración teológica sino un lamento humorístico).

19. Entre quienes afirman dicha opinión están A.T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles* ["Estudios de las epístolas pastorales"] (Londres: SPCK, 1968) pp. 76-77; R. Kress, p. 94; R. Wahlberg, "Is the New Testament Chauvinist? Paul: Yes!; Jesus: No." ["¿Es machista el Nuevo Testamento? Pablo: ¡sí!; Jesús: No."] *New Catholic World* (May-June 1975), p. 103. La posición tomada en el texto es simplemente que los dos enfoques no son incompatibles, sino que son, de hecho, complementarios en lo que afirman. Eso todavía deja espacio a la perspectiva de que los dos enfoques son lo suficientemente diferentes como para apuntar a diferentes autores. Dicha discusión excede el alcance de este libro.

20. Para un análisis de la fundamentación que da Pablo de la subordinación de las mujeres, ver en el capítulo cuatro el apartado "El fundamento de la exhortación". Entre quienes parecen interpretar que 1 Tm 2:14 está fundado en las "maldiciones" está Ida Ramig, *Exclusion of Women from the Priesthood: Divine Law or Sex Discrimination?* ["Exclusión de las mujeres del sacerdocio: ¿ley divina o discriminación sexual?"] (Metuchen: Scarecrow Press, 1976), pp. 111-116, y McGrath, pp. 36-37. Zerbst, pp. 54-56, aporta una visión cuidadosamente argumentada de lo contrario, junto con una útil evaluación.

21. Tampoco necesitamos, para captar el sentido del pasaje, mantener que este da por supuesto que una vez que Eva fue engañada ella comenzó a enseñarle a Adán, o que solía enseñar a Adán antes de la Caída pero que el privilegio le fue quitado después de la Caída, como mantienen algunos comentaristas. El argumento solo descansa en el hecho de que ella fue engañada.

22. La palabra "engañada" podría significar aquí "seducida". Había una tradición judía acerca de que Eva fue seducida por la serpiente, y Pablo posiblemente se refiere a esa tradición en 2 Co 11:3. Hanson, pp. 65-77, defiende el punto de vista de que la tradición judía se encuentra tras ambos pasajes. Ya sea que se trate o no de la interpretación correcta de 1 Tm 2:14 esto no afecta la discusión aquí, ya que 1 Tm 2:14 se centra en el hecho de que Eva fue engañada como motivo de la regla sobre el enseñar. La interpretación que ve al engaño como seducción quizás fortalecería el punto, ya que los falsos maestros conducen a los cristianos a una relación adúltera (cf. 2 Co 11:2-4) al hacer que sean desleales a Cristo. Un maestro que se ha dejado seducir conduce hacia adonde está la gente seducida. Esta línea de pensamiento también señalaría al papel del esposo y del padre como protectores de la castidad de sus mujeres (cf. Si 42:9-11).

23. Hanson, pp. 66ss, cita un número de posibles paralelos judíos a esta noción, incluyendo *Letter to Aristeas* ["Carta a Aristeas"], *Questions on Genesis* ["Preguntas sobre el Génesis"], de Filón, I. 33. Véase más en Strack-Billerbeck, III. 646.

24. Para encontrar un examen de estas cuestiones desde una perspectiva científico-social, ir al capítulo dieciséis, apartado "Integración/diferenciación", todo lo tratado bajo el subtítulo "Vida emocional".

25. 2 Tm 3:6 proporciona un posible paralelo. Podría, sin embargo, tener el mismo significado que 1 Tm 2:14, o podría significar simplemente "aquellas mujeres que son débiles". Que todas las mujeres son débiles no es la única interpretación razonable.

26. La prominencia de las mujeres en las sectas heréticas de la Iglesia primitiva a veces es notada por los Padres, como, por ejemplo, Jerónimo (PL 22, 1152f). Zerbst analiza este hecho en las pp. 83-84. La tendencia de las mujeres de agruparse en proporciones más altas que los hombres en torno a nuevos movimientos espirituales se ve ejemplificada en la renovación carismática de nuestros días.

27. Hay otra forma posible de entender las "consecuencias empíricas" aparte de la examinada en el texto; a saber, el pasaje podría estar contemplando consecuencias empíricas a raíz de una causalidad más "espiritual". Podría significar que si los cristianos no logran percibir los propósitos de Dios para el hombre y la mujer, manifestados en el hecho de que Eva fue engañada, y, al contrario, dan a las mujeres autoridad sobre los hombres, entonces abren la puerta a malas consecuencias espirituales porque se encontrarán en desacuerdo con la forma en que Dios actúa para proteger a su pueblo. El pensamiento bíblico a menudo contempla consecuencias espirituales que dependen, no de cadenas causales empíricamente investigables, sino de otras, reveladas espiritualmente (la fidelidad de Dios a sus promesas, decretos, alianza, etc.). De ahí que la investigación científica podría no ser el método adecuado para examinar la significación de la tipología que aquí se presenta; sin embargo, de todos modos podría haber consecuencias empíricas.

28. Estas cuatro interpretaciones principales pueden encontrarse en distintas traducciones del Nuevo Testamento. (Por ejemplo, la NEB ["Nueva Biblia en Inglés"] da la #2 (o #1), y cita la #3 y la #4 en el margen. La RSV ["Versión Revisada Estándar"] también cita la #4 en el margen. Como el griego en su forma más literal es traducido de una manera que deja abierta la cuestión, es difícil a veces decidir cuál interpretación es la preferida en una traducción dada.

29. Aunque los comentaristas académicos raramente usan esta como la interpretación preferida, podría considerarse que S. Jebb "Suggested Interpretations of 1 Tm 2:15" ["Interpretaciones sugeridas de 1 Tm 2:15"], *Expository Times*, LXXXI (Abril 1970), pp. 221-222, y Dibelius-Conzelmann, p. 47s, sostienen una posición similar. Comúnmente esta posición se promueve en escritos feministas.

30. Entre los exponentes de este punto de vista están Kelly, p. 69, y Spicq, pp. 72s.

31. Entre quienes asumen esta postura están C.K. Barrett, *The Pastoral Epistles* ["Las epístolas pastorales"] (Oxford: Clarendon, 1963), pp. 56s, y E.F. Scott, *The Pastoral Epistles* (Londres: Hodder & Stoughton, 1936), p. 28.

32. Entre los que recomiendan este enfoque está A.D.B. Spencer, "Eve at Ephesus ["Eva en Éfeso"] (1 Tm 2:11-15?)", *Journal of the Evangelical Theological Society* ["Revista de la Sociedad Teológica Evangélica"] (Otoño, 1974) pp. 215-222, que la consigna como una posibilidad entre otras.

33. Entre los Padres, la posición de la mujer en la resurrección y su correspondencia con la posición de la mujer en la Caída es un tema favorito. Entre los muchos que comentan al respecto están Orígenes (PG 13, 1819), Cirilo de Alejandría (PG 72, 941), Hipólito (GCS 1, 1, 354s), Ambrosio (PL 15, 1843ss), Agustín (PL 38, 1108) y Gregorio Magno (PL 76, 1194).

34. Para ver un desarrollo de este punto, ir a R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* ["Estructura y teología de Lucas I-II"] (París: Garabalda, 1957) pp. 176-178.

35. Por ejemplo, Justino (PG 6, 710-711): "Él es nacido de la Virgen, a fin de que la desobediencia causada por la serpiente pueda ser destruida del mismo modo en que se había originado. Porque Eva, una virgen incorrupta, concibió la palabra de la serpiente y atrajo desobediencia y muerte. Pero la Virgen María, llena de fe y gozo, cuando el ángel Gabriel le anunció la buena nueva de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella y el poder del Altísimo la cubriría, y por lo tanto el Santo nacido de ella sería el Hijo de Dios, respondió: 'Hágase en mí según tu palabra'." En esa misma línea véase Orígenes (PG 13, 1819), Ireneo (*Sources Chrétiennes* ["Fuentes cristianas"], 34, pp. 380ss), Ambrosio, (PL, 16, 3 7-329), y Agustín (PL 40, 186). Thrall sugiere, aunque con toda probabilidad se equivoca, que en 1 Co 11:12 Pablo está hablando de María de esta forma; e.d., que, habiendo mencionado la creación de la mujer a partir del Primer Adán, habla del nacimiento de Cristo, el Segundo Adán, de una mujer.

Capítulo nueve
Resumen: la enseñanza del Nuevo Testamento como un todo

1. Algunos académicos proponen que 1 Co 11 y 14 se escribieron para contrarrestar problemas específicos en Corinto que habían surgido a causa de cierta mala aplicación de la enseñanza escatológica de Pablo. Se sugiere que alguna gente en la iglesia de Corinto estaba intentando vivir completamente en el *ésjaton* y tratando de realizar en esta vida la ausencia de diferencias entre hombres y mujeres que existiría en la resurrección. Esta opinión no está listada, porque no interpreta que los pasajes estén lidiando con una circunstancia específica en la vida de algunas primeras iglesias o en el mundo antiguo. Sin embargo, al igual que las otras opiniones, no descansa en nada que esté enunciado en el texto. No obstante, esta opinión sí apoyaría la primera lista de opiniones dadas en la sección titulada "La intención de la enseñanza".

2. Véase una segunda lista en la misma sección y nótese la posible excepción a lo dicho en la nota 1. Tanto la opinión número 6 en la segunda lista de la sección, como la número 12 en la lista anterior, citan la misma razón para la subordinación en el mismo texto. Sin embargo, el contexto de las listas las hace diferentes. En la primera lista, esta razón es citada como apoyo a la subordinación de las mujeres cristianas a sus maridos *solo* si sus maridos no son cristianos. Sin embargo, según se comentó al considerar 1 Pe 3, dicho punto de vista es injustificado. En la lista siguiente, incorporando la interpretación correcta, la razón que se da es solo un apoyo para la subordinación de una esposa a su marido en una circunstancia particular. No es la única base para la subordinación de las mujeres cristianas a los hombres.

3. Cuando se compara el único texto clave atribuido tradicionalmente a Pedro con aquellos atribuidos tradicionalmente a Pablo, se revela un punto interesante. Los pasajes en las epístolas paulinas apelan primariamente a la enseñanza acerca del Génesis y, con alguna frecuencia, apelan a la autoridad del escritor (el apóstol) y de todas las iglesias. El pasaje en 1 Pedro, aunque mantiene la misma postura que los pasajes de las epístolas paulinas, aplica un razonamiento completamente diferente. El razonamiento es menos importante en un argumento y más homilético (quizás porque no se necesitaba ningún argumento para la audiencia de 1 Pedro). La apelación primordial, además, es al ejemplo de Abrahán y Sara. Esto, por lo menos, señalaría una dependencia cercana de 1 Timoteo de la enseñanza de Pablo. "La mujer fue engañada" puede que no encuentre un paralelo exacto en otros escritos paulinos, pero el enfoque general de 1 Tm 2:8-15 sí.

Nota sobre el método: Exégesis

1. Una exégesis completa para un cristiano debe incluir no solo un juicio sobre lo que el autor humano pretende afirmar y lograr con las palabras, sino también lo que el autor divino pretende afirmar y lograr.

2. En algunas de las obras más polémicas sobre los roles de las mujeres, un argumento clave a menudo depende de escoger una entre varias otras interpretaciones razonables de un pasaje. Por ejemplo, hay libros sobre los roles de las mujeres que basan la fuerza de su argumento en la opinión de que el autor de 1 Tm 2:15 hizo que la salvación de las mujeres consistiera en la maternidad (y, entonces, la enseñanza en 1 Tm 2:15 estaría en evidente contradicción con el resto de la enseñanza del Nuevo Testamento. Véase, por ejemplo, McGrath, pp. 36-37). Si bien dicha interpretación puede tener algo a su favor, no es en modo alguno la única interpretación posible, y cualquier argumento que enuncie una contradicción y asegure tener evidencia definitiva de esta con base en una interpretacion tan disputada, sin proponer ningún argumento fuerte que la haga preferible, claramente tiende a violentar el buen método. Quizás una de las razones primordiales para no concluir un caso con base en una interpretación particular fue la convicción de que el esquema principal de la exégesis en los primeros capítulos de este libro estaba bien sustentado, y que, si bien necesitaba desvincularse de puntos de vista confusos, no necesitaba ningún soporte especial en cuanto a proveer más evidencia.

3. Este aspecto es lo que B. Lonergan llama "entender al autor" en *Method in Theology* ["Método en teología"], (Londres: Darton, Longman, and Todd, 1972) pp. 160-161. En el esquema dado en el seguimiento de la tarea exegética en la nota 2, esta frase se refiere sobre todo a lo que va implícito en "entender y parafrasear el texto".

4. La tarea exegética tiene los siguientes componentes principales:

1. tareas preliminares
   a. estudio del texto:
      - crítica textual
      - estudio lingüístico (vocabulario, sintaxis, etc.)
      - estudio literario del texto (estructura, forma literaria, etc.)
   b. estudio de la situación de la que proviene el texto:
      - estudio del trasfondo (económico, social, político, intelectual, religioso, teológico, eclesiástico; veterotestamentario, intertestamentario, rabínico, grecorromano, primeros Padres, etc.)
      - situar el texto en el fluir de la historia
      - situar el texto en el pensamiento y desarrollo del autor (cuando es posible)
2. entender y parafrasear el texto:
   a. entender la materia tratada en el texto (contenido y referente)
   b. entender la intención del autor
   c. traducirlo a un nuevo sistema conceptual o lenguaje
   d. relacionarlo con nuestra situación
3. juzgar la probabilidad de nuestra exégesis (posible, probable, segura)

Una evaluación de lo dicho en el texto que indique cómo puede o debe aplicarse y recomiende cómo debe enfocarse está de plano fuera de la tarea exegética, según la definición usada aquí.

La anterior esquematización de la tarea exegética es puramente analítica. Hablando concretamente, relacionar el texto con nuestra situación podría ser algo continuo mientras avanzamos en el estudio lingüístico del texto. Todos los elementos pueden darse como aspectos simultáneos de un único proceso.

5. En teoría, la discusiones modernas sobre la hermenéutica deberían preocuparse por este proceso debido a su focalización en la relación del horizonte del autor con el horizonte del lector moderno, y en poder mostrar el significado del texto dentro del contexto de la experiencia real del lector. En su mayor parte, la cuestión hermenéutica se relaciona con mayor precisión con cuestiones de aplicabilidad, y por eso se examina en el capítulo veinte. De hecho, sin embargo, como lo observa correctamente la teoría hermenéutica, "los entendidos previos", incluyendo los que conciernen a la aplicación, afectan a la exégesis. Las discusiones conectadas con Bultmann, Fuchs, Ebeling y otros promueven la cuestión hermenéutica. Sin embargo, sus discusiones parecen producir poco material útil para el análisis de los roles de hombres y mujeres. Esto es, quizás, un ejemplo más de lo que Walter Wink, en *The Bible in Human Transformation* ["La Biblia en la transformación humana"] (Filadelfia: Fortress, 1973), p. 1, consideraría la incapacidad del estudio exegético moderno para cumplir con su propósito de relacionar la Escritura con la vida de los cristianos modernos, o lo que Peter Stuhlmacher, en *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture* ["Crítica histórica e interpretación teológica de la Escritura"] (Filadelfia: Fortress, 1977), p. 65, describe como la manera en que "la crítica histórica es el agente de una ruptura repetida y creciente de contacto vital entre la tradición bíblica y nuestro propio tiempo".

Una razón de por qué la mayoría de los análisis que surgen de consideraciones de "la cuestión hermenéutica" no producen gran cosa para nuestra área es, posiblemente, el hecho de que se interesan más en interpretar las partes kerigmáticas o doctrinales de la Escritura, y no la enseñanza bíblica sobre la vida cristiana. La segunda área presenta una problemática diferente. Sin embargo, una razón más significativa en el actual contexto es la falta de atención general que se pone en dichas discusiones hermenéuticas a las cuestiones concretas de comparación intercultural. Quizás si las discusiones de teoría hermenéutica se hubieran originado más bajo la influencia de estudios

antropológicos de académicos bíblicos, y menos por influencia de teorías filosóficas como las de Gadamer y Ricoeur, el enfoque y los resultados habrían sido diferentes.

6. Ejemplos de esta clase de incapacidad para entender la importancia de los roles sociales pueden encontrarse por todo el libro de Leipoldt, una obra que parece haber influido en gran parte de los escritos subsiguientes sobre el trasfondo social de los textos bíblicos que tratan de los roles de hombres y mujeres. La obra *Jesus' Audience* ["Los oyentes de Jesús"], de Derrett, es un ejemplo de una obra que despliega un reconocimiento de estos aspectos sociales tan importantes.

7. El característico enfoque "liberacionista" hacia la Escritura puede también encontrarse en la Teología latinoamericana de la Liberación, partes de la Teología Afro-Estadounidense, la Teología Política Europea, lo mismo que la Teología Feminista. Lo característico de cada una de estas teologías es que someten la interpretación bíblica a un ideal de liberación política, económica y/o sexual. (Se dirá más acerca de esto en el capítulo quince). Muchos teólogos liberacionistas fundamentan su posición en la sociología revisionista marxista del conocimiento, de Jürgen Habermas y otros de la Escuela de Frankfurt. Estarían de acuerdo con Míguez Bonino cuando escribe: "…esta teología, con su insistencia en la *praxis* y el contexto sociopolítico como *dato* teológico privilegiado, otorga a las circunstancias históricas un peso determinante en la teología" (José Míguez Bonino, *Doing Theology in a Revolutionary Situation* ["Hacer teología en una situación revolucionaria"] (Filadelfia: Fortress Press, 1975) p. 72). La Escritura es, para ellos, un documento radicalmente histórico que debe ser interpretado conforme a una hermenéutica neomarxista. Véase también Jürgen Moltmann, "Toward a Political Hermeneutic of the Gospel" ["Hacia una hermenéutica política del evangelio"] *Union Seminary Quarterly Review* ["Revista trimestral del Union Seminary"] 23, 4 (1968), pp. 303-323; Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology* ["La liberación de la teología"] (Nueva York: Orbis Books, 1976); Elizabeth Schüssler Fiorenza, "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation" ["La teología feminista como teología crítica de la liberación"], en *Woman: New Dimensions* ["La mujer: nuevas dimensiones"], Walter J. Burghardt, ed. (Nueva York: Paulist Press, 1977), pp. 29-50; F. Herzog, "Liberation Hermeneutics as Ideology Critique?" ["¿Hermenéutica de la liberación como crítica de la ideología?"], *Interpretation*, 28 (1974), pp. 387-403.

8. Ver Notas Capítulo Uno, nota 40.
9. Ver ibidem., nota 44.
10. Ver ibidem, nota 45.
11. Ver ibidem, nota 43.
12. Esta opinión es tan irrazonable que no fue abordada en el capítulo uno. Puede ser encontrada en Trible, "Eve and Adam: Genesis 2–3 Re-read" ["Eva y Adán: una relectura de Génesis 2–3"], pp. 251-258, y en Adams, pp. 20ss.
13. Ver Notas Capítulo Uno, nota 30.
14. Ver capítulo diez, en sección "Jesús y el judaísmo del siglo primero", todo el apartado "El trato de Jesús con las mujeres".
15. Ver nota 18 en Notas, capítulo diez.
16. Ver capítulo cinco, en sección "Las mujeres en el servicio misionero y pastoral", párrafos 4-7 del apartado "La diaconisa y la viuda".
17. Ver capítulo cinco, en la sección "Los hombres y las posiciones de gobierno", los párrafos 4-6 del apartado "Apóstoles y ancianos".
18. Ver ibidem, los apartados 4-8.
19. Ver capítulo cinco.
20. Ver capítulo cinco.
21. Ver capítulo cinco.
22. Ver capítulos cuatro y siete.
23. Ver capítulo cuatro.
24. Ver capítulo cuatro.
25. Ver capítulo cuatro.
26. Ver capítulo siete.
27. Ver capítulo siete.
28. Boucher, pp. 57-58.
29. Citado en Stendahl, *The Bible and the Role of Women* [trad., arriba], p. 8. Mascall, in *Women Priests?* ["¿Mujeres sacerdotes?"] (Londres: Christian Literature Association, 1972), hace una excelente descripción del proceso en las comisiones de estudio de la Iglesia de Inglaterra sobre la ordenación de las mujeres. El cambio de enfoque y las razones del cambio son esclarecedoras.

Capítulo diez
El enfoque del Nuevo Testamento: Jesús y Pablo

1. El exponente más influyente de la perspectiva del conflicto cultural parece ser Leipoldt, cuyo libro está organizado alrededor de esta tesis.
2. El "rabinismo canonizado" es una posición sostenida, entre otros, por van der Meer, pp. 39-45; Ida Ramig, *Exclusion of Women from the Priesthood* ["La exclusión de las mujeres del sacerdocio"] pp. 111-116; Maertens, pp.

166,196; y V. Mollenkott, *Women, Men and the Bible* ["Las mujeres, los hombres y la Biblia"] (Nashville: Abingdon, 1977), pp. 90-106.

3. Entre quienes proponen una conformidad con la perspectiva cultural están Crouch, pp. 152ss; Lohse, *Colossians and Philemon* ["Colosenses y Filemón"] (Filadelfia: Fortress Press, 1971) pp. 156ss; y Conzelmann, *First Corinthians* ["Primera Epístola a los Corintios"] (Filadelfia: Fortress, 1975), pp. 184ss, que toman esta posición en sus estudios de las *Haustafeln*. Es recomendada por una variedad de comentaristas del pasaje de 1 Co 11 y goza de gran favor entre los autores feministas populares.

4. Entre quienes proponen un enfoque distintivo de algún tipo están Zerbst, p. 49; Réfoulé, pp. 70, 83ss; Morris, p. 152; M. Barth, p. 618. Muchos autores no pueden ser clasificados fácilmente como proponentes de un enfoque general.

5. Ver, por ejemplo, Otwell, pp. 132-151; Leipoldt, p. 72; Oepke, p. 781; Vos, pp. 46-50. Ver a Vos, en particular, para una explicación útil de la relación hombre-mujer en el Antiguo Testamento.

6. Posiblemente, para muchos, ese papel se debía principalmente a los dones proféticos, como parecen haber sido los dones de Débora y Juldá. Sin embargo, no es claro si el judaísmo más tardío habría cambiado la forma en que las mujeres ejercían sus dones proféticos, ya que alrededor del período intertestamentario el papel del profeta estaba limitado a los esenios.

7. Sobre este tema, véase Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, pp. 370s; Strack-Billerbeck, IV, 1226; Leipoldt, pp. 79-116; Derrett, *Jesus' Audience*, pp. 31ss; Oepke, pp. 781ss.

8. *Kid*., 49b; I. Epstein, ed., 34 vols., *The Babylonian Talmud* ["El Talmud babilónico"] (Londres: Soncino Press, 1936-1952).

9. *Kid.,* 1.7.

10. *Yeb*., 62b.

11. *Ber*., 16a.

12. Ver Leipoldt, pp. 119-146, para una presentación vigorosa de la diferencia.

13. La noción de Jesús como revolucionario en su actitud hacia las mujeres se encuentra a menudo en los escritos feministas (por ejemplo, McGrath, pp. 17-27, y Jewett, pp. 94-103). También puede ser encontrada en una amplia variedad en otros comentaristas (como por ejemplo C.C. Ryrie, pp. 26-32). La idea de que Jesús se apartó poco, si es que del todo, de las costumbres judías contemporáneas es planteada claramente por K. Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, p. 26, en donde escribe: "Probablemente sería difícil encontrar algún elemento en los evangelios que trascienda el marco de ideas esencialmente judío palestinense. Los dichos de Jesús tocante a la relación entre hombres y mujeres caen todos dentro de esta visión fundamental. El contraste que hay entre los dichos de las escuelas rabínicas consignados en el Talmud y el carácter más popular y no profesional del ministerio de Jesús explica muy bien el papel característico que tienen las mujeres en su actividad y el lugar característico de los deberes domésticos en la imaginería de sus parábolas. Las salas de conferencia y los tribunales de los rabinos presentan un escenario diferente al de los viajes de ese predicador escatológico que es Jesús". La visión modificada de Jesús como innovador, pero no totalmente revolucionario, puede ser encontrada en el ensayo del Obispo Albert Decamps, de la Pontificia Comisión Bíblica, "Significance for Us Today of Christ's Attitude and of the Practice of the Apostles" ["Importancia actual de la actitud de Cristo y de la práctica de los apóstoles para nosotros"], en *The Order of the Priesthood* ["El orden del sacerdocio"], (Huntington: OSV Source Books, 1978), pp. 66-67.

14. Respecto a la variedad dentro del judaísmo antes del año 70 d.C., véase Floyd Filson, *A New Testament History* ["Una historia del Nuevo Testamento"] (Londres: SCM, 1965), pp. 48-57; Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. xii; Jacob Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70 A.D.,* Part III ["Las tradiciones rabínicas sobre los fariseos antes del año 70 d.C., Parte III"], (Leiden: Brill, 1971) pp. 239ss; Morton Smith, "A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition" ["Una comparación entre la tradición cristiana primitiva y la tradición rabínica primitiva"], *Journal of Biblical Literature*, 82, (Junio 1963), pp. 171-172. Sobre los *'am-ha'aretz*, ver Smith; A. Büchler, *Der galiläische 'Am-Ha'ares des zweiten Jahrhunderts* ["El 'am-ha'aretz galileo del siglo II"] (Hildesheim: G. Olms, 1968); y A. Oppenheimer, *The 'Am ha-aretz*, trad. J.H. Levine, (Leiden: Brill, 1977). Sobre la ruptura en la tradición escriba-rabínica en el año 70 d.C., ver Neusner, *The Development of a Legend* ["El desarrollo de una leyenda"] (Leiden: Brill, 1970), pp. 2-3; *The Rabbinic Traditions*, Part I ["Las tradiciones rabínicas, Parte I"], p. 6. Ver también Smith, pp. 171-172; Strack-Billerbeck, II, 547.

15. Hay tres tipos de material en discusión. Uno es la ley escrita, que habría sido aceptada por igual antes y después del 70 d.C. Cuando algo está en la ley escrita se puede suponer que fue aceptado como válido, aunque puede haber habido variación en las interpretaciones. Está también la interpretación aceptada de la ley escrita, o sea, las interpretaciones de los sabios-escribas-rabinos consignadas en el Talmud y el Midrás. Algo de esto era probablemente la ley común del judaísmo antes del 70 d.C. Algo fue probablemente solo la interpretación de los fariseos, que puede no haber sido ampliamente aceptada fuera del grupo fariseo. Otra parte fue un desarrollo posterior. Por último, hay maneras y reglas de comportamiento apropiado en el Talmud y el Midrás. Cierta parte de este material puede datar de tiempos anteriores, pero hay cierta indicación de que estas maneras se hicieron más estrictas en algunas áreas en el período rabínico. Además, las maneras podían cambiar más libremente que la ley o la interpretación legal (las reglas de la *halajá*).

Las reglas sobre el hablar con las mujeres y tener algún contacto físico con ellas, y las cuestiones de la separación entre mujeres y hombres, en su mayor parte entraban probablemente en la categoría de las costumbres. Las disposiciones sobre la relación de los hombres con las mujeres, originadas en una preocupación por la pureza, bien

pueden haber sido interpretaciones específicamente farisaicas, lo mismo que las reglas sobre el relacionarse con pecadores, lavarse las manos antes de las comidas, etc. En la medida en que las cuestiones sobre el contacto físico se basaban en el temor de incurrir en impureza, entrarían en la categoría de interpretación farisaica. Reglas del tipo de las que se analizaron en el capítulo seis entrarían probablemente en la categoría de la ley común para todos los judíos.

El datar los materiales rabínicos es un asunto complejo. El material provee evidencia interna para determinar la data, tanto por medio de atribución efectiva como por medio de evidencias internas del origen de una regla en la historia de la tradición rabínica. Sin embargo, también se pueden hacer algunos juicios de cómo pudo haberse desarrollado el material probable. El material bíblico fue fijado antes del período del Nuevo Testamento. La interpretación básica de la ley común probablemente era bastante conservadora, aunque de hecho pasó por constantes adaptaciones. Las costumbres y el comportamiento tenían más flexibilidad para cambiar.

Para todas estas cuestiones, los mismos registros del evangelio son una de las principales formas de determinar si el enfoque del material rabínico fue normal antes del año 70 d.C. Se trata de fuentes casi contemporáneas en comparación con el material rabínico, y contienen más descripciones de la "vida normal".

16. Con respecto a la diferencia entre el papel de las mujeres acaudaladas de Jerusalén y el de las mujeres más pobres en las áreas rurales, véase Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus*, pp. 362-363.

17. Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, p. 26, provee un ejemplo de una manera de interpretar la actitud de Jesús con las mujeres, y ante su diferencia de los rabinos, en términos de su papel de predicador escatológico popular.

18. La figura de Jesús como alguien que rompió radicalmente con las costumbres y actitudes en torno a las relaciones hombre-mujer en su ambiente palestinense a veces es aumentada por una exégesis que pierde de vista el punto de los pasajes, al interpretarlos como si la preocupación de Jesús fuera la de un proponente de la liberación femenina en el siglo primero. Por ejemplo, la historia de Marta y María en Lucas 10 es usada en ocasiones como ilustración de una mujer que hace trabajo femenino (Marta) y otra mujer que asume el lugar de un hombre (María). Entre los que adoptan esta posición están A. Swidler, *Woman in a Man's Church*, pp. 37-38, Mollenkott, pp. 18-19, y J.M. Ford, "Tongues-Leadership-Women," pp. 194-197. Según dicha interpretación, Jesús estaba elogiando a María por no estar atada a los quehaceres femeninos. Esta interpretación distorsiona la narración. El interés de la historia es mostrar que "lo único necesario" —escuchar a Jesús y aprender de él— es más importante que "servir mucho". Jesús escoge a dos mujeres para plantear el caso, y su escogencia indica significativamente su deseo de incluir a las mujeres entre aquellos a quienes enseña. El punto es que Jesús está elogiando a una mujer por valorarlo a él y a su enseñanza, no por ser "liberada" de tareas tradicionalmente femeninas. La preocupación del pasaje no es con la división sexual de las tareas en el trabajo. Más bien, su implicación para las relaciones entre hombre y mujer es que, en la perspectiva de Jesús, no hay un estatus religioso de segunda categoría para las mujeres en Israel.

La historia en Lucas 7 acerca de la mujer perdonada por Jesús es citada a veces como un ejemplo de una innovación radical. Se afirma que cuando Jesús permitió que una mujer lo tocara, estaba rompiendo con todas las costumbres en el área de las relaciones hombre-mujer. Sin embargo, ninguna de las personas que rodean a Jesús parece notar este aspecto del incidente. Lo que les preocupa es que la mujer sea una "pecadora" y que Jesús se tome la libertad de asociarse con ella hasta el punto de dejar que lo toque. La cuestión en el pasaje no surge por el hecho de que ella sea mujer (salvo el caso de que ella pudiera haber sido una prostituta, y acercarse demasiado a una prostituta podría ser una fuente de tentación para un hombre). La cuestión es suscitada porque Jesús estuvo dispuesto a ignorar algunas enseñanzas farisaicas con el fin de llevar a cabo su obra. El foco de este pasaje no son las relaciones de Jesús con las mujeres sino que perdonara los pecados y estuviera dispuesto a asociarse con pecadores con tal de traerles la salvación. Entonces, al contrario, este pasaje tiene que ver directamente más con las relaciones entre Jesús y los fariseos que entre Jesús y las mujeres. Entre quienes se enfocan demasiado en las relaciones de Jesús con las mujeres en este pasaje están Wahlberg, pp. 100-107, y Kress, pp. 63-64. El ser demasiado sensibles a lo que ahora se denomina "temas de la mujer" puede llevar a no entender el asunto, o caer en un anacronismo, y ver el pasaje dentro de un marco ajeno a la mente de Jesús y del escritor del evangelio.

19. Ver el análisis que hace Leipoldt del enfoque rabínico, pp. 91-92.

20. Hay una presentación útil de las costumbres rabínicas maestro-discípulo en Aberbach, "The Relations Between Master and Disciple in the Talmudic Age" ["Las relaciones entre maestro y discípulo en la época talmúdica"], pp. 1-24; véase un examen comprehensivo de la palabra en el Nuevo Testamento, en Rengstorf, *TDNT*, Vol. IV, pp. 390-461. Rengstorf, consecuente con su enfoque normal, enfatiza la discontinuidad entre el discipulado de los rabinos y el de Jesús.

21. Se podría conjeturar que la mujer mencionada en Lc 8:1-3 desempeñaba un papel algo similar al de una diaconisa, y evangelizaba e incluso enseñaba a mujeres. El pasaje mismo, sin embargo, apunta a algo como un servicio físico o material, más que de evangelizar mujeres.

22. Respecto al uso rabínico de la frase "hija de Abrahán", véase Strack-Billerbeck, II, 200.

23. El estudio en este capítulo ha tratado principalmente de las costumbres de separación entre hombres y mujeres, y de la manera en que un líder religioso como Jesús, o un escriba-rabino, habría incluido a las mujeres en situaciones de instrucción. La razón de esto ha sido primariamente que esta es el área que más comúnmente se da como ilustración del enfoque revolucionario de Jesús, basándose principalmente en la fuerza de la comparación con los materiales rabínicos. Sería más significativo hacer la pregunta de cómo enfoca Jesús las cuestiones halájicas sobre las mujeres con respecto a la ley y al estatus religioso (cf. capítulo seis, sección "La idea central de Gálatas 3:28", apartado "Las mujeres en la ley mosaica", cuatro últimos párrafos del apartado). ¿Habría él aceptado, por ejemplo, la opinión de que las mujeres no

estaban obligadas a participar plenamente en el culto público? ¿Habría aceptado el principio de que las mujeres solo estaban obligadas con los deberes que no ocurrían en tiempos preestablecidos?

No es fácil dar con la respuesta aquí. No existe un estudio académicamente comprehensivo del enfoque de Jesús hacia lo que podría ser entendido como la ley común de su tiempo en asuntos religiosos. Esto se debe en parte a las dificultades para establecer cuál era la ley común de su tiempo en dichos asuntos y saber cuánto del material rabínico es representativo de una ley común más temprana y no solo de desarrollos farisaicos, o más tardíos (ver Neusner, *Rabbinic Traditions,* Part III ["Tradiciones rabínicas, Parte III"], pp. 239-313). Probablemente, Jesús aceptó la ley común y se sujetó a ella. Incluso su enseñanza sobre la pureza en Mc 7:1-23 no implica necesariamenete que hubiera enseñado a sus seguidores a desatender leyes básicas de pureza en situaciones rituales (véase David Flusser, *Jésus* (París: Editions du Seuil, 1970), pp. 49-53). Por otra parte, podríamos esperar con bastante certeza que viera la ley común dentro de un marco diferente al de sus contemporáneos. Su mensaje de arrepentimiento y preparación para el reino, y su bautismo, eran para toda la gente: hombres y mujeres por igual, fariseo y "pecador" por igual. Deseaba restaurar a Israel a su condición anterior a la aparición de la dureza de corazón, al propósito de Dios en "el principio". De ahí que podríamos decir con suficiente seguridad que "ni macho ni hembra" era un reflejo de la enseñanza de Jesús lo mismo que de la de Pablo.

Dicha perspectiva, además, suscitaría la pregunta de si Pablo mismo habría aceptado que la ley común normal del judaísmo de su tiempo, en sus disposiciones respecto a las mujeres y a las cuestiones religiosas, fuera algo obligatorio para los circuncisos. ¿Habría esperado él, en otras palabras, que los cristianos judíos, al menos los de Palestina, hubieran observado la interpretación judía normal de lo que era obligatorio para hombres y mujeres? No existe una visión bien desarrollada de cómo los cristianos judíos habrían considerado la *halajá* en diversas áreas. Solo podemos imaginar que debió haber sido diferente de la manera en que los fariseos percibían la *halajá*, y haber sido algo diferente a los rabinos posteriores, siempre sin que podamos especificar las diferencias. Sin embargo, hay una buena probabilidad de que Pablo hubiera esperado que los cristianos judíos siguieran los enfoques normales de la ley común. Si tal fuera el caso, el enfoque de Jesús y de Pablo respecto al estatus de las mujeres habría sido idéntico, y todo lo que fue dicho en el capítulo seis sería válido para Jesús también.

24. Sor Margaret Brennan, I.H.M., "Women's Liberation/Men's Liberation" ["Liberación de las mujeres/liberación de los hombres"]", *Origins*, Vol. 5, no. 7 (Julio 17, 1975), p. 102.

25. A. Swidler, p. 36. Dichos puntos de vista pueden encontrarse en un número de escritores feministas recientes. p.ej., Wahlberg, pp. 100-107.

26. Algunas versiones del Nuevo Testamento traducen este texto de una forma significativamente diferente:

> Le ruego a Evodia y le ruego a Síntique que lleguen a un acuerdo mutuo, en el Señor; y te pido a tí Sícigo, que verdaderamente seas un "compañero" y las ayudes en esto. Estas mujeres fueron una ayuda para mí cuando estaba luchando para defender la Buena Nueva, y también, al mismo tiempo, lo fueron Clemente y los otros que trabajaron conmigo. Sus nombres están escritos en el libro de la vida. (Flp 4:2-3)

Esta normalmente sería considerada la lectura menos probable, pero no imposible. Dicha traducción haría ver a Pablo un poco menos cálido hacia las mujeres, pero mostrando todavía una preocupación personal por ellas en su hora de necesidad, como sus colaboradoras.

27. Leipoldt, p. 182-183, hace un resumen de los enfoques de los diferentes evangelios. Véase también Brown, "The Role of Women in the Fourth Gospel" ["El papel de las mujeres en el cuarto evangelio"], pp. 688-699, en donde se encuentra un examen del enfoque hacia las mujeres en el Evangelio de Juan.

28. Aunque algunos escritores han decidido interpretar Lc 8:1-3 como indicación de que había mujeres con Jesús que funcionaban como diaconisas, la evidencia del texto mismo no parecería sustentar dicha lectura.

29. Algunos sostendrían que Pablo, o quien haya sido el que escribió las epístolas pastorales, mostró falta de respeto por las mujeres en la manera en que se expresó en 1 Tm 2:15 y 2 Tm 3:6. Hemos analizado adecuadamente 1 Tm 2:15. 2 Timoteo 3:6 no tiene que ser leída como si fuera irrespetuosa de las mujeres y probablemente no debería ser leída así. El punto no es que todas las mujeres se encuentran en la situación descrita, sino que las que están en esa situación son presa fácil de los falsos maestros. El problema parece ser que los falsos maestros están logrando tener acceso a las secciones de las mujeres, logrando cierto éxito entre las mujeres más débiles allí.

30. La cuestión de la autoría de Pablo de varias de las epístolas es, igualmente, algo que aquí no es esencial. 1 Corintios es de Pablo indiscutiblemente, y esto, por sí mismo, es suficiente para hacer valer el punto. También hay un consenso adecuado sobre la autoría paulina de Colosenses, que se puede usar en una discusión como esta.

31. Para descripciones de influencias gentiles en el judaísmo en la época de Jesús, véase Martin Hengel, *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter During the Early Hellenistic Period* ["Judaísmo y helenismo: estudios sobre su encuentro durante el temprano período helenístico"] (Filadelfia: Fortress Press, 1974); Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* ["Pablo y el judaísmo rabínico"], pp. 1-6; Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* ["La civilización helenística y los judíos"] (Filadelfia: Jewish Publication Society of America, 1959), pp. 344-377; y W.F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* ["De la edad de piedra al cristianismo"] (Nueva York: Doubleday, 1957) pp. 334-357.

32. Ver, por ejemplo, Leipoldt, pp. 50-72; Oepke, pp. 776ss; G. Delling, *Paulus' Stellung zu Frau und Ehe* ["La posición de Pablo sobre la mujer y el matrimonio"] (Stuttgart: Kohlhammer, 1931), pp. 3, 30; Carle, pp. 284s.

Capítulo once
El enfoque del Nuevo Testamento: entorno y cultura

1. La enseñanza y el enfoque del Nuevo Testamento podrían ser descritos como enseñanza paulina en el sentido amplio de la palabra. Los lugares en donde encontramos la enseñanza explícita sobre los roles de hombres y mujeres, y los lugares que nos permiten descubrir más claramente los patrones de la antigua vida cristiana en esta área están todos bajo la esfera paulina de influencia. La Escritura que contiene nuestras principales fuentes para los roles de hombres y mujeres proviene de iglesias formadas por judíos y gentiles en el área en donde Pablo trabajaba, y son textos escritos por él, o escritos en estrecha colaboración con él (esto incluiría Lucas-Hechos y, probablemente, 1 Pedro, además del corpus paulino entero). Hay, por supuesto, mucha discusión en escritos académicos acerca de cuánto del corpus paulino fue efectivamente escrito por Pablo. Son pocas las cartas que se han librado de ser cuestionadas. Para los propósitos de este libro, no hay necesidad de entrar en estos debates. Es suficiente resaltar que las pastorales nos vienen con autoridad paulina y que la mayoría aceptaría que las principales líneas del enfoque de las pastorales son paulinas, por lo menos en el sentido de que fueron formadas por la enseñanza de Pablo. Por lo demás, hay cierto consenso de que la enseñanza en 1 Pedro sobre las relaciones personales cristianas está influenciada ya sea por Pablo, o sustentada en la misma clase de material instructivo en que se basaba el enfoque de Pablo.

2. Sobre este aspecto del judaísmo de la diáspora, véase Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews*, pp. 296-332; S. Appelbaum, "The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora" ["La organización de las comunidades judías en la diáspora"], en *The Jewish People in the First Century,* Vol. I ["El pueblo judío en el siglo primero, Vol I"], Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum I-1, ed. S. Safrai y M. Stern, (Assen: Van Gorcum, 1974), pp. 464-503.

3. Hay algunos estudios de la catequesis cristiana primitiva en Crouch, pp. 103-150; M. Barth, pp. 608ss; P. Carrington, *The Primitive Christian Catechism* ["El catecismo cristiano primitivo"] (Cambridge: Cambridge University Press, 1940); Davies, pp. 111-146; C.H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Development* ["La predicación apostólica y su desarrollo"] (Londres: Hodder and Stoughton, 1950) pp. 3ss; y Lohse, pp. 154ss. Daube, pp. 90-105, hace una contribución particularmente útil desde el punto de vista de las preocupaciones en este capítulo, cuando presenta evidencia que permite ver la instrucción ética del Nuevo Testamento como *halajá* cristiana.

4. Hay enfoques útiles de la diferencia en Crouch, pp. 103-107; W. Lillie, "Pauline House-Tables" ["Códigos de hogar paulinos"], *Expository Times*, (March, 1975), pp. 179-183.

5. Este punto fue presentado claramente durante la controversia en la Iglesia de Suecia en los años 1950 con respecto a la ordenación de las mujeres. E. Sjöberg, quien escribía a favor de la ordenación de las mujeres, reconoció claramente —pero desestimó— el fuerte razonamiento teológico en los pasajes paulinos, con estas palabras: "En el Informe —en el que dar forma a la sección exegética fue mi responsabilidad primaria— no se enfatizó con la suficiente fuerza que la valoración que hace Pablo acerca del rol de las mujeres en el servicio del culto se desarrolla a partir de un concepto al que él mismo le dio una significación decisiva y fundamental. El Informe señala, en efecto, que en 1 Corintios 11 Pablo se refiere al orden mismo de la creación en apoyo de su punto de vista. Pero eso debió haberse enfatizado con más fuerza. Pablo está tratando de encontrar el argumento más poderoso disponible a fin de mostrar que su punto de vista está basado en el orden de la naturaleza y la creación. El orden de representación expresado en el modelo Dios-Cristo-hombre-mujer, y las consecuencias que se siguen a partir de ahí, tienen, según Pablo, una validez absoluta. Romper con eso sería romper con el orden de Dios y con el de la naturaleza. Para Pablo esto no es una cuestión pragmática sino una cuestión de principio, y un asunto de profunda convicción religiosa.

"La razón por la que este hecho no se enfatizó más fuertemente en el Informe fue que el comité no consideró seriamente la posibilidad de que el punto de vista de Pablo sobre este asunto sería citado en el debate contemporáneo como una visión cristiana generalmente válida, normativa para todos los tiempos …" (citado en Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, pp. 7-8). Sjöberg tuvo el gran mérito de reconocer con claridad de visión los datos exegéticos, y de plantear la cuestión donde efectivamente está: ¿Cómo vamos a responder a las enseñanzas de Pablo?

6. Esta opinión es presentada por Crouch, p. 166, referente a Colosenses. Véase también Lohse, pp. 156-157; Conzelmann (citado por Lohse, p. 156). Para un análisis profundo de dicho enfoque, véase Sproul, pp. 13-15, 40.

7. Este punto es destacado por Crouch, p. 155.

8. La mayor parte de la enseñanza sobre las relaciones personales en el Nuevo Testamento está basada en el nuevo orden social que los primeros cristianos contemplaban y en el que vivían. Gran parte, si no la mayor parte, de la enseñanza sobre relaciones personales es enseñanza para la vida en el cuerpo de Cristo, no principios éticos universales. En efecto, la perspectiva de los primeros cristianos era que todos debían convertirse y formar parte del cuerpo de Cristo. Pero, no obstante, la mayor parte de la enseñanza sobre relaciones personales en el Nuevo Testamento es descrita más exactamente como enseñanza de cómo amar a los hermanos y hermanas en el Señor, con quienes todos viven como miembros de un cuerpo porque han sido redimidos por Cristo, le pertenecen y han sido llenados con el poder del Espíritu, para amar a Dios y a otros seres humanos de una nueva manera. No es una enseñanza de lo que se puede esperar de todos los hombres simplemente por tener validez universal.

Hay evidencia de que los primeros cristianos habrían visto parte de su enseñanza como si fuera lo que podríamos llamar enseñanza ética universal. Romanos 1:18-32 y 2:12-16 muestran indicios de dicho punto de vista, y en esto Pablo estaba continuando, posiblemente, una línea de pensamiento familiar para nosotros por los escritos rabínicos, que

procuraban discernir los mandamientos obligatorios para los gentiles, porque fueron dados a todos los hombres en la alianza con Noé y no solo a los judíos en la alianza del Sinaí.[9] Sin embargo, gran parte de la enseñanza del Nuevo Testamento sobre las relaciones personales se basaba en la enseñanza del Pentateuco sobre lo que debe prevalecer entre hermanos de alianza, a diferencia de lo que debe ocurrir en la relación con los que no eran parte del pueblo de Dios (cf. Dt 15:1-6, 12-18, 23:19-20; Lv 25:35-46). El poder hacer esta distinción implica que entender una estructura social como la del pueblo de Dios es esencial para entender cómo comportarse en relación con los demás.

9. Se encuentran materiales útiles aquí, en Davies, pp. 114ss; Crouch, pp. 95-97; G. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* ["El judaísmo en los primeros siglos de la era cristiana"] (Cambridge: Harvard University Press, 1940) Vol. I, pp. 247ss; y *The Jewish Encyclopedia*, Vol. VII ["Enciclopedia judía"], pp. 648ss.

10. Para una presentación básica del desarrollo de estas ideas véase el estudio en John Bright, *A History of Israel* ["Una historia de Israel"] (Filadelfia: Westminster Press, 1974) pp. 450-453.

11. Ver, por ejemplo, van der Meer, pp. 39-45; Ramig, pp. 111-116.

12. Al evaluar los paralelos rabínicos no se puede excluir, por lo demás, la existencia de una influencia cristiana en el pensamiento rabínico, tanto en el sentido de ser formado por enseñanza cristiana como en el sentido de su reacción contra ella. Puesto que los textos rabínicos son posteriores, y en su mayor parte atribuyen las opiniones relevantes a rabinos posteriores a Jesús y Pablo, los paralelos podrían con igual facilidad ser un argumento a favor de la influencia cristiana en el pensamiento rabínico como a la inversa.

13. Ver arriba, capítulo seis, sección "La idea central de Gálatas 3:28", hasta subtítulo "Paralelos del Nuevo Testamento" exclusive.

14. Strack-Billerbeck, III, 610-613.

15. Leipoldt, pp. 147-155, entre otros, suscribe este punto de vista. Sin embargo, una evidencia como la de 1 Co 9:5, y el papel de la mujer Grapta en *El Pastor de Hermas* puede considerarse que contradicen dicha posición. 1 Co 9:5 indica que las mujeres viajaban y, posiblemente, trabajaban con los Doce, lo mismo que con Pablo. El papel de Grapta en *Hermas* (un escrito considerado normalmente como una obra judeocristiana) apunta a una conclusión similar. Ver el capítulo cinco sobre las mujeres como trabajadoras misioneras para encontrar una cuestión relacionada con esto.

16. Entre aquellos que sugieren una oposición a las influencias culturales griegas están Leipoldt, pp. 172-173; y Carle, pp. 172-173. Respecto a la opinión de que el problema surgió a partir de una interpretación del mensaje de libertad de Pablo, véase el análisis en Meeks, pp. 201ss. En cuando a la sugerencia de tendencias conducentes al gnosticismo, véase Crouch, pp. 139ss. Existe además la clara posibilidad de que la situación que suscita oposición en 1 Co y la que suscita oposición en 1 Tm sean dos situaciones diferentes.

17. Algunos sostendrían que al expresar Pablo su posición estaba efectuando una adaptación cultural a la inversa: Pablo no podía haber dado a las mujeres un rol de liderazgo demasiado grande en la comunidad cristiana porque las mujeres eran muy prominentes en situaciones paganas sirviendo como sacerdotisas y prostitutas del culto. Si llegaban a ser líderes, podrían haber confundido su nueva religión con la antigua, o haber sido influenciadas a reasumir sus antiguas costumbres. Esta posición descansa en una comparación con la forma en que la Iglesia cristiana se esforzó por distinguirse del paganismo en ciertas áreas de la vida. Este punto de vista es sugerido por Thrall, pp. 74-76, y adoptado por J.M. Ford, "Tongues – Leadership – Women: Further Reflections on the Neo-Pentecostal Movement" ["Lenguas – Liderazgo – Mujeres: reflexiones adicionales sobre el movimiento neopentecostal"], pp. 186-197. Véase también A. Cunningham, "Christian Women in Ecclesial Ministry: The First Six Hundred Years" ["Mujeres cristianas en el ministerio eclesial: los primeros seiscientos años"] en *Pro and Con on Ordination of Women* ["Pros y contras de la ordenación de las mujeres"] (Report and Papers from The Anglican-Roman Catholic Consultation) ["Informe y presentaciones de la Consulta Anglicano-Católica"], p. 66.

Al parecer, en ocasiones los cristianos evitaban una práctica simplemente porque era pagana. Por otra parte, también parece ser que adoptaban una práctica pagana y cambiaban su significado con el fin de contrarrestar las influencias del paganismo. Sin embargo, tales preocupaciones, tanto para rechazar prácticas paganas como para adoptarlas, parecían motivar a los cristianos primero que todo en el área de las formas de culto, en donde un símbolo, una acción ritual o una fórmula confesional podrían haber llevado a los nuevos creyentes a confusión respecto a cuál Dios estaban adorando o qué clase de culto era el apropiado. Los primeros cristianos trataron, en efecto, de resguardarse del sincretismo. Pero el mismo fenómeno no parece haber operado en el área de las consideraciones sobre la estructura social. No hay evidencia de que los primeros cristianos evitaran ciertos modos de abordar las relaciones personales y la estructura social presuntamente para no confundir a los nuevos cristianos respecto a la diferencia entre el cristianismo y el paganismo. Pero sí evitaron ciertas formas de enfocar las relaciones personales y la estructura social que eran características de los paganos, porque pensaban que esos enfoques eran equivocados, no porque creyeran que la práctica pudiera causar una confusión de religiones. Sin embargo, la principal objeción a la teoría de la adaptación cultural a la inversa es la falta de evidencia. No tiene más sustento en los textos clave que las teorías de adaptación cultural. No existe indicio alguno de que en estos textos los escritores del Nuevo Testamento estuvieran intentando impedir que las mujeres conversas recayeran en el paganismo. Dicha opinión tiene que ser contada como una conjetura poco probable. Por lo demás, presumiblemente, si Pablo llevó a los varones convertidos, acostumbrados al liderazgo masculino en los cultos paganos, a integrarse a su nueva religión de forma diferente a como lo habían hecho con la antigua, él podía haber hecho lo mismo por las mujeres.

18. La lista de autores que proponen dichas teorías, sin mencionar un listado de las diversas teorías propuestas, sería larga. Se puede encontrar un muestreo típico en Scanzoni y Hardesty, pp. 60-72, 88-105; McGrath, pp. 28-44; Kress, pp. 77-106; y Adams, pp. 187-206.

19. Por ejemplo en *Gaudium et Spes,* en *Documents of Vatican II*, ["Documentos del Concilio Vaticano II"], ed. W. Abbott (New York: The American Press, 1966), pp. 259f.

20. Para encontrar un buen resumen de las definiciones antropológicas de cultura, véase Louis J. Lutzbetak, *The Church and Cultures* ["La Iglesia y las culturas"] (South Pasadena: William Carey Library, 1975), pp. 59-72. Alfred Louis Kroeber y Clyde Kluckhohn en *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* ["Cultura: una revisión crítica de conceptos y definiciones"] (Cambridge: Harvard University Press, 1952), ofrecen una vista general y un análisis comprehensivos de los esfuerzos por definir "cultura".

21. Talcott Parsons hace una distinción similar entre "el sistema social" y el "sistema cultural". Para Parsons, el término "sociedad" se refiere al sistema básico de relaciones humanas, y el de "cultura" se refiere al sistema de significados simbólicos (p.ej. el lenguaje y la ceremonia) que intervienen en la comunicación dentro de las relaciones. Véase Talcott Parsons, *The Social System* ["El sistema social"] (Nueva York: The Free Press, 1951) pp. 5-6, 10-11. Los términos han sido adaptados en este libro para lidiar con las formas (a menudo confusas) en que se enuncia "la cuestión cultural". La distinción estructuralista entre estructuras profundas y estructuras superficiales presenta algunas analogías con esta distinción. La distinción se ha usado más al principio del libro, especialmente en el capítulo siete, en sección "1 Corintios 11:2-16: deshonrar sus cabezas"; ir al final del apartado "La cuestión del velo", en que se discute el velo y la longitud del cabello como temas de expresión cultural.

22. Por ejemplo Ramig, p. 116, y McGrath, pp. 10-16, que la describen como una costumbre judía; y Jewett, p. 129, y Conzelmann (citado en Lohse, pp. 156-157), que la consideran simplemente una costumbre del mundo antiguo.

23. Mary Daly, *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation* ["Más allá de Dios Padre: hacia una filosofía de la liberación de las mujeres"] (Boston: Beacon Press, 1973), pp. 69-70. El rechazo total de Daly a la doctrina cristiana es aún más enfático en su libro más reciente, *Gyn/Ecology* (Boston: Beacon Press, 1978).

24. Daly, *The Church and the Second Sex*, p. 42.

25. Estos dos enfoques pueden encontrarse coexistiendo en escritores tales como M. Daly, *ibid.*, pp. 40ss; J.M. Ford, "Tongues – Leadership – Women," pp. 194-197; y Scanzoni y Hardesty, pp. 64-72, 202-209. Esto es, por supuesto, algo común más allá de la literatura feminista.

26. La cuestión de la cultura y el cristianismo ha sido extensamente examinada por pensadores cristianos en tiempos modernos. Sin embargo, con frecuencia estos no logran concentrar su atención adecuadamente en la cuestión de dos culturas particulares y opuestas, la cristiana y la no cristiana, a la hora de interpretar el Nuevo Testamento y los primeros escritores patrísticos. Richard Niebuhr, en su influyente y generalmente útil libro *Christ and Culture* ["Cristo y la cultura"], deja ver un ejemplo de esta dificultad en el capítulo 2 ("Christ Against Culture") ["Cristo contra la cultura"]. En todo el libro el autor depende del sentido universal de "cultura" entendida como vida humana, esto es, vida desarrollada por seres humanos y no simplemente dada de una manera instintiva o semi instintiva por la "naturaleza", en vez de usar "cultura" para referirse al modo de vida de culturas particulares (véase la discusión en este capítulo, sección "La cuestión de la cultura", hasta apartado "Actitudes modernas hacia la "cultura" exclusive. Entonces, no observa con la suficiente claridad que los cristianos que estaban contra la "cultura" no estaban contra la cultura en general, sino contra la cultura pagana que los rodeaba. De hecho, aquellos que más se oponían a la cultura pagana querían crear una cultura distintivamente cristiana.

Se podría dar el mismo argumento diciendo que Niebuhr no enfoca el asunto sociológica o antropológicamente (e.d., en términos de un grupo y una cultura cristianos frente a un grupo o cultura paganos). De ahí que no trata con suficiente claridad con algunos de los aspectos importantes de la cuestión.

Debido a su marco de referencia básico, Niebuhr, y otros como él, pasan por alto la gran diferencia entre el desafío de la cultura en un contexto de cristiandad (en donde la cultura suele ser enfocada como un elemento dentro de una sociedad cristiana que tiene una relación con la religión) y el desafío de la cultura fuera de una situación de cristiandad (en donde la "cultura" a menudo se manifiesta como la cultura de un grupo ajeno, no creyente). El libro de Niebuhr, por lo tanto, es más valioso como un estudio del pensamiento teológico en una situación de cristiandad que como un estudio de la perspectiva cristiana en situaciones misioneras, que era el contexto de los escritos del Nuevo Testamento.

27. Véase por ejemplo Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, pp. 38-43. Esto se analiza más en la nota 33 del capítulo veinte.

28. Una presentación muy útil del cristianismo como cultura es la de Lutzbetak, pp. 5-7.

Capítulo doce
La tradición cristiana: esposos y esposas

1. Un punto de vista muy positivo sobre la tradición entre pensadores modernos suele encontrarse entre los antropólogos culturales. Véase un análisis útil de la tradición desde la perspectiva cultural en Lutzbetak, pp. 115-116.

2. Para encontrar un buen resumen de la tradición en el Nuevo Testamento, véase Congar, *Tradition and Traditions* ["Tradición y tradiciones"], p. 12-22. Ver también "Tradition" en *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 14, pp. 225-228. El pensamiento católico reciente tiende a enfatizar este último aspecto.

3. Pueden encontrarse ejemplos de la conciencia de la Iglesia primitiva de haber recibido su enseñanza de los apóstoles, y de la importancia que le daba a esto, en Clemente Romano (Lightfoot, *The Apostolic Fathers* ["Los Padres apostólicos"], parte I, Vol. II, pp. 135ss), Ireneo (PG 7, 1056), y Tertuliano (PL 2, 32-33).

4. El interés de este capítulo y el siguiente se centrará en los que se podrían llamar "los monumentos de la tradición" (para un examen del concepto véase Congar, pp. 427ss), aquellos documentos escritos que son indicadores de enseñanza transmitida por los primeros cristianos. Estos escritos son evidencia tanto de la tradición viva del Espíritu Santo presente entre el pueblo cristiano como de la tradición de enseñanza transmitida de maestro a maestro. Especialmente como indicadores de la tradición de enseñanza, pueden ser usados como evidencia de lo que Jesús y los apóstoles enseñaron. Son, en otras palabras, muy útiles para interpretar las Escrituras. Para ver un ejemplo de cómo pueden ser útiles, véase el estudio sobre los diáconos y las diaconisas en el capítulo cinco.

5. Los católicos considerarían otros materiales como "canónicos" además de las Escrituras canónicas. Algunas decisiones de concilios, lo mismo que algunas declaraciones de papas, estarían en esta categoría. Una decisión canónica en una controversia doctrinal, sin embargo, o una decisión canónica de cómo ordenar la vida de la Iglesia, serían autoritativas ("reglas" de cómo proceder), pero no entrarían en la misma categoría de los escritos inspirados, apostólicos. Véase, Concilio Vaticano II, *Dei Verbum*, 21.

6. La cuestión de las fuentes de la revelación fue debatida en el Concilio Vaticano II. Algunos teólogos católicos sostienen que hay revelación no contenida en la Escritura, transmitida en la tradición oral, que aflora en escritos posteriores. Otros teólogos católicos sostienen que toda la revelación autoritativa está en la Escritura, aunque a menudo no está expresada claramente y necesita de la tradición para ser explicada. La cuestión no fue decidida en el Concilio, de modo que ambas opiniones tendrían que ser consideradas opiniones católicas aceptables.

7. El principal foco de interés aquí será la tradición antigua, la de la era patrística, que se extendió, en términos generales, durante los primeros cinco o seis siglos después de la muerte del último apóstol. No todos los escritores cristianos antiguos son de ayuda como testigos de la tradición, pero, en general, los escritores cristianos antiguos de buena reputación, que van describiendo lo que entendieron como enseñanza cristiana transmitida desde los apóstoles, pueden ser de utilidad para comprender lo que dicen las Escrituras. Hay un sentido importante en que la tradición antigua es de mayor ayuda y autoridad que la más reciente, porque es más probable que un escritor antiguo haya recibido y preservado una visión no distorsionada. Por esta razón, los maestros posteriores han dado un peso especial a los escritos de la edad patrística. En ocasiones se señala que la tradición reciente a menudo tiene una visión más clara de cuestiones particulares que la tradición antigua, en parte como resultado de una mayor reflexión durante los siglos y en parte por haber clarificado las cuestiones en el curso de diversas controversias. Algunos sostendrían, por lo tanto, que la enseñanza reciente es más confiable. Católicos y ortodoxos sostienen que algunas cuestiones han sido decididas solemne y deliberadamente por la autoridad magisterial de la Iglesia entera, y que dichos elementos en la tradición reciente son por lo tanto más autoritativos y confiables que muchos elementos en la tradición antigua. Equiparando todo lo demás, sin embargo, en el caso de una "cadena" de tradición a lo largo de los siglos, una autoridad antigua tiene más peso simplemente por ser la primera, y hay menos probabilidad de que haya distorsión. El primer foco de interés de estos capítulos, entonces, es la tradición antigua, la tradición de la era patrística.

8. Está fuera del alcance de este libro hacer una revisión completa de este tema en los escritos cristianos antiguos, y al parecer no hay estudios académicos adecuados del material hasta ahora.

9. Daniel Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (4ª edición, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974), p. 178. Para ver el texto crítico en inglés, ir a J.B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* ["Los Padres apostólicos"], Parte I, Vol. II, p. 11.

10. Ruiz Bueno, p. 199. Texto en inglés, cf. Lightfoot, I/II, pp. 75-78.

11. Ruiz Bueno, pp. 499-500. Texto en inglés, cf. Lightfoot, II/II, pp. 347-350.

12. Ruiz Bueno, p. 664. Texto en inglés, cf. Lightfoot, II/III, pp. 328-330.

13. Hay dos análisis útiles sobre los Padres alejandrinos y su concepto del matrimonio, en Jean-Paul Broudéhoux, *Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie* ["Matrimonio y familia en Clemente de Alejandría"] (Théologie Historique II), (París: Beauchesne et ses fils, 1970) y Henri Crouzel, *Virginité et mariage selon Origène* ["Virginidad y matrimonio según Orígenes"] (París: Desclée de Brouwer, 1962).

14. Ropero, Alfonso. *Obras Escogidas de Clemente de Alejandría: El Pedagogo* (Colección Patristica) (Edición impresa p. 52). Editorial CLIE. Edición de Kindle (Libro I, 4:10.2).

15. PG 8, 1271.

16. Ropero, Alfonso, pp. 262-263). Editorial CLIE; Edición de Kindle. (Libro III, 10: 49.3, 4, 5).

17. PG 8, 1182.

18. PG 8, 1211.

19. *Sources Chrétiennes* ["Fuentes cristianas"], no. 7, p. 129.

20. Se encuentra un punto de vista más o menos equilibrado de los escritos de Tertuliano sobre el matrimonio en Igino Giordani, *The Social Message of the Early Church Fathers* ["El mensaje social de los primeros Padres de la Iglesia"] (Boston: St. Paul Editions, 1977), pp. 220-243. Tavard, pp. 56-62, también hace cierto intento por ofrecer un punto de vista equilibrado de las opiniones de Tertuliano. Muchos autores feministas (por ejemplo, A. Swindler, p. 13) no hacen el menor esfuerzo por presentar una visión general precisa de las actitudes de Tertuliano hacia el matrimonio y hacia las mujeres en general. Al contrario, escogen de entre sus declaraciones más ofensivas para caracterizar su posición.

21. CSEL 1, 393-394.
22. La *Didascalia Apostolorum*, escrita probablemente en Siria en el siglo tercero, agrega su testimonio a los Padres de la Iglesia del siglo tercero al enseñar lo siguiente: "Y que la mujer también esté sujeta a su marido; porque la cabeza de la mujer es el hombre, y la cabeza de un hombre que camina por el sendero de la justicia es Cristo. Después del Señor Todopoderoso, Dios nuestro y Padre de los mundos, del presente y de lo que ha de venir, y Señor de todo aliento y de todos los poderes, y este Espíritu Santo viviente —para quien es la gloria y el honor por siempre jamás, Amén—, mujer, teme a tu marido y reverénciale, y agrádalo solo a él, y está presta a servirle…" (sigue una cita de Pr 31:10-31). *Didascalia III*, Connolly, pp. 20-22.
23. La literatura que describe los puntos de vista sobre el matrimonio sostenidos por estos grandes Padres no es extensa en cantidad o muy útil como un todo. Ver, sin embargo, el útil análisis sobre Juan Crisóstomo en Moulard, *St. Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité* ["San Juan Crisóstomo, defensor del matrimonio y apóstol de la virginidad"] (París, 1923). De alguna utilidad para el estudio del pensamiento de Agustín es la obra de K.E. Børreson *Subordination et equivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* ["Subordinación y equivalencia. Naturaleza y papel de la mujer según Agustín y Tomás de Aquino"] (Oslo: Universitetsforlaget, 1968).
24. PL 34, 357-358.
25. PL 16, 1270.
26. PL 16, 272.
27. PG 61, 292.
28. PG 51, 230ss.
29. PG 61, 290.
30. PG 62, 140-141.
31. PG 62, 136-137.
32. Juan Crisóstomo, *Homilía XX sobre Efesios* (PG 62, 143).
33. PL 40, 373.
34. PL 32, 1336.
35. Los ejemplos en fuentes protestantes son numerosos. Entre los reformadores, véase Lutero, *Lectures on Genesis in Luther's Works* ["Disertaciones sobre el Génesis en las obras de Lutero"], Vol. I (St. Louis: Concordia, 1964), pp. 202-203, y Calvino, *Commentario sobre el Génesis* en *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament* ["Comentario de Juan Calvino sobre el Antiguo Testamento"], Vol. I (Ginebra: Labor et Fides, 1961), pp. 57, 81. Véase Zerbst, pp. 96-103, para hallar más ejemplos protestantes.
36. *Casti Connubii* (31 de diciembre, 1930), Carta Encíclica del Papa Pío XI sobre el matrimonio cristiano, N° 10. Versión electrónica, sitio web del Vaticano.

Capítulo trece
La tradición cristiana: el gobierno de la comunidad

1. Hay una descripción de este cambio en Clark, *Unordained Elders*, pp. 44-49.
2. CCL 2, 1218,4-1219,7. Ver además la siguiente cita de *De Praescriptione Haereticorum 41*,2, escrita durante su período católico: "Y aun las mujeres herejes, ¡qué atrevidas e indecorosas son! Se atreven a enseñar, a argumentar, a realizar exorcismos, a prometer curaciones, quizás incluso a bautizar" (CCL 1,221, 13-15).
3. GCS 33, 273,9-19; ver también la cita de sus Fragmentos para 1 Corintios, 74: "No es propio de una mujer hablar en la asamblea, no importa lo admirable o santo que pueda ser lo que diga, simplemente porque viene de labios femeninos" (citado en el *Journal of Theological Studies* 10, pp. 41-42). Los Padres de Alejandría, Clemente y Orígenes, parecen haber tenido poco que decir en general sobre el papel oficial de la mujer en la Iglesia, como lo señala Ryrie (pp. 105-111) en su estudio. Mucho de la enseñanza de ellos sobre el servicio de las mujeres, especialmente la enseñanza de Clemente, se centra en la posición de la mujer en el hogar, lo que apuntaría en dirección de las observaciones hechas en el capítulo cinco de que gran parte del servicio de una mujer hacia otros se hacía desde el contexto de su hogar. Se pueden encontrar algunas observaciones adicionales sobre la enseñanza de los Padres de Alejandría, especialmente Clemente, en I. Giordani, *The Social Message of the Early Church Fathers*, pp. 238-242.
4. Este se puede encontrar en su Carta a Cipriano 75,10 (PL 3, 1164) en donde afirma:

> Aquí, de repente, se levanta una mujer que cayó en éxtasis y pretendió ser una profetisa, y se comportaba como si estuviera llena del Espíritu Santo… Este espíritu además había engañado a uno de los presbíteros, llamado Rústico, e incluso a otro hombre, un diácono, de modo que ambos se involucraron junto con esta mujer… Pero esa mujer, además, había sido tan atrevida que frecuentemente hacía lo siguiente: en medio de una invocación en modo alguno despreciable, afectaba santificar el pan y celebrar la Eucaristía, y ofrecía el sacrificio del Señor, no sin el misterio de las usuales palabras de costumbre; y llevaba a cabo muchos bautismos con el uso de la acostumbrada y apropiada fórmula de preguntas, de tal modo que parecía no desviarse del todo de la regla eclesiástica.

5. Sobre la significación del testimonio que da Epifanio de la tradición, tocante a la cuestión de las mujeres como ancianos, véase Daniélou, *The Ministry of Women in the Early Church*, pp. 25-28, quien afirma: "Aquí, Epifanio reúne la totalidad de la enseñanza oficial sobre la cuestión, encontrando en la autoridad divina y apostólica su sanción para la exclusión de las mujeres de las funciones sacerdotales". Ver también, R. Gryson, *The Ministry of Women in the Early Church* (Collegeville: Liturgical Press, 1976), pp. 77-80, y H. van der Meer, *Women Priests?,* pp. 47-50. Desafortunadamente, van der Meer, que afirma que "Epifanio de Salamina es, sin duda, por mucho el testigo más importante de todos", p. 47, muestra estar interesado principalmente en tratar de hallar razones para cuestionar la autoridad del testimonio de Epifanio. Sus esfuerzos son poco convincentes.

6. GCS 37, 477,27-478,2.

7. GCS 37, 478, 16-478,31.

8. Dídimo afirma en *The Trinity* ["La Trinidad"] 3, 41, 3 (PG 39, 988-989):

> Con respecto a las profetisas, la Escritura habla de cuatro hijas de Felipe, de Débora, María la hermana de Aarón y María la Madre de Dios… pero no hay libros escritos a su nombre. De hecho, el Apóstol Pablo prohibió esto en su primera carta a Timoteo cuando escribió: "No le permito a ninguna mujer enseñar", y nuevamente, en la primera carta a los Corintios: "Toda mujer que ore o profetice con la cabeza descubierta deshonra a su cabeza". Esto significa que las mujeres no tienen permitido escribir libros impúdicamente, pues de este modo, una mujer insulta a su cabeza, y "La cabeza de la mujer es el hombre; la cabeza del hombre es Cristo". La razón para imponer silencio a las mujeres es obvia: la enseñanza de la primera mujer, en el principio, causó un grave daño a la humanidad, pues así escribe el Apóstol: "No fue el hombre el engañado, sino la mujer".

9. "Es contra el orden de la naturaleza o de la ley que las mujeres hablen en una asamblea de hombres" (Comentario sobre 1 Co. 14) en PL 30, 762.

10. PG 48, 633.

11. "La ley divina ha excluido a las mujeres del ministerio, pero ellas intentan forzar su entrada en este. Como no pueden hacer nada por sí mismas, buscan lograrlo todo por medio de otros. Han ganado tal poder que hasta pueden designar en el sacerdocio y deponer de este a quien quieran. Todo está desordenado, y se puede ver cómo el dicho del proverbio se ha llegado a cumplir: "los que son gobernados guían a sus gobernantes". Y ojalá fueran hombres los que hicieran esto, en lugar de aquellas que no tienen permitido enseñar. ¿Dije enseñar? El bienaventurado Pablo ni siquiera les permitía hablar en la iglesia. No obstante, he oído a alguien decir que las mujeres ahora se atribuyen tales libertades que llegan incluso a reprender a los obispos de la Iglesia más agudamente que los amos a sus esclavos". (On the Priesthood ["Del sacerdocio"] 3, 9) en PG 48, 646.

12. PG 51, 192.

13. PG 61, 688-689.

14. PG 62, 683.

15. A pesar de su respeto manifiesto por las mujeres, y de las relaciones personales que tenía con mujeres cristianas, Juan Crisóstomo es muy maltratado por las feministas, que pueden tender a representarlo como "misógino" y menos que un ser humano. La descripción que hace Tavard de los puntos de vista del Crisóstomo sobre las mujeres es un ejemplo de la distorsión resultante. Tavard, p. 82, afirma que el Crisóstomo "frecuentemente cae en el mal gusto", y que su obra sobre el volverse a casar es "particularmente salvaje", pero que llega a ser "más humano cuando se dirige a una persona en particular". Tales comentarios demuestran una incapacidad para entender o analizar con exactitud la mente de este Padre de la iglesia, en parte porque proceden de la perspectiva de que todos los que sostienen una diferencia de roles entre hombres y mujeres deben estar subestimando a las mujeres, en parte por razones que se analizarán al final de este capítulo.

16. Swete 2, 93,10-95,8.

17. PG 82, 309.

18. PG 82, 801.

19. A este respecto podríamos también citar al Ambrosiastro (probablemente de finales del siglo cuarto). Aunque se conoce poco sobre el Ambrosiastro (o Ambrosiáster), salvo como el autor de algunos escritos atribuidos a Ambrosio, su obra es un testimonio del pensamiento de la era patrística.

> Es obvio que la mujer está sometida al poder del hombre, y que ella no tiene autoridad. Porque ni puede enseñar, ni ser testigo, ni dar garantías, ni administrar justicia, y entonces, cuánto menos es ella capaz de ejercer poder. (*Questions Relating the Old to the New Testament* ["Cuestiones que relacionan el Antiguo Testamento con el Nuevo"], 45,2-3; CSEL 50: 82,14-83,7)

20. Funk 190, 8-17.

21. Andrés dijo: "Es de ayuda, hermanos, establecer un ministerio para las mujeres". Pedro dijo: "Ya hemos hecho las preparaciones. Pero, en lo tocante al sacrificio del Cuerpo y de la Sangre, seamos claros". Juan dijo: "Han olvidado, hermanos, que cuando nuestro Maestro pidió el pan y la copa, y cuando los bendijo, diciendo: 'Este es mi cuerpo, esta es mi sangre', no les dio a las *mujeres* permiso de hacerlo con nosotros". Marta dijo: "Eso es por causa de María, porque Él la vio sonreír'. María dijo: "No es porque yo riera. Pues Él solía decirnos, cuando enseñaba, que lo que es débil será salvado por lo que es fuerte". (*Apostolic Church Order* ["Ordenamiento apostólico de la Iglesia"] 24,1-28, Schermann, 31,10-33,6)

Para ver un análisis breve y útil del *Ordenamiento apostólico de la Iglesia*, y en particular el pasaje de arriba, véase Gryson, pp. 80-86.

22. Funk, 199, 21-201,17.

23. Heféle, *A History of the Councils of the Church* ["Historia de los Concilios de la Iglesia"], Vol. II, trad. por H.N. Oxenham (Edimburgo: T & T Clark, 1876) p. 305.

24. *Ibid*., p. 319.

25. *Ibid*., p. 293. Respecto a este Concilio, ver también Lafontaine, "Le sexe masculin, condition de l'accession aux ordres, aux IV^{e} et V^{e} siècles" ["El sexo masculino, condición para el ingreso a las órdenes en los siglos IV y V"], *Revue de l'Université d'Ottawa*, Section Spéciale 31 ["Revista de la Universidad de Ottawa, Sección especial 31"] (1969) p. 150.

26. Heféle, Vol. II, p. 420.

27. PL 59, 55 s.

28. PG 104, 1025. Focio cita el Canon 19 de Nicea, que requiere que los miembros de la herejía paulianista que regresan sean vueltos a bautizar, y sus clérigos vueltos a ordenar. Ese canon deja en claro que las diaconisas no deben ser consideradas parte del presbiterado ordenado. "Les recordamos a esas diaconisas que están en esta posición que, como no han sido ordenadas, deben ser clasificadas simplemente entre el laicado". Véase más en Heféle, Vol. I, pp. 430-431. Focio cita además el Canon 15 de Calcedonia, que regula la imposición de manos para las diaconisas, posiblemente como una indicación de que las mujeres deben ser ordenadas al diaconado pero no al presbiterado. El canon catorceavo del Concilio Quinisexto (o Trulano) (692 d.C.) (visto por Focio como fuente de los cánones para el anterior Sexto Concilio Ecuménico) dice: "Que el canon de nuestros santos Padres, que llevan a Dios en sus vidas, sea confirmado también en este particular; que un presbítero no sea ordenado antes de que tenga treinta años de edad, incluso si es un hombre muy digno, sino que se le contenga. Pues nuestro Señor Jesús fue bautizado y comenzó a enseñar cuando tenía treinta años. De igual manera, que ningún diácono sea ordenado antes de los veinticinco años, ni una diaconisa antes de los cuarenta". Ver más en Heféle, Vol. 5, p. 226, para ver el texto y algunos comentarios. Véase también la útil edición de *The Seven Ecumenical Councils* ["Los siete Concilios ecuménicos"], ed. H. R. Percival, en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers* ["Biblioteca selecta de los Padres nicenos y postnicenos"], Vol. 14. Contiene los textos de los concilios, lo mismo que una selección de extractos de comentarios antiguos y modernos de cada canon bajo el encabezado "epítome antiguo". Respecto a los cánones aquí mencionados, ver pp. 40, 129-130, 279, y 372.

29. Está claro que ya para el siglo cuarto los obispos recibían los votos de las vírgenes. Es menos claro qué tipo de proceso había existido anteriormente, y cuándo exactamente comenzó bajo la dirección del obispo un orden distintivo de vírgenes. Es posible que al principio las vírgenes hicieran sus votos en privado y permanecieran en el hogar de su familia, bajo la autoridad de su padre. Respecto a las vírgenes, véase H. LeClercq, "Viérge, virginité" ["Virgen, virginidad"], en *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Vol. 15, parte II, pp. 3094-3108.

30. Este punto es afirmado generalmente por J. Gribomont, "Double Monasteries" ["Monasterios dobles"], *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 9, p. 1021. Es aplicado más específicamente a Pacomio y a los monasterios de mujeres relacionados con él en Derwas Chitty, *The Desert a City* (Oxford: Blackwell, 1966), p. 23. Hay edición en español: *El desierto ¡una ciudad!*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 1991.

31. Sobre el tema de las abadesas con una presunta autoridad "cuasi-episcopal", véase P. de Langogne, "Abbesses" ["Abadesas"] en *Dictionnaire de théologie catholique*, Vol. I, pp. 17-22, y el artículo de J. de Puniet "Abbesses" en *Dictionnaire de spiritualité* ["Diccionario de espiritualidad"], Vol. I, pp. 57-61. En años recientes, el papel de estas abadesas ha sido gravemente tergiversado en la literatura feminista, quizás, de modo más notorio, por Joan Morris, en *The Lady Was a Bishop* ["La señora era un obispo"] (Nueva York: Macmillan, 1973). Elizabeth Kennan evalúa con exactitud el libro de Morris en una reseña en *America*, 1 sept. 1973, p. 125, en donde afirma: "Este es un libro exasperante. Es una polémica que tiene todas las debilidades intelectuales y ninguna de las virtudes retóricas de ese género. La intención de Jean Morris es traer a la memoria la antigua prominencia de ciertas mujeres en la jerarquía eclesiástica, y echarle la culpa del eclipse de sus posiciones al machismo del Renacimiento. Para establecer un patrón dialéctico tan exacto ha tenido que despojar su historia de todo contexto social y malinterpretar por lo menos una importante categoría canónica: la exención de la jurisdicción episcopal". Gran parte del mismo comentario se podría hacer respecto a otros que pretenden encontrar en estas abadesas un precedente que nunca existió.

32. Hay cuatro monasterios en donde las abadesas parecen haber ejercido aun mayor autoridad que la mayoría de las abadesas con "poderes cuasi-episcopales", a saber, las abadías cisterciences de las Huelgas y Conversano, y las abadías de Fontrevault y Quedlinburg. Estas abadías fueron beneficiarias en su mayor parte de cierto patronazgo real importante. No es completamente claro exactamente qué clase de jurisdicción en efecto tuvieron. Hay que hacer notar tres puntos: las abadesas no fueron ordenadas al presbiterado ni al episcopado, sus privilegios les fueron retirados posteriormente al considerarse inapropiados, y no fueron ellas ejemplos autoritativos sino excepciones. No hay razón para no juzgar estas abadías como abusos, debidos al patronazgo real, y distorsiones introducidas por las costumbres feudales en la vida cristiana. Al igual que la existencia de sacerdotes beneficiarios de donaciones en la Edad Media es comúnmente vista como un abuso, la existencia de dichas abadesas puede también ser considerada un abuso. Respecto a estas abadías, ver Langogne, *DTC*, pp. 17-22.

33. La prohibición de Inocencio III se cita en Thomassin, *Vetus et nova Eccl. Disciplina* ["Antigua y nueva disciplina eclesiástica"] (Venecia, 1773), parte I, 1.III, c.XLVII, n.4.

34. Respecto al uso patrístico de 1 Tm 2, ver el capítulo ocho, parte final de la sección "La idea central del pasaje", en que se analizan los alcances de la prohibición de que las mujeres enseñasen, así como la cuestión de la aplicación del pasaje para hoy. Entre los Padres, citando a 1 Co 14 están Tertuliano (CCL 1, 291-292; 2,1210-1219), Epifanio (GCS 37, 478, 16-31), Juan Crisóstomo (PG 48, 6,46), Teodoreto (PG 82, 348), el Ambrosiastro (CSEL, 81-2, 163-164), y Jerónimo (PL 30, 794).

35. Este tema de la debilidad figura en varios escritos patrísticos, como por ejemplo en Clemente de Alejandría (PG 8, 620f), Orígenes (PG 12, 296f), Cirilo de Alejandría (PG 68, 1053), Epifanio (PG 41, 643), Agustín (PL 35, 151), y Gregorio Magno (PL 75, 982-983).

36. PG 31, 240-241.

37. Van der Meer es un ejemplo de ambos argumentos. Su enfoque general, aunque superficialmente parece razonable, es de hecho problemático. El método que emplea en su libro, cuando sus implicaciones son extraídas más allá de esta cuestión específica, hace imposible argumentar desde la tradición por lo que sea. John Sheets ("Ordination of Women: The Issues" ["La ordenación de las mujeres: las cuestiones", *American Ecclesiastical Review*, 169, 1 (1975), p. 26) resume su evaluación del libro de van der Meer's diciendo que "toda la metodología es en efecto cuestionable".

38. Algunos ejemplos entre los libros que usan este enfoque son: Daly, *The Church and the Second Sex*, pp. 43-48; McGrath, pp. 41-44; Kress, pp. 109-146; y Rosemarv R. Ruether, "Misogynism and Virginal Feminism"["Misoginia y feminismo virginal"], en *Religion and Sexism* ["Religión y sexismo"] (Nueva York: Simon and Schuster, 1974), pp. 150-183.

39. En cuanto a la mujer como inferior, ver por ejemplo Juan Crisóstomo (PG 51, 230). Otro pasaje del mismo autor (*Homilía XX sobre Efesios*, PG 62, 142) resalta la distinción entre valía (o aquí, "dignidad") y posición. Al hablar de la esposa, declara: "Ella es segunda autoridad, posee en efecto una autoridad y una considerable igualdad de dignidad, pero, al mismo tiempo, el esposo tiene algo de superioridad". De nuevo aquí, "superioridad" lo mismo que "inferior" como se mencionó arriba, se refiere a posición, no a valía personal. Desde una perspectiva similar, véase Ambrosiastro (PL 17, 239).

40. "En lo que concierne a la naturaleza individual, la mujer es defectuosa y mal concebida, pues la fuerza activa en la simiente masculina tiende a la producción de una perfecta semejanza en el sexo masculino; mientras que la producción de las mujeres proviene de defecto en la fuerza activa o de cierta indisposición material, o incluso de alguna influencia externa, como por ejemplo la de un viento del sur, que es húmedo, según observa el Filósofo (*De Gener. Animal.* iv, 2). Por otra parte, en lo tocante a la naturaleza humana en general, la mujer no es mal concebida, sino que está incluida en la intención de la naturaleza al dirigirse a la obra de la generación. Ahora bien, la intención general depende de Dios, que es el autor universal de la naturaleza. Por lo tanto, al producir la naturaleza, Dios formó no solo al hombre, sino también a la mujer". *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas* ["La Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino"], I, 92, 1 (Londres: Burns, Oates and Washbourne, 1922), pp. 275-276.

41. Un ejemplo de una cita que proviene de la ausencia general de educación entre las mujeres de la época puede encontrarse en la obra de Cirilo de Alejandría *Commentary on the Gospel of John 12* ["Comentario del Evangelio de Juan 12"] (Pusey, 3, 133ss). Agustín es un ejemplo de un Padre que ve en las mujeres una inclinación sexual más fuerte y menos fácil de controlar.

42. CCL 1, 343-344.

43. CCL 1, 352.

44. Son abundantes los ejemplos de dicha tipología en los escritos de los Padres. Ver, por ejemplo, Ambrosio (PL 16, 325), Agustín (PL 35, 1395), Orígenes (PG 12, 296), Justino (PG 6, 710-711), Gregorio Magno (PL 75, 982s).

45. Van der Meer, p. 59.

46. El informe sobre la ordenación de las mujeres distribuido por la Pontificia Comisión Bíblica (*Origins* ["Orígenes"], 6, 6 (1 de julio, 1976), pp. 92-96) ilustra esta distinción entre gobierno de la cabeza/gobierno de los ancianos dentro de la comunidad cristiana (según era visto en la Iglesia primitiva) y el ministerio sacramental. El informe divide su sección final (Pto. IV) en estos dos subencabezados. El voto de la Comisión se basó solo en la segunda subsección, y en el hecho de que la Escritura no trata de la función sacramental adscrita tradicionalmente al "sacerdote" (presbítero).

47. Las Iglesias orientales en países occidentales tendrían que ser consideradas orientales.

48. Van der Meer, p. 100.

49. J.H. Newman, *An Essay On the Development of Christian Doctrine* ["Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana"] (Londres: Longmans, Green and Co., 1920), pp. 3-32.

Capítulo catorce
La autoridad de la Escritura

1. Kierkegaard presenta uno de los análisis más penetrantes de la necesidad de ser llamado personalmente por Dios en la Escritura. Véase, especialmente, S. Kierkegaard, "For Self-Examination" ["Para el examen de sí mismo"], en *For Self-Examination and Judge for Yourselves* ["Para el examen de sí mismo y juzguen por sí mismos"], tr. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1908) pp. 50-74. También plantea este punto fuertemente en

Philosophical Fragments [“Fragmentos filosóficos”] (Princeton: Princeton University Press, 1962), esp. pp. 01-07, y en *Concluding Unscientific Postscript* [“Epílogo no científico definitivo”] (Princeton: Princeton University Press, 1941) esp. pp. 339, 536-538.

2. Un ejemplo contemporáneo de la perspectiva que ve a la autoridad de la Escritura fluir del genio de sus autores es el de C.H. Dodd, *The Authority of the Bible* [“La autoridad de la Biblia”] (Londres: Collins, 1900), pp, 13-40, 264-274. Kierkegaard lidia con esta posición con gran profundidad en “The Difference Between an Apostle and a Genius” [“La diferencia entre un apóstol y un genio”], en *Authority and Revelation* [“Autoridad y revelación”], tr. Walter Lowrie (Nueva York: Harper and Row, 1956). Dodd modificó significativamente sus ideas sobre este tema años después.

3. Este capítulo se centra en la cuestión de la autoridad de la Escritura. Muchas de las mismas observaciones podrían hacerse acerca de la autoridad de la tradición cristiana o de la autoridad de la Iglesia, dependiendo del punto de vista que se tenga sobre la normatividad de la tradición o de los cuerpos eclesiales. La cuestión de la autoridad magisterial cristiana, sin embargo, puede ser adecuadamente expuesta en términos de la autoridad de la Escritura, y ese será el foco de este capítulo.

4. Para encontrar un resumen útil de la autoridad de la Escritura en el período del Nuevo Testamento, véase R. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period* [“Exégesis bíblica en el período apostólico”] (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), especialmente para la exégesis judía, pp. 19-20; respecto al uso que Jesús hizo del Antiguo Testamento, pp. 51-78, y para el de los los evangelistas, pp. 79-103. Se pueden encontrar declaraciones importantes sobre la autoridad de la Escritura en Teófilo de Antioquía, *Ad autolycum* 2, 22; 3, 12, 14; Atenágoras, *Apol*., 7; *Legatio pro Christianis* 7, 9; Ireneo, *Adv. Haereses 3, 11, 18*; Clemente de Alejandría, *Stromata* 2, 2, 9; Orígenes, *Philocalia* 13; Gregorio de Nisa, *Contra Eunom*. I, 114, 126; 107; Agustín, *De doctrina Christiana* II, 5, 6; Tomás de Aquino, *S.T.* I, 1, 8; *Quodlibeta* XII, 26; Concilio de Florencia (1442) *D.S.* 1334; Lutero, *D. Martin Luthers Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimar, 1883) 7, 315; 7, 317; 7, 453; 7, 455; 8, 108; 30^{II}, 420; 40^{I}, 119; 50, 206; Calvino, *Institutes* [“Institutos”], I, 7, 1; Concilio de Trento (1556) *D.S.* 1501; *Thirty-Nine Articles of Religion* [“Los treinta y nueve artículos de religión”] (1563) IV, *Second Helvetic Confession* [“Segunda confesión helvética”] (1566) I; *Westminster Confession”* [“Confesión de Westminster] (1646) I, 2, 4; *Twenty-Five Articles of Religion* [“Veinticinco artículos de religión”] (1784) V; *Abstract of Principles* [“Sumario de principios”] (18,59) I; Concilio Vaticano II, (1965) *Dei Verbum*, 21.

5. Una exposición de la naturaleza normativa de la Escritura suscita una variedad de interrogantes, entre ellas, qué clase de autoridad tiene el Antiguo Testamento. El alcance de este libro no da para tratar con las diversas cuestiones atinentes. Baste aquí con observar que los libros del Nuevo Testamento se presentan como una unidad con el Antiguo. La sumisión de los cristianos, sin embargo, es primordialmente al Nuevo Testamento. Se someten al Antiguo Testamento según ha sido interpretado por el Nuevo Testamento y la tradición cristiana. Por esta razón, los principios discutidos en este libro se aplicarán más fácil y directamente al Nuevo Testamento.

6. La autoridad de la Biblia en su formulación tradicional está fundada en la autoridad de un Dios que es diferente del ser humano, que está sobre él y es merecedor de la sumisión del ser humano por ser Él Dios. La respuesta apropiada a la Divinidad es de reverencia y sumisión. Lo correcto de esta respuesta no depende del uso que Dios haga de su fuerza (aunque la enseñanza bíblica indica que él está dispuesto a actuar así), ni de que haga evidente lo justo de sus exigencias. Más bien es algo que depende, en primer lugar, de la naturaleza intrínseca de la relación entre Dios y el ser humano. En este sentido es algo análogo a la autoridad de un padre sobre sus hijos, la que de igual forma se funda en la naturaleza de la relación. Por esta misma razón, si bien el concepto de “autoridad” es “legal”, es algo más que legal. Expresa un aspecto importante de muchas relaciones personales.

7. Barr, en *The Bible in the Modern World* [“La Biblia en el mundo moderno”], pp. 23-29, critica el uso del concepto de “autoridad” para describir el estatus de la Biblia. Gran parte de la crítica se centra en la forma en que el término es inaceptable para muchos pensadores modernos debido a su disgusto por la autoridad. Él no observa con la misma claridad que, en efecto, es la realidad requerida por quienes usan la palabra lo que no gusta, y no solo la palabra en sí. La cuestión es fundamentalmente un asunto acerca de cómo aproximarse a Dios y a las cosas de Dios.

8. Agustín establece la aplicación práctica de la autoridad de la Escritura diciendo: “Si en efecto encuentro algo en estos libros que parece contrario a la verdad, decido que, o el texto está corrupto, o el traductor no siguió lo que realmente se dijo, o yo no logré entenderlo” (Epístola 82, 1, 3 (*PL* 33, 277)).

9. La raíz sumeria del griego *kanŏn* tiene como significado principal “caña” (ver, p.ej., 1 R 14:15; Jb 40:21). En griego, puede significar una vara recta o una barra, las varillas que preservan la forma de un escudo, la línea usada por los carpinteros o albañiles, o, metafóricamente, una regla, una medida, un modelo o paradigma. En la versión King James del Nuevo Testamento aparece como “regla” (Flp 3:16; Ga 6:16) y en la RSV como “límite” (2 Co 10: 13). El que por primera vez la usa con referencia a la Escritura es Atanasio. Para encontrar buenas descripciones resumidas del concepto, véase, R. H. Pfeiffer, “Canon of the Old Testament” [“Canon del Antiguo Testamento”], *IDB* I, p. 499; Brown, “Canonicity” [“Canonicidad”], *Jerome Biblical Commentary*, p. 518.

10. En varias formulaciones esta forma tradicional de entender la naturaleza de la Escritura es compartida por muchos teólogos contemporáneos. Entre los que reflejan este enfoque están: Pierre Benoit, “Inspiration and Revelation” [“Inspiración y revelación”], en *The Human Reality of Sacred Scripture* [“La realidad humana de la Sagrada Escritura”], eds. P. Benoit, R. E. Murphy, B. van Iersel, *Concilium 10* (Nueva York: Paulist Press, 1965), pp. 6-24; Louis Bouyer, *The Meaning of Sacred Scripture* [“El significado de la Sagrada Escritura”] (Notre Dame:

University of Notre Dame Press, 1958): Yves Congar, *The Revelation of God* ["La revelación de Dios"] (Nueva York: Herder and Herder, 1968) pp. 20-23 ; J. Norval Geldenhuys, "Authority and the Bible" ["La autoridad y la Biblia"], en *Revelation and the Bible* ["La revelación y la Biblia"], ed. Carl F. H. Henry (Grand Rapids: Baker, 1969) pp. 371-386; René Latourelle, *Theology of Revelation* ["Teología de la revelación""] (Nueva York: Alba House, 1966) p. 444; Paul S. Minear, *Commands of Christ* ["Los mandatos de Cristo"] (Nashville: Abingdon Press, 1972) pp. 12-21; Anders Nygren, *The Significance of the Bible for the Church* ["La importancia de la Biblia para la Iglesia"] (Filadelfia: Fortress Press, 1963); Karl Rahner, "Scripture and Theology" ["Escritura y teología"], en *Theological Investigations* ["Investigaciones teológicas"], Vol. 6 (Nueva York: Seabury Press, 1974), pp. 89-93; Herman Ridderbos, *Studies in Scripture and its Authority* ["Estudios sobre la Escritura y su autoridad"] (St. Catherine's: Paideia Press, 1978) pp. 20-36; Karl Hermann Schelkle, "Sacred Scripture and Word of God" ["Sagrada Escritura y palabra de Dios"], en *Dogmatic vs. Biblical Theology* ["Teología dogmática vs. teología bíblica"], ed. H. Vorgrimler (Londres: Burns and Oates, 1964), pp. 11-30, Luis Alonso Schökel, *The Inspired Word* ["La palabra inspirada de Dios"] (Nueva York: Herder and Herder, 1965).

11. Hay otros dos términos que comúnmente se usan, además, para referirse al origen de la Escritura en Dios: (1) revelación, (2) la Palabra de Dios. La Escritura contiene revelación, pero no toda su originalidad vino al ser humano mediante revelación (mucho de lo relatado en la Escritura pudo haber sido conocido mediante la experiencia, p.ej., la narración histórica); por lo tanto, el concepto de "inspiración" es mejor que el de "revelación" para caracterizar de una forma general cómo es que la Escritura viene de Dios. El resultado de la inspiración es que la Escritura es la Palabra de Dios, pero hay cierta ambigüedad aquí en que ciertas partes de la Escritura podría decirse que contienen la Palabra de Dios en un sentido más directo. La profecía o el mensaje del evangelio, por ejemplo, son descritos en ocasiones como la Palabra de Dios, mientras que las genealogías y las cronologías históricas nunca parecen serlo. Entonces, "inspiración" es la palabra usada aquí para caracterizar de modo general a la Escritura, pero las otras dos expresiones son aceptables. Los comentarios de arriba no deben ser confundidos con el punto de vista que afirma que la Escritura contiene a la Palabra de Dios o a la revelación pero que no es la Palabra de Dios o la revelación

12. Para encontrar buenas exposiciones de esta y otras cuestiones relacionadas, véase Carl F. H. Henry (ed.), *Revelation and the Bible*; J. Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought* ["La idea de revelación en el pensamiento reciente"] (Londres: Oxford University Press, 1956); K. Rahner, *Inspiration in the Bible* s["La inspiración en la Biblia"] (Nueva York: Herder and Herder, 1961); K. Rahner y J. Ratzinger, *Revelation and Tradition* ["Revelación y Tradición"] (Nueva York: Herder and Herder, 1966); J. T. Burtchaell, *Catholic Theories of Biblical Inspiration Since 1810* ["Teorías católicas de la inspiración bíblica desde 1810"] (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

13. Para una exposición de este concepto véase C. K. Barrett, "Paul and the 'Pillar' Apostles" ["Pablo y los apóstoles 'columna'"], en *Studia Paulina in hon. J. DeZwann*, ed. W. C. van Unnik y G. Sevenster, (Haarlem: E. F. Bohn, 1953), pp. 1-19. Ver también Rahner, *Inspiration in the Bible*, pp. 26-28.

14. *I Clem*. 42.

15. El Concilio Vaticano II enuncia claramente el principio católico de que todo lo que enseña la Iglesia Católica debe ser medido por la Escritura. Véase Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* II, 10, en Austin Flannery, O.P. (ed.), *Vatican Council II* ["El Concilio Vaticano II"] (Northpoint: Costello, 1975), p. 756. Respecto a la relación entre la autoridad de la Iglesia y la de la Escritura en la teología católica, véase K. Rahner, *Inspiration in the Bible*, p. 77. Ver también las notas 4, 5 y 6 al capítulo doce.

16. Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* III, 11, en Flannery, pp. 756-757.

17. El canon ha sido actualmente objeto de bastantes debates. El asunto no es solo la formación del canon original y su finalidad, sino también —lo que es más importante— el cuestionar el material bíblico ya recibido como canónico. (Hay un buen estudio de esta área en David L. Dungan, "The New Testament Canon in Recent Study" ["El canon del Nuevo Testamento en los estudios recientes"], *Interpretation* 29 (1975), pp. 339-351.). De hecho, algunos investigadores considerarían porciones significativas del Nuevo Testamento como no canónicas. Ese enfoque, lógicamente, requeriría un nuevo Nuevo Testamento. Una razón por la que un nuevo canon elaborado conforme a estas líneas no ha sido publicado es el hecho de que el criterio de selección difiere de un académico a otro. Habría poco acuerdo entre ellos respecto a qué debería ser considerado canónico y qué no.

También hay muchos que, simplemente, niegan la autoridad de la Escritura mientras pretenden estar presentando un enfoque cristiano. Un ejemplo de una negación directa de la autoridad de la Escritura está en Robin Scroggs, "Tradition, Freedom and the Abyss" ["Tradición, libertad y el abismo"], *New Theology* No. 8, ed. Martin E. Marty y Dean G. Peerman (New York: Macmillan, 1971), pp. 86-87. El autor sostiene que "Ni desde un punto de vista teológico ni histórico puede haber la más mínima esperanza de afirmar que el Nuevo Testamento es canónico" (p. 92). Otros aceptan el Nuevo Testamento como canon, pero de hecho le niegan cualquier normatividad que no sea la que cada lector cristiano le dé. Ernst Käsemann presenta un enfoque así en "The Canon of the New Testament and the Unity of the Church" ["El canon del Nuevo Testamento y la unidad de la Iglesia"], en *Essays on New Testament Themes* ["Ensayos sobre temas del Nuevo Testamento"] (Londres: SCM, 1964), pp. 95-107. Dennis Nineham, en *The Use and the Abuse of the Scripture* ["Uso y abuso de la Escritura"] (Londres: Macmillan, 1976), presenta una perspectiva de dicho enfoque desarrollada más completamente. Gregory Baum, en "The Bible as Norm" ["La Biblia como norma"], *New Horizons* (Nueva York: Paulist, 1972), provee un ejemplo católico de esa postura. Barr, en *The Bible*, trabaja para restablecer un concepto de canonicidad que sea aceptable para la mayoría de los académicos

modernos. Desarrolla el punto de vista de que la Escritura contiene el modelo clásico para la fe cristiana y asevera que la fe misma, para poder ser cristiana, debe "relacionarse con modelos expresados clásicamente" (p. 118). Reconoce el caos en que se encontraría el cristianismo si no tuviera ningún canon, pero no es capaz de proveerlo con suficiente autoridad como para que, en efecto, funcione normativamente. Su artículo "The Authority of Scripture" ["La autoridad de la Escritura"], *The Ecumenical Review*, 21 (Abril 1969), pp. 135-166, da una buena sinopsis de los actuales desafíos a la autoridad de la Escritura.

La neo-ortodoxia es más difícil de ubicar en relación con estas cuestiones. Intentó cerrar la brecha entre las interpretaciones tradicional y liberal de la Escritura, acomodando el enfoque crítico moderno de los liberales a una comprensión más tradicional. Sus promotores sostenían que, aunque se podía decir que la Escritura contenía la palabra y la revelación de Dios, no todo en la Escritura era palabra de Dios. A fin de cuentas, este intento de acomodo no tuvo éxito. Hay críticas sólidas a este intento en Langdon Gilkey, *Naming the Whirlwind* ["Nombrar al torbellino"] (Nueva York: Bobbs-Merrill, 1969), pp. 80-101; Childs, pp. 103-104; Barr, *Fundamentalism*, ["Fundamentalismo"], pp. 213ss.

El resultado de la negación de la autoridad de la Escritura entre muchos estudiosos modernos es la pérdida de consenso sobre la sustancia del cristianismo. Para ellos las fuentes de autoridad ya no se encuentran en la revelación cristiana, sino en otra parte. Por lo tanto, más allá de un acuerdo sobre las perspectivas históricas de la Escritura y del cristianismo, no logran ponerse de acuerdo o siquiera presentar una declaración de fe en Cristo.

Childs, pp. 99-107, aporta un excelente análisis de la debilidad causada a los estudios bíblicos cristianos por la incapacidad de aceptar la autoridad del canon, lo mismo que una exposición muy útil del papel que juega una Escritura autoritativa.

En la raíz de todo está la cuestión de qué autoridad aceptarán las personas para sus vidas. A veces esta cuestión llega a expresarse claramente entre algunos que no aceptan que la Escritura tenga autoridad. Baum, en "The Bible as Norm," expresa su propia escogencia personal de esta manera: "Prefiero pensar que el hombre no puede someterse a una autoridad fuera de sí mismo: el fundamento sobre el que construye su vida debe estar dentro de él. Debe sostenerse sobre sus propios pies" (p. 49).

18. La palabra *hypotagé* se usa aquí para indicar sumisión a la enseñanza. El término "sumisión" usado en el texto es un equivalente en español de un uso bíblico, y expresa otro aspecto del concepto de "subordinación" descrito anteriormente.

19. Para una reflexión precisa del papel de la libertad personal en el pensamiento secular moderno, véase Gilkey, pp. 365-397. El *locus classicus* del aborrecimiento del hombre moderno a la autoridad es Adorno, et al., *The Authoritarian Personality* ["La personalidad autoritaria"] (Nueva York: Harper and Brothers, 1950). Véase además la crítica de H. H. Wyman y P. B. Sheatsley, "The Authoritarian Personality" en *Studies in the Scope and Method of 'The Authoritarian Personality'* ["Estudios sobre el alcance y el método de 'La personalidad autoritaria'"] (Glencoe: Free Press, 1954). Un buen ejemplo de una lectura anacrónica de los textos bíblicos desde esta noción moderna de libertad se encuentra en Rudolf Pesch, "Jesus, a Free Man" ["Jesús, un hombre libre"], en *Jesus Christ and Human Freedom*, ["Jesucristo y la libertad humana"] ed. E. Schillebeeckx y B. van Iersal, *Concilium* 93, (Nueva York: Herder and Herder, 1974) pp. 56-70.

20. Pablo, "el apóstol de la libertad", usa el vocabulario de la esclavitud casi el doble de veces que el de la libertad. Ver David Stanley, "Freedom and Slavery in Pauline Usage" ["Libertad y esclavitud en el uso paulino"] *The Way*, 15, 2 (April, 1975) p. 94.

21. En el Nuevo Testamento, la libertad (*eleuthería*) nunca se presenta como autonomía personal. Más bien, es presentada como libertad respecto al pecado (Rm 6:18-23; Jn 8:31-36), libertad del cumplimiento de la Ley como única manera de tener acceso a Dios (Rm 7:3s; 8:2; 10:4; Ga 2:4; 4:21-31; 5:1, 13; pero ver también Rm 2:25; 7:12; 8:7; Ga 5:3; 6:13), y libertad de la muerte (Rm 6:21s; 8:21). Véanse resúmenes útiles de la visión del Nuevo Testamento sobre la libertad en Schlier, *TDNT*, II, pp. 487-502 y Kleinknecht, Gutbrod, *TDNT*, Vol. IV, pp. 1022-1090. Ver también Stanislaus Lyonnet, "Libertad cristiana y ley del Espíritu según San Pablo", en Stanislaus Lyonnet e Ignace de la Potterie, *La vida según el Espíritu* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2ª ed., 1967), pp. 175-202.

22. La "ley" (*nomos*) puede referirse ya sea a las obligaciones impuestas por la Antigua Alianza (la "Ley Mosaica") o a la norma y el juicio de Dios. Pablo declara que la ley de las obligaciones de la Antigua Alianza queda cumplida y superada en Cristo y en la Nueva Alianza. Dice así: "Cristo es el fin de la ley en su relación con la justicia para todos los que creen". (Rm 10:4). Sin embargo, en Romanos 2 y otros lugares se manifiesta por la ley como la norma y juicio continuos de Dios. Los preceptos éticos tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo no quedan abrogados en Cristo. Para ver presentaciones útiles del enfoque de Pablo sobre la libertad de la ley, véase, R. Longenecker, *Paul: Apostle of Liberty* ["Pablo: apóstol de la libertad"] Nueva York: Harper and Row, 1964) pp. 144-147; C.E.B. Cranfield, "St. Paul and the Law" ["San Pablo y la ley"], en *New Testament Issues*, ed. Richard Batey (Nueva York: Harper, 1970), pp. 148-172; C.A.A. Scott, *Christianity According to Paul* ["El cristianismo según san Pablo"] (Cambridge: Cambridge University Press, 1927) p. 42; y C. H. Dodd, "Ennomos Christou," en *Studia Paulina*, p. 110, en donde Dodd cambia su postura anterior que consta en su *The Meaning of Paul* ["El significado de Pablo"] (Manchester: John Rylands Library, 1934), pp. 146-148. Véase además la discusión en el capítulo seis, sección "La idea central de Gálatas 3:28", párrafos 3, 4, y 5.

23. Para descripciones del desarrollo de la noción de "derechos humanos", ver, W. G. Andrews, *Constitutions and Constitutionalism* ["Constituciones y constitucionalismo"] (Princeton: Van Nostrand, 1968); Richard P. Claude "The Classical Model of Human Rights Development" ["El modelo clásico del desarrollo de los derechos humanos", en

Comparative Human Rights [“Derechos humanos comparados”], ed. Richard P. Claude (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), pp. 6-50; Maurice Cranston, “Some Aspects of the History of Freedom” [“Algunos aspectos de la historia de la libertad”], en *Theory and Politics* [“Teoría y política”], ed. Klaus von Beyme (Haag: Martinus Nijhoff, 1971) pp. 18-35; C. H. McIlwain, *Constitutionalism Ancient and Modern* [“Constitucionalismo antiguo y moderno”], (Ithaca: Cornell University Press, 1940).

24. En relación con Dios, no tenemos derechos. Esto no pretende negar, sin embargo, que muchos hablan sobre los derechos humanos de una forma consonante con la enseñanza bíblica. Dios sí creó a la humanidad conforme a sus propósitos, y ni siquiera los estados soberanos son libres de tratar a los seres humanos de cualquier manera. Esto se puede expresar en términos de “derechos”. El análisis en este capítulo está elaborado en el contexto de la autoridad de la Escritura, no en el contexto de los derechos constitucionales o de los estados modernos. Extrapolar términos del segundo análisis a los análisis sobre la vida del pueblo cristiano lleva a una actitud sutil de insumisión y a pedir cuentas a Dios o a la Escritura.

25. Para encontrar enfoques útiles sobre la constitución israelita véase John Bright, *History of Israel* [“Historia de Israel”], pp. 140ss; Adolphe Lods, “The Religion of Israel: Origins” [“La religión de Israel; orígenes”], en *Record and Revelation* [“Registro y revelación”], ed. H. Wheeler Robinson (Oxford: Oxford University Press, 1968), pp. 187-215; Albrecht Alt, “The Origins of Israelite Law” [“Los orígenes de la ley israelita”] en *Essays on Old Testament History and Religion* [“Ensayos sobre historia y religión del Antiguo Testamento”] (Oxford: Basil Blackwell, 1966), pp. 81-132, ver especialmente pp. 122-126, 129-132.

26. Hay un enfoque sostenido por algunos teólogos en los últimos 60 años que mantiene que la revelación bíblica no es proposicional. La verdadera revelación de Dios es el “acontecimiento Cristo” (p.ej., L. Thornton, P. Tillich, R. Bultmann) o los actos de Dios (p.ej., G. E. Wright, W. Pannenberg), o algo similar. Un examen de esa posición como un todo va más allá del alcance de este libro. El capítulo once de este libro contiene la forma alternativa desarrollada de comprender esto. Hay muchas formas en que ver a la Escritura como primariamente “proposicional” provoca distorsión; pero la visión no proposicional de la revelación bíblica no puede imponerse hasta el punto de quitarle toda función a la enseñanza en la Biblia, sin ponerse gravemente en contra de lo que los mismos escritores bíblicos entendían que estaban haciendo. Barr hace una contribución muy útil a la discusión en *The Bible*, pp. 122-126.

27. La distinción patrística era entre *fides* (fe) y *mores* (traducida algunas veces como “moral”). *Mores*, sin embargo, significaba más que lo que recientemente ha sido cubierto en teología moral o ética. *Mores* se refería a todo un modo de vida e incluía asuntos de estructura social y orden comunitario. La Escritura y los Padres entendían que la revelación cristiana incluía todos esos asuntos. En siglos recientes, el término “disciplina” ha sido usado en algunas tradiciones teológicas para referirse a aquellos asuntos de la vida de la Iglesia que no han sido explícitamente considerados una cuestión de revelación pero que están sujetos a una regulación disciplinaria por las autoridades cristianas. Si se utiliza dicho análisis, no todos los asuntos de orden pueden ser automáticamente clasificados como disciplinarios. Véase Congar, *Tradition and the Traditions* (Londres: Burnes and Oates, 1966), p. 10, donde hay un buen análisis de esto.

28. Sobre este punto, ver Bartlet, *Church Life and Church Order During the First Four Centuries* [“Vida de la Iglesia y ordenamiento de la Iglesia durante los primeros cuatro siglos”] (Oxford: Basil Blackwell, 1943) p. 32; E. Schweizer, *Church Order in the New Testament* [“Ordenamiento de la Iglesia en el Nuevo Testamento”] (Londres: SCM Press, 1961), pp. 12, 28e, 28s.

29. Ver, por ejemplo, Schweizer; W. D. Davies, “A Normative Pattern of Church Life in the New Testament?” [“Un patrón normativo de la vida de la Iglesia en el Nuevo Testamento”] en *Christian Origins and Judaism* [“Orígenes cristianos y judaísmo”] (Filadelfia: Westminster, 1962) pp. 199-229; R. Brown, “Unity and Diversity in New Testament Ecclesiology” [“Unidad y diversidad en la eclesiología del Nuevo Testamento”], en *New Testament Essays* [“Ensayos sobre el Nuevo Testamento”] (Milwaukee: Bruce, 1965) pp. 36-47; J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament* (Londres: SCM Press, 1978) p. 103-123. Esta preocupación refleja un enfoque más general adoptado por algunos téologos ante la diversidad encontrada dentro del Nuevo Testamento en general. Este enfoque se relaciona con las cuestiones en torno al “canon dentro del canon” y con la “nueva búsqueda del Jesús histórico”. Hay algunos ejemplos en Dunn; Käsemann, “The Canon” [“El canon”]; y G. Ebeling, “The New Testament and the Multiplicity of Confessions” [“El Nuevo Testamento y la multiplicidad de confesiones”] en *The Word of God and Traditions* [“La palabra de Dios y las tradiciones”] (Filadelfia: Fortress, 1968) pp. 148-160.

30. Esta posición es desarrollada por R. E. Brown, “The Ordination of Women” en su *Crises Facing the Church* [“Las crisis que afronta la Iglesia” (Nueva York: Paulist Press, 1975) pp. 52-55.

31. Esta posición es, por supuesto, negada por los que abogan por un “ordenamiento eclesial carismático” en las iglesias paulinas. La cuestión es examinada en Notas, capítulo cinco, nota 44.

32. El examen más desarrollado sobre la cuestión de la diversidad en el Nuevo Testamento, *Unity and Diversity*, de Dunn, encuentra solo un factor unificador: “Cristo”, “la unidad entre Jesús el hombre y Jesús el que fue elevado” (p. 371). El autor hace la observación de que hay otros factores, tales como el amor al prójimo, pero asevera que todos estos pueden “reducirse nuevamente” a la cuerda única que los une. El libro es valioso por ser el estudio más completo disponible sobre el tema. Su metodología, sin embargo, hace que su visión sobre la unidad en el Nuevo Testamento sea demasiado estrecha. Los principios que usa más relevantes para nuestro tema son: una tendencia a dar por supuesta la diversidad y esperar que la unidad sea probada; una tendencia a afirmar la diversidad con base en las diferentes formulaciones, cuando podría ser que las realidades enunciadas sean idénticas; una tendencia a prestar poca atención a

la unidad que no es particular del cristianismo en relación con otros grupos, especialmente el judaísmo; y una incapacidad para considerar de forma completa toda la corriente de enseñanza ética en el Nuevo Testamento que aporta otros hilos de unidad menos fáciles de encontrar debido a su forma de reduccionismo del evangelio. Por último, y más significativamente, su metodología no da espacio para combinar la enseñanza del Nuevo Testamento en una síntesis en la que no todos los elementos de la síntesis son presentados por todos los autores del Nuevo Testamento (un enfoque que adoptaría instintivamente cualquiera que vea al Nuevo Testamento en su totalidad como autoridad magisterial). Hay mucha diversidad en el Nuevo Testamento, pero el enfoque del Nuevo Testamento sobre los roles de hombres y mujeres contiene varias áreas importantes de uniformidad.

33. La crítica de Barr de otros enfoque relacionados en *The Bible*, p. 77, es perceptiva y muy útil.

34. Como, por ejemplo, en A. Kosnick, et al., *Human Sexuality* ["Sexualidad humana"] (Nueva York: Paulist Press, 1977), pp. 86, 151-152.

35. Esta formulación suena mucho a teología luterana. De cierto modo esto es inevitable, dado que la teología luterana ha sido el origen de gran parte de la preocupación teológica moderna por evitar el legalismo y evitar convertir el evangelio en ley. Sin embargo, el luteranismo tradicional y lo mejor de la teología luterana moderna de ningún modo han caído en la ausencia de ley o en un descuido de la obediencia. El concepto luterano tradicional del "tercer uso" de la ley, el uso que nos instruye cómo vivir de una manera consagrada a Dios, a diferencia del uso de la ley en la sociedad civil y el uso de la ley para acusar y conducir a la gracia, sería el centro de interés para este párrafo. Para resumir el punto en términos de la distinción luterana tradicional, evitar el legalismo no significa eliminar el tercer uso de la ley. Por otra parte, claramente hay corrientes en el luteranismo moderno que seguirían precisamente el patrón de pensamiento al que nos referimos en esta sección. Sin embargo, el enfoque de estas corrientes es solo superficialmente luterano. En lugar de representar un enfoque tradicional luterano, o el enfoque de Lutero, están representando más bien, con disfraz luterano, el deseo del individuo moderno por liberarse de normas que no sean normas escogidas por él mismo. Además, esta fraseología no se limita a los luteranos. Para un ejemplo de escritos católicos y anglicanos, véase S. Brown and R. Corney, "Responsible Use of the Scriptures" ["Uso responsable de las Escrituras"], en *Pro and Con on the Ordination of Women* ["Pros y contras en la ordenación de las mujeres"] (Nueva York: Seabury Press, 1976), pp. 48-49. El debate dentro del luteranismo se ve ejemplificado en el intercambio entre Theodore R. Jungkuntz y William H. Lazareth sobre el "Tercer uso de la ley" en *Confession and Congregation* ["Confesión y congregación"] (Valparaiso, Indiana: Valparaiso University Press, 1978), pp. 12-15, 48-56, 57-59. Hay aclaración adicional en una exposición de la postura confesional luterana por parte de Jungkuntz intitulada "El 'tercer uso de la ley': buscando luz en el calor" en *Lutheran Forum*, Vol. 12, 4 (Advent 1978), pp. 10-12.

36. En relación con someterse a la enseñanza de la Escritura, hay dos interrogantes que surgen regularmente:

    1. Someterse a la enseñanza de la Escritura en el área de los roles de hombres y mujeres, ¿significa que las mujeres cristianas tienen que cubrirse la cabeza durante el culto? La respuesta depende de la respuesta que se dé aún a otra pregunta: ¿Es el velo en sí mismo el punto del pasaje, o es más probable que sea cierta clase de expresión externa del orden entre hombres y mujeres? Dicho de otro modo, cuando Pablo prescribió la regla del velo, ¿estaba preocupado principalmente por los velos como la única expresión apropiada de los roles de hombres y mujeres? ¿O estaba preocupado en primer lugar por que los roles de hombres y mujeres y el orden fueran expresados apropiadamente, y aceptaría él una expresión diferente que fuera la culturalmente apropiada en esa sociedad? La cuestión en sí misma es difícil, como lo mostró el análisis en el capítulo siete, pero, en lo que concierne a la cuestión de la sumisión a la Escritura, sería más fácil creer que la intención del pasaje sería atender la preocupación de alguien que se esforzaba por encontrar una expresión adecuada a nuestra cultura, a atender la preocupación de alguien que se contentó simplemente con dejar de lado el pasaje entero alegando incertidumbre. Este punto se encuentra bien planteado en R. C. Sproul, "Controversy at Culture Gap" ["Controversia en la brecha cultural"], *Eternity*, May 1976, pp. 13-15, 40.

    2. ¿Cómo se somete un cristiano al Antiguo Testamento? No es suficiente decir que ya no estamos obligados a seguir el Antiguo Testamento. Jesús tomó al Antiguo Testamento como su autoridad, al igual que lo hicieron Pablo y todos los demás autores del Nuevo Testamento, lo mismo que los primeros Padres. El Antiguo Testamento es, igualmente, enseñanza inspirada, canónica, el mensaje de Dios para nosotros. Sin embargo, un cristiano no puede recibir el Antiguo Testamento del mismo modo en que lo haría un judío, ya fuese ahora o en el tiempo poco antes del nacimiento de Jesús. Hay un interpretación cristiana del Antiguo Testamento que nos permite conocer qué cosas correspondían a una estapa del trato de Dios con el ser humano, y qué cosas corresponden a los tiempos posteriores a la venida del Mesías. Por ejemplo, el divorcio se dio conforme a la ley de Moisés por la dureza de corazón; pero un cristiano no vería el divorcio del mismo modo en que lo haría un judío que seguía la ley de Moisés, porque los seguidores del Mesías lo enfocarían según lo que había sido establecido por Dios en el principio (véase Mt 19:3-9).

37. James Barr, en un apéndice de su *Old and New in Interpretation* ["Lo antiguo y lo nuevo en la interpretación"] (Londres: SCM Press, 1966), propuso que veamos a los fundamentalistas en primer lugar en términos de su adhesión a la ortodoxia doctrinal tradicional. Esto tiene cierto mérito para explicar el conjunto de opiniones que los fundamentalistas originales propusieron como los fundamentos. Ellos, ciertamente, eran protestantes evangélicos tradicionales, y los fundamentalistas hoy en día también lo son. Sin embargo, dicha perspectiva no logra captar el sentido principal del movimiento antimodernista. La tradición no ha sido el fuerte de los fundamentalistas, ni siquiera su propia tradición. Su reacción se basó más en que los modernistas estaban deshaciéndose de realidades cristianas que

eran esenciales para una fe cristiana viva. Su compromiso fue más con el contenido de los fundamentos que con su propia tradición. El reciente libro de Barr *Fundamentalism* ["Fundamentalismo"] (Londres: SCM Press, 1977) interviene en la discusión de una manera diferente y más desarrollada. El autor se enfoca más, sin embargo, en la forma en que los actuales fundamentalistas (y evangélicos) abordan la interpretación de la Escritura. Pero no enfoca la cuestión del origen del fundamentalismo en respuesta al modernismo-liberalismo, quizás, como señala C.F.H. Henry, porque el mismo Barr asume gran parte de la posición modernista-liberal (véase la reseña de Henry del libro de Barr "Those Incomprehensible British Fundamentalists" ["Esos incomprensibles fundamentalistas británicos"] en la revista *Christianity Today*, 22, 1978, pp. 1092-1096, 1146-1150, 1205-1208,. El énfasis de Barr en la doctrina de la inerrancia, cuando analiza el fundamentalismo, es perceptivo y útil, pero la doctrina de la inerrancia perteneció más a la base intelectual de un esfuerzo por defender lo que era considerado como esencial en la fe cristiana.

Para encontrar un buen resumen corto de la historia del fundamentalismo, véase Sidney Ahlstrom, *A Religious History of the American People* ["Una historia religiosa del pueblo estadounidense"] (New Haven: Yale University Press, 1972) pp. 808-816, 909-915, 956-960.

38. Un buen resumen de los fundamentos se encuentra en "The Faith of the Fundamentalists" ["La fe de los fundamentalistas"], *Current History*, XXVI (Junio, 1927), pp. 434-435, de William Bell Riley, quien escribe ahí:

> El fundamentalismo se da a la tarea de reafirmar las doctrinas cristianas mayores… No intenta presentar todas las doctrinas cristianas. Nunca ha conocido la elaboración que caracteriza a las grandes confesiones denominacionales. Pero sí las colocó lado a lado, y a partir de sus extensas declaraciones eligió nueve puntos sobre los cuales sustentar sus derechos de atención cristiana. Estos puntos fueron y son los siguientes:
>
> 1. Creemos en las Escrituras del Antiguo y el Nuevo Testamento como verbalmente inspiradas por Dios e inerrantes en los escritos originales, y que son la autoridad suprema y final para la fe y la vida.
> 2. Creemos en un solo Dios, que existe eternamente en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.
> 3. Creemos que Jesucristo fue engendrado por el Espíritu Santo, y nació de la Virgen María, y que es verdadero Dios y verdadero hombre.
> 4. Creemos que el hombre fue creado a imagen de Dios, que pecó y por lo tanto incurrió no solo en la muerte física, sino también en esa muerte espiritual que viene desde Dios; y que todos los seres humanos han nacido con una naturaleza pecaminosa, y que, en el caso de los que alcanzan responsabilidad moral, llegan a ser pecadores en pensamiento, palabra y obra.
> 5. Creemos que el Señor Jesucristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, como un sacrificio representativo y sustitutivo: y todos los que creen en él son justificados en razón de su sangre derramada.
> 6. Creemos en la resurrección del cuerpo crucificado de nuestro Señor, en su ascensión al Cielo, y en su vida presente allí para nosotros, como Sumo Sacerdote y Abogado.
> 7. Creemos en "esa bienaventurada esperanza", el retorno personal, premilenario e inminente de nuestro Señor y Salvador Jesucristo.
> 8. Creemos que todos los que reciben por fe al Señor Jesucristo nacen de nuevo del Espíritu Santo y por lo tanto se hacen hijos de Dios.
> 9. Creemos en la resurrección corporal de los justos e injustos, la eterna felicidad de los salvados, y el eterno y consciente sufrimiento de los perdidos.

El premilenarismo de Bell no fue en modo alguno universal en todo el movimiento fundamentalista. Los premilenaristas se basan en ciertos pasajes del Nuevo Testamento (especialmente Ap 20:4-6) para sustentar la historicidad del reinado milenario de Cristo, con ciertos mártires en un interregno al final de los tiempos. Los premilenaristas entienden el retorno de Cristo como algo que precede a ese reinado, mientras que los postmilenaristas argumentan que su venida ocurre después del milenio.

La importancia del milenarismo para los fundamentalistas es a menudo enfatizada en exceso. Por ejemplo, véase Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800-1930* ["Las raíces del fundamentalismo: milenarismo británico y estadounidense 1800-1930"] (Chicago: University of Chicago Press, 1970); Barr, *Fundamentalism*, pp. 190-207. Para ver un enfoque más equilibrado, cf. George Marsden, "Defining Fundamentalism" ["Definir el fundamentalismo"], *Christian Scholars Review* (Winter, 1971); y "From Fundamentalism to Evangelicalism: A Historical Analysis" ["Del fundamentalismo al evangelicalismo: un análisis histórico"] en *The Evangelicals*, ed. David F. Wells y John D. Woodbridge (Nashville: Abingdon Press, 1975), pp. 122-145.

39. Véase, *Lamentabili*, del Santo Oficio, 1907, y la carta encíclica de Pío X, *Pascendi*, del mismo año, para ver una declaración de la posición católica oficial.

40. El término "fundamentalismo" se usa más en los Estados Unidos, y quizás en países de la mancomunidad británica, aplicado a estos enfoques de cuestiones de interpretación bíblica. Los académicos protestantes europeos podrían inclinarse más a usar el término "biblicismo". Este término se prefiere mucho más porque no implica usar el nombre de un grupo existente ni tener que relacionarlo con un enfoque de interpretación bíblica que no es claramente coextensivo con dicho grupo.

41. Ver notas 1, 2, 3, 4 del capítulo veinticuatro. Ver además Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Movement in the United States* ["El movimiento de santidad pentecostal en los Estados Unidos"] (Grand Rapids: Eerdmans, 1971) p. 188.

42. Los que sostienen lo que se suele llamar un "punto de vista de dictado" de la inspiración (la opinión de que las palabras exactas del texto fueron dadas al autor humano por el Espíritu Santo) serán también llamados fundamentalistas por quienes sostienen una opinión diferente. Esto, sin embargo, no es una preocupación tan común como antes lo era y no entra dentro del alcance de este libro.

43. Una medida del prejuicio contra los fundamentalistas es el no reconocimiento de que en las Iglesias fundamentalistas suele haber académicos. Rara vez obtienen reconocimiento académico fuera de sus propios círculos, debido a una negativa a aceptar los principios predominantes de la interpretación bíblica. Su negativa, sin embargo, es a menudo reflexiva y educada. Esta afirmación es especialmente verdadera si se incluye a académicos que preferirían el título de evangélicos al de fundamentalistas, pero que, de igual manera, rechazan muchos de los principios de gran parte de la crítica bíblica moderna.

44. La frase "leer/interpretar las Escrituras literalmente" es desafortunada, sin embargo, porque está plagada de ambigüedades. Podría entenderse como referencia a quienes están a favor de interpretar la Escritura únicamente en el sentido literal, en contraste con los sentidos espirituales o "sentidos más plenos" (*sensus pleniores*) de la exégesis teológica, o quizás en contraste con el acomodo a la cultura. Sin embargo, quienes están contra el "fundamentalismo" (y que definen a un fundamentalista como alguien que interpreta la Escritura literalmente) están ellos mismos generalmente a favor de interpretar las Escrituras en el sentido literal (en contraste con los otros sentidos mencionados arriba). Más comúnmente, "leer las Escrituras literalmente" parece ser más una forma abreviada de definir a los fundamentalistas como los que adoptan algunos de los enfoques arriba mencionados al interpretar la Escritura (ver p.ej. Gregory Baum en "The Bible as Norm" ["La Biblia como norma"], en *New Horizons*. (Nueva York: Paulist, 1972) p. 36, para encontrar dicha definición). Históricamente, sin embargo, esta definición es también algo imprecisa, puesto que los escritores católicos, ortodoxos y liberales pueden también a menudo tomar pasajes fuera de contexto, ignorar la intención del autor y manifestar otros fallos críticos. De hecho, una de las incidencias más extendidas de desatención a la intención del autor en la exégesis se encontrará entre aquellos que practican la exégesis "liberacionista". La frase "interpretar las Escrituras literalmente" es además muy inexacta y confusa como distinción entre los fundamentalistas y otros. James Barr se opone correctamente al estereotipo "literalista" en *The Bible*, pp. 171ss, y *Fundamentalism*, (Filadelfia: Westminster, 1978), pp. 40ss, observando que los verdaderos fundamentalistas con frecuencia no "toman la Escritura literalmente", especialmente en comparación con los críticos bíblicos. Por lo demás, muchos están dispuestos a encontrar significados espirituales en el texto y avanzar más allá del sentido literal.

Capítulo quince
Evadir la autoridad de la Escritura

1. Elizabeth Farians, "Justice, The Hard Line" ["Justicia, la línea dura"], *Andover-Newton Quarterly*, Marzo 1972, p. 199.

2. Este es el enfoque de muchos teólogos de la liberación. Véase, por ejemplo, Hugo Assman, *Theology for a Nomad Church* ["Teología para una Iglesia nómada"] (Nueva York: Orbis, 1976), pp. 54-55; Míguez Bonino, pp. 61-83; Fiorenza, "Feminist Theology" ["Teología feminista"], pp. 30-44; Moltmann, pp. 103-105; Segundo, pp. 120-122. Las dificultades que manifiestan algunos teólogos de la liberación para entender la Escritura son señaladas por John Howard Yoder, "Exodus" ["Éxodo"], *Sojourners*, 5, 7 (Septiembre 1976) pp. 26-29, y Stanley Hauerwas, "The Politics of Charity" ["Política de la caridad"], *Interpretation*, 31, 3 (1977) pp. 252-262. La teología de la liberación a menudo se usa como base para el pensamiento feminista.

3. Wahlberg, p. 103.

4. J. M. Ford, "Tongues – Leadership – Women," p. 195.

5. Devor, p. 368.

6. M. Daly, *The Church and the Second Sex*, p. 39.

7. J. M. Ford, p. 195.

8. Devor, pp. 378, 379, 381.

9. Van der Meer, p. 45.

10. Para un ejemplo de evaluación sistemática del valor de la enseñanza bíblica con base en el "ambiente cultural" del Nuevo Testamento, véase Elizabeth Schussler Fiorenza, "Understanding God's Revealed Word" ["Entender la palabra revelada de Dios"], *Catholic Charismatic* 1, 6 (Feb./Mar. 1977), p. 7.

11. Este enfoque lo toman Jewett, *Man as Male and Female* ["El ser humano como masculino y femenino"], pp. 111-147, y V. Mollenkott, "Women and the Bible", pp. 20-25.

12. M. Daly, *The Church and the Second Sex* ["La Iglesia y el segundo sexo"], pp. 41-42.

13. Esta es una característica notoria de gran parte de la literatura cristiana contemporánea. Algunos, como por ejemplo Robin Scroggs, en "Tradition, Freedom and the Abyss," pp. 94-95, simplemente equiparan los "hallazgos intelectuales" de la cultura contemporánea con la verdad, y los bautizan como "cristianos". Los teólogos de la liberación cierran filas alrededor de la praxis revolucionaria, mientras otros toman como punto de partida la noción occidental de libertad personal, o la doctrina de esta o aquella teoría psicológica. En todos estos casos, la búsqueda de

un nuevo fundamento es generada por la incapacidad de fundamentar el propio cristianismo en la Escritura como palabra autoritativa de Dios.

14. Véase el mismo argumento bien desarrollado desde la perspectiva de un crítico literario, en C. S. Lewis, "Modern Theology and Biblical Criticism" ["La teología moderna y la crítica bíblica"], en *Christian Reflections* ["Reflexiones cristianas"], ed. Walter Hooper (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), pp. 158, 161-166.

15. El intento bultmanniano por asegurar el mensaje cristiano auténtico ha sido una de las variantes más influyentes en años recientes. Bultmann abordó esta área con la presuposición de que en la Escritura encontramos no solo el Espíritu de Dios, sino también "otros espíritus". La tarea, entonces, es cernir cuidadosamente lo que es revelación genuina de lo que no lo es. Bultmann escribe: "…es un asunto no solo de la relatividad de la palabra, sino también del hecho de que ningún hombre —ni siquiera Pablo— puede hablar siempre solo a partir del tema en cuestión. También hay espíritus, además del Espíritu de Cristo, que se expresan por medio de él. De modo que la crítica nunca puede ser lo suficientemente radical". ("Karl Barths *Römerbrief* in zweiter Auflage" ["La *Carta a los Romanos* de Karl Barth, 2a ed."] *ChrW* 36 (1922), pp. 372s., citado en James M. Robinson, y John B. Cobb, *The New Hermeneutic*, II (Nueva York: Harper and Row, 1964), p. 31.

La búsqueda de un "canon dentro del canon" es parte de un intento por descubrir lo que es revelación genuina dentro de la Escritura y lo que no lo es. La "búsqueda del Jesús histórico" es igualmente parte de este esfuerzo, pero, aunque es más ampliamente conocida, su relevancia es tangencial para las cuestiones en este libro. La búsqueda de un "canon dentro del canon" está relacionada con algunos enfoques teológicos tradicionales que en la práctica, y a menudo en la teoría, funcionan con perspectivas de la Escritura que ven partes del material bíblico como más importantes que otras. El enfoque de Lutero sobre la justificación por la fe sería un ejemplo particularmente influyente aquí. Algunos de los enfoques moderados del "canon dentro del canon", como el de Dunn en *Unity*, pp. 374-376, parecen cercanos a dichos enfoques tradicionales en la medida en que el acento está sobre ciertas partes de la Escritura que tienen mayor peso o centralidad. Käsemann, por otro lado, en "Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?" ["¿Establece el canon del Nuevo Testamento la unidad de la Iglesia?"], en *Das Neue Testament als Kanon* ["El Nuevo Testamento como canon"], ed. Ernst Käsemann (Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1970) hace ver muy explícitamente que el interés es encontrar un canon que sea autoritativo dentro del Nuevo Testamento porque, desde su punto de vista, los diversos filamentos dentro del Nuevo Testamento son demasiado discrepantes entre sí como para constituir un canon unificado. A pesar de esto, hay una distancia que separa a enfoques como el de Dunn de los análisis tradicionales, debido a la incapacidad de aceptar al Nuevo Testamento como autoritativo e inspirado en su totalidad. El enfoque de Barr en *The Bible in the Modern World* ["La Biblia en el mundo moderno"] (Nueva York: Harper and Row, 1970), pp. 159-161, solo es superficialmente más cercano porque no logra encontrar un lugar exitoso para la inspiración del canon completo. Brevard Childs en *Biblical Theology in Crisis* ["La teología bíblica en crisis"] analiza muy bien los defectos de estos enfoques (ver especialmente p. 102).

16. Hay otras partes en donde se han afirmado contradicciones, p.ej., entre Gn 1 y 2, entre 1 Tm 2:1 y Rom 5:12-21, etc. Las dos principales contradicciones profesadas son entre Jesús y Pablo, y entre Ga 3:28s y el resto de la enseñanza paulina. Algunos, como Devor, p. 380, ven contradicciones incluso dentro de un mismo pasaje en Pablo.

17. Sería difícil sobreestimar la influencia de Hegel en el pensamiento cristiano moderno. Al reunir los resultados de la reflexión filosófica moderna y el cristianismo luterano, logró convencer a muchos pensadores cristianos de que las distinciones tradicionales entre lo humano y lo divino, la historia secular y la historia de la salvación, etc., no eran ya sostenibles. Esto fue fundacional para la reflexión teológica contemporánea.

Allí donde el cristianismo se veía a sí mismo diferente de la filosofía secular, Hegel entendía que esta oposición dialéctica estaba finalmente superada en lo *aufgehoben*. El resultado es una filosofía secular llamada "cristianismo". Kierkegaard sopesa correctamente el efecto de esta maniobra en la siguiente nota de su diario:

> La mayor honradez, aun en los ataques más enconados contra el cristianismo en una edad anterior, fue que a lo esencialmente cristiano se le permitió bastante bien permanecer intacto.
>
> El peligro en Hegel es que alteró al cristianismo; y de ese modo logró un acuerdo con su filosofía.
>
> En general, es característico de una edad de la razón no dejar que la tarea permanezca intacta y decir: "No", sino alterar la tarea y luego decir: "Sí, por supuesto, estamos de acuerdo".
>
> La hipocresía de la razón es infinitamente traicionera. Es por eso que es tan difícil apuntar al blanco. (X^4 A429, sf 1851)

Sobre cómo Hegel entendía el cristianismo, véase Stephen Crites, *In the Twilight of Christendom* ["En el ocaso de la cristiandad"] (Chambersburg, Pensilvania: American Academy of Religion, 1972), pp. 35-57; Stephen Crites, "The Gospel According to Hegel" ["El evangelio según Hegel"], *The Journal of Religion* 46 (1966), pp. 246-263; y Emil L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought* ["La dimensión religiosa en el pensamiento de Hegel"] (Bloomington, Indiana: University of Indiana Press, 1967).

Aunque no muchos pensadores contemporáneos se identificarían como heguelianos, la mayoría han sido profundamente afectados por él, sea directa o indirectamente. Véase la historia y el efecto del heguelianismo en Charles

Taylor, *Hegel* (Nueva York: Cambridge University Press, 1975) pp. 537-571, y Richard J. Bernstein, "Why Hegel Now?" ["¿Por qué Hegel ahora?"], *Review of Metaphysics*, 31, 1 (1977) pp. 29-60. Respecto a la influencia de Hegel en la teología moderna, véase Gilkey, pp. 49-57, 65, 73-78, 186n, 187. Respecto a Hegel como el padre de la secularización moderna del pensamiento cristiano, véase R. Bultmann, *History and Eschatology* ["Historia y escatología"] (Nueva York: Harper, 1957), pp. 56, 62-70, 73, 82, 89, 120; Karl Lowith, *Meaning in History* ["El significado en la historia"] (Chicago: University of Chicago Press, 1949), pp. 1-19, 52-59; 189-223; Karl Lowith, *From Hegel to Nietzsche* ["De Hegel a Nietzsche"] (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1964); y Kenley R. Dove, "Hegel and the Secularization Hypothesis" ["Hegel y la hipótesis de la secularización"], en *The Legacy of Hegel* ["El legado de Hegel"], ed. J. J. O'Malley, et al. (La Haya: Martinus Nijhoff, 1973) pp. 144-155.

18. La tendencia analítica, oposicional ha prevalecido desde el advenimiento del método histórico-crítico y es dominante hoy en día. El movimiento de Teología Bíblica, con su preocupación por la unidad del Nuevo Testamento, ha sido quizás la principal excepción a esta aseveración.

19. Como se destacó arriba, el principio de entender algunas partes de la Escritura por medio de otras partes de la Escritura es un buen principio cristiano. Por ejemplo, la interpretación tradicional del Antiguo Testamento depende de interpretarlo por medio del Nuevo Testamento. Sin embargo, es inaceptable para los cristianos eliminar la autoridad de un pasaje del Nuevo Testamento oponiéndolo a otro.

20. A lo largo de este libro ha sido necesario enfatizar la diferencia entre dos perspectivas. La perspectiva de un cristiano que cree que el Nuevo Testamento es la palabra de Dios inspirada es diferente de la de alguien que no cree eso. La mayor parte de la investigación académica sobre la Escritura está escrita desde la perspectiva de alguien que no es cristiano, aun cuando sea escrita por cristianos. Los criterios son diferentes cuando se usan las dos perspectivas. La cuestión de cómo lidiar con lo que se percibe como discrepancias o contradicciones es otro ejemplo de un lugar en donde las dos perspectivas intervienen. Cuando se observa la Escritura desde la perspectiva de alguien que no tiene fe, o cuando se argumenta sobre la confiabilidad de la Escritura con aquellos que no tienen fe, es imposible comenzar con el principio de la unidad de la Escritura o con el punto de vista de que no puede haber contradicciones. La unidad sustancial de la Escritura, o la armonía de la Escritura, es exactamente lo que debe ser probado. Por otra parte, eso no significa que alguien que esté argumentando por la confiabilidad de la Escritura tenga efectivamente que prescindir de todas las discrepancias o descartar la Escritura. Siempre es posible eso de desarrollar un argumento demasiado bueno. Desde el punto de vista apologético, basta con establecer la unidad y armonía sustancial de la Escritura para establecer su confiabilidad. La exigencia de prescindir de todas las dificultades es una exigencia irrazonable, especialmente a la luz de lo incompleto de la evidencia histórica durante el período bíblico.

21. El interés de este análisis se centra en las partes en donde el Nuevo Testamento intenta enseñarnos. Otras áreas donde puede parecer que surgen contradicciones o discrepancias —tales como discrepancias en los hechos históricos— no están incluidas en este examen.

Capítulo dieciséis
Diferencias entre hombres y mujeres: características individuales

1. Se emplean muchos conceptos diferentes al analizar esta cuestión controversial. La cuestión se enuncia como un asunto de influencias en conflicto: naturaleza versus ambiente, lo genético versus lo ambiental, lo innato versus lo adquirido, lo instintivo versus lo aprendido, lo biológico versus lo psicológico; véase J. Money y A. Ehrhardt, *Man and Woman, Boy and Girl* ["Hombre y mujer, niño y niña"] (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1972), p. 1. Cada uno de estos términos tiene un significado específico y distintivo entre los científicos sociales, pero se usan popularmente como categorías más generales. Este capítulo y el siguiente usarán los términos "socialización" y "condicionamiento cultural" para describir los procesos que operan generalmente del lado crianza / ambiental / adquirido / aprendido / psicológico de la hoja de balance de influencias, y el término "biológico" para describir el lado opuesto.

2. Hay una vívida descripción de la imagen victoriana de la naturaleza y el papel de la mujer, en Janet Dunbar, *The Early Victorian Woman* ["La mujer a principios de la época victoriana"], (Londres: George G. Harrap & Co. Ltd., 1953).

3. Dichos enunciados son comunes tanto en las ciencias sociales como en las naturales y se les refiere como "generalizaciones probabilísticas" o "afirmaciones estadísticas". Se encuentra un análisis bueno y conciso de su papel en las ciencias en Ernest Nagel, *The Structure of Science* ["La estructura de la ciencia"] (Nueva York: Harcourt, Brace, and World, 1961), pp. 503-504.

4. Véase E. Maccoby y C. Jacklin, *The Psychology of Sex Differences* ["La psicología de las diferencias sexuales"] (Stanford: Stanford Universitv Press, 1974), p. 65. La organización entera del libro de Maccoby/Jacklin se basa en la distinción entre "intelecto y logro" y "comportamiento social".

5. Para un abordaje útil de la relación entre los métodos descriptivos y experimentales, véase Wolfgang Kohler, *Gestalt Psychology* ["Psicología de la Gestalt"] (Nueva York: Liveright, 1947), pp. 34-57. Kohler usa los términos "cualitativo" y "cuantitativo" de una manera cercanamente aproximada a "descriptivo" y "experimental".

6. Kohler, pp. 40-41, hace una breve crónica de la historia de las ciencias naturales con el fin de demostrar que los métodos cualitativos deben preceder a los métodos cuantitativos.

7. Esta preferencia por los métodos experimentales se encuentra de la forma más notable en la literatura de la psicología conductual. Para encontrar dos exposiciones populares clásicas del conductismo, véase John B. Watson, *The Ways of Behaviorism* ["Los caminos del conductismo"] (Nueva York: Harper and Brothers Publishers, 1928) y B. F. Skinner, *Science arid Human Behavior* ["Ciencia y conducta humana"] (Nueva York: Macmillan, 1953). En principio, ni Watson, pp. 8-19, ni Skinner, pp. 37-39, objetan los métodos descriptivos. Aunque dan un valor más alto a los métodos experimentales, también reconocen la necesidad de la descripción exacta que debe preceder a la experimentación. El principal choque entre los científicos sociales conductuales y los descriptivos tiene que ver, más bien, con los aspectos de la experiencia humana que son objetos válidos para la descripción científica. Para el conductista, solo la acción objetiva externa, la "conducta", puede proporcionar el material de estudio propio de la ciencia social. Aunque se debe comenzar con la descripción simple, la "conducta" siempre es potencialmente medible y cuantificable. A muchos científicos sociales, sin embargo, no les satisface esta limitación de la variedad de la experiencia humana que debe ser adecuada para el estudio científico. Para una crítica fenomenológica útil del conductismo, véase Maurice Roche, *Phenomenology, Language and the Social Sciences,* ["Fenomenología, lenguaje y ciencias sociales"] Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973), pp. 105-110. Roche también llama a cuentas al conductismo por su "fisicismo", "reduccionismo" y "determinismo", pp. 85-104.

8. Para ver una afirmación convincente de este enfoque, véase R. Carlson, "Understanding Women: Implications for Personality Theory and Research" ["Para entender a las mujeres: implicaciones para la teoría y la investigación de la personalidad"], *Journal of Social Issues*, 28, 2 (1972), p. 20. Carlson recomienda el estudio psicológico de las diferencias entre hombres y mujeres por medio de "observación naturalista, sensibilidad a la estructura intrínseca y a la configuración cualitativa de los fenómenos estudiados, y mayor participación personal del investigador".

9. Ver S. M. Dornbush, "Afterword" ["Epílogo"], en *Development of Sex Differences* ["El desarrollo de las diferencias sexualees"], ed. por E. Maccoby (Stanford: Stanford University Press, 1966), p. 216; Judith Bardwick, *Psychology of Women* ["Psicología de las mujeres"] (Nueva York: Harper and Row, 1971), pp. 2-3; E. Maccoby and C. Jacklin, pp. 3-8. Además, ver Richard I. Evans, *Konrad Lorenz: The Man and His Ideas* ["Konrad Lorenz: el hombre y sus ideas" (Nueva York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1975) pp. 4, 152-180.

10. De estos escritores, Erikson, Castillejo, Stern, y Deutsch son psicoanalistas; Stein, Buytendijk y von Hildebrand son fenomenólogos; Ortner y Mead son antropólogos; y Bardwick es una psicóloga experimental que regularmente se basa en observaciones personales. El psicoanálisis, la fenomenología y la antropología son todos enfoques que dependen fuertemente de la capacidad descriptiva. El material psicoanalítico debe leerse con cuidado, pues a veces las crónicas descriptivas están entretejidas con intentos de explicar la conducta haciendo referencia a procesos inconscientes (constructos no observados) y a la experiencia de la infancia temprana (correlaciones no basadas en la observación descriptiva). No obstante, gran parte de la literatura psicoanalítica contiene observaciones descriptivas. El material fenomenológico es quizás todavía más útil. La fenomenología es menos conocida en los Estados Unidos y Gran Bretaña que el psicoanálisis, pero es un movimiento intelectual importante en el continente europeo. La fenomenología es ante todo un método filosófico, pero tiene una aplicación directa en la psicología y las ciencias sociales, y ha influido fuertemente a las ciencias sociales continentales. En Roche hay una introducción útil a la fenomenología y su aplicación en la psicología y la sociología.

11. En las siguientes citas, el patrón de rasgos de integración/diferenciación en su totalidad no siempre ocupa un lugar en el pensamiento de los distintos autores. Este capítulo usa un marco de referencia conceptual para ordenar las observaciones de diferentes científicos sociales que están señalando hacia las mismas realidades.

12. Dietrich von Hildebrand, *Man and Woman* ["Hombre y mujer"] (Chicago: Henry Regnery, 1965), p. 13.

13. Edith Stein, *The Writings of Edith Stein* ["Los escritos de Edith Stein"] (Londres: Peter Owen, 1956), p. 142.

14. F.J.J. Buytendijk, *Woman, A Contemporary View* ["La mujer, una visión contemporánea"] (Nueva York: Newman Press, 1968), p. 140.

15. *Ibid.,* p. 154.

16. Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crises* ["Identidad: juventud y crisis"] (Nueva York: Norton, 1968), p. 28.

17. La cualidad femenina de inmediatez emocional pudiera tener cierta relación con lo que se describió capítulos atrás como su ser "susceptible a influencias espirituales" (con referencia a 1 Tm 2, ver capítulo ocho, sección "El fundamento del pasaje", apartado "La mujer fue engañada", párrafos 4, 5, 6 y 7, antes del subtítulo "La mujer será salvada". En este uso, la susceptibilidad no se refiere a mayor capacidad perceptiva o recepción sensorial, sino más bien a la tendencia de las mujeres a responder a situaciones sociales y espirituales de un modo más total, inmediato y personal.

18. Bardwick, p. 100.

19. J. Guitton, *Feminine Fulfillment* ["Realización femenina"] (Nueva York: Paulist Press, 1965), p. 3.

20. I. C. Castillejo, *Knowing Woman* ["Conocer a la mujer"] (Nueva York: Putnam and Sons, 1973), pp. 14-15.

21. Stein, pp. 161-162.

22. Karl Stern, *The Flight From Woman* ["Huir de la mujer"] (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1965), p. 42.

23. Sherry B. Ortner, "Is Female to Male as Nature is to Culture?" ["¿Es lo femenino a lo masculino como la naturaleza a la cultura?"], en *Women, Culture and Society* ["Mujeres, cultura y sociedad"], editado por M. Rosaldo y L. Lamphere (Stanford: Stanford University Press, 1974), pp. 67-68.

24. Véase un análisis de algunas otras expresiones significativas de esta diferencia en Bardwick, pp. 21-46, 70-82.

25. Buytendijk, p. 7.

26. Bardwick, p. 73.
27. Helene Deutsch, *The Psychology of Women* ["La psicología de las mujeres"], Vol. II (Nueva York: Grune and Stratton, 1944), pp. 77-78.
28. Margaret Mead, *Male and Female* ["Masculino y femenino"] (Nueva York: Dell, 1949), pp. 104-105.
29. *Ibid*., p. 229.
30. Véase Bardwick, pp. 54-58, para ver un estudio de los motivos que tienen las mujeres para entrar en relaciones sexuales. Al igual que con todos los elementos de los patrones de rasgos descritos en este capítulo, no se está ofreciendo aquí una explicación causal clara de la diferente orientación sexual entre hombres y mujeres. El punto no es que estas diferentes orientaciones sexuales se forman principalmente o por influencias biológicas o por influencias culturales y sociales. Más bien, el punto es que probablemente existe alguna conexión entre esta diferencia en la orientación sexual y ciertas otras diferencias entre hombres y mujeres, e.d., aquellas diferencias incluidas en el patrón de rasgos de integración/diferenciación.
31. El patrón de "orientación a metas/orientación a necesidades personales" podría enunciarse de otra forma que podría ser conceptualmente útil: en situaciones sociales, los hombres se orientan más a metas fuera de la situación (lo que la situación puede llegar a ser), y las mujeres a metas internas (aliviar necesidades, proveer bienestar y placer).
32. Buytendijk, pp. 310-314.
33. Buytendijk está trabajando con un tipo ideal o puro. En las realidades de la vida cotidiana la distinción entre "trabajo" y "cuido" no es tan absoluta. El "trabajo" suele orientarse a valores, y el "cuido" usualmente involucra atención a metas y objetivos. No obstante, la distinción entre "trabajo" y "cuido" es valiosa. Estos conceptos en efecto representan actitudes y orientaciones contrastantes, y expresan categorías relevantes para el estudio de las diferencias de hombres y mujeres, como lo demostrará el material experimental presentado más adelante en este capítulo. Los conceptos mismos, sin embargo, pueden potencialmente confundir, porque mucho de lo que él describe como "cuido" a menudo se da en medio de lo que sería considerado "trabajo" en la mayoría de los idiomas, y parte de lo que describe como "trabajo" también se traslapa con el uso común de la palabra "cuido".
34. *Ibid*., p. 317.
35. Mead, pp. 168, 230.
36. Buytendijk, p. 348.
37. Stein, p. 123.
38. Von Hildebrand ilustra la conexión entre estos dos patrones: "Nos llevaría demasiado lejos aquí enumerar todos los detalles de las particularidades espirituales de la persona femenina y masculina. La mezcla específica, orgánica, de corazón y mente, de los centros afectivos e intelectivos en la mujer, la unidad de su naturaleza entera . . . la precedencia del Ser como personalidad por encima de los logros objetivos, versus la capacidad específica del varón para emancipar la mente de toda su vitalidad… su específica adecuación para la eficacia y el logro de tareas objetivas…". [39]
39. Von Hildebrand, p. 63.
40. El patrón de "orientación a metas/orientación a necesidades personales" pudiera implicar un patrón de frustración paralelo: los hombres puede que experimenten frustración ante todo por encontrar impedimentos a metas que se proponen, mientras que las mujeres puede que experimenten frustración ante todo ante el rechazo personal.
41. Por supuesto, la literatura tampoco está atacando a las mujeres por ser menos orientadas a metas.
42. Hay disponibles varios volúmenes útiles que revisan la evidencia experimental. En este capítulo hemos extraído nuestro estudio mayormente de: Bardwick; Julia Sherman, *On the Psychology of Women* ["Acerca de la psicología de las mujeres"] (Springfield: Charles C. Thomas, 1971); Corinne Hutt, *Males and Females* ["Hombres y mujeres"] (Ontario: Penguin, 1972); E. Maccoby, *The Development of Sex Differences* (Stanford: Stanford University Press, 1966); Maccoby y Jacklin; R. Friedman y R. Richart, eds. *Sex Differences in Behavior* ["Las diferencias sexuales en la conducta"] (Nueva York: Wiley, 1974).
43. Los médicos y científicos de la era victoriana tendieron a exagerar mucho las diferencias biológicas entre hombres y mujeres. Hay algunos ejemplos en Elaine e English Showalter, "Victorian Women and Menstruation" ["Las mujeres victorianas y la menstruación"], en *Victorian Studies*, 14 (Septiembre, 1970), pp. 83-89, y Jill Conway, "Stereotypes of Femininity In A Theory of Sexual Evolution" ["Estereotipos de feminidad en una teoría de la evolución sexual"], *ibid*. pp. 47-62. Claro está, estos se utilizan como punto de comparación en la polémica contemporánea, para manifestar que la ciencia moderna, comparada con las opiniones victorianas, muestra que las diferencias entre hombres y mujeres son insignificantes.
44. Ver capítulo diecisiete, en la sección "Los patrones socio-estructurales de hombres y mujeres", el apartado entero "Estudios de interacción de grupos".
45. De hecho, la evidencia indica que incluso la agresividad y la crianza se ven influenciadas por variables socioestructurales. Sin embargo, estas dos características encuentran una expresión general más constante en las vidas de hombres y mujeres que algunos de los otros rasgos analizados en el capítulo diecisiete. Ver en el capítulo diecisiete la sección "Los patrones socio-estructurales de hombres y mujeres", los apartados "Estudios de interacción de grupos" y "Evidencia de la etología".
46. Para ver la definición limitada, cf. R. A. Hinde, *Biological Bases of Human Social Behavior* ["Bases biológicas de la conducta social humana"] (Nueva York: McGraw Hill, 1974); Maccoby y Jacklin, p. 227; Maccoby, "Sex in the Social Order" ["El sexo en el orden social"], *Science*, 182, (1973), p. 470; y Evans, pp. 35-36.

47. Para la definición amplia, véase Hutt, pp. 108-119, y Lionel Tiger, *Men In Groups* [“Hombres en grupos”] (Nueva York: Vintange Books, 1969), pp. 201-223. Para Anthony Storr en *Human Aggression* [“Agresividad humana”] (Nueva York: Atheneum, 1968), la agresividad se requiere para “el alcance de la dominación, la superación de obstáculos y el dominio del mundo exterior”, aunque Storr no define la agresividad explícitamente en estos términos. Ver la Introducción y la p. 19.

48. Véase una revisión de la conducta habitualmente reconocida por los investigadores como “agresiva”, en Maccoby y Jacklin, pp. 227-243.

49. *Ibid*., pp. 230-233; Roberta M. Oetzel, “Annotated Bibliography” [“Bibliografía anotada”], en Maccoby, *The Development of Sex Differences*, pp. 323-326.

50. Lionel Tiger y Robin Fox, *The Imperial Animal* [“El animal imperial”] (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), pp. 213-216; Kenneth Mover, “Sex Differences in Aggression” [“Las diferencias sexuales en la agresividad”], en Friedman y Richart, pp. 335-339; Hutt, p. 168.

51. Véase Money y Ehrhardt, p. 99, para un argumento sólido de una relación positiva entre dominación y agresividad en la conducta masculina y femenina.

52. Maccoby y Jacklin, pp. 247-254.

53. *Ibid*., pp. 179-182.

54. Este tema acerca de la base biológica de la conducta agresiva incide en una cuestión clave que será analizada en el capítulo diecisiete. El debate gira en torno a la medida en que ciertas diferencias importantes de hombres y mujeres pueden ser atribuidas a fuentes biológicas. Por una parte hay datos constantes, persuasivos, que muestran que los hombres son más agresivos que las mujeres, y que este mayor nivel de agresividad tiene una base biológica. Por otra parte, también hay algunas observaciones que indican que los hombres se involucran más inmediatamente en varios tipos de conducta dominante, luchando por puestos y prestigio en una jerarquía de dominación, tratando de obtener control sobre la gente y las situaciones, y en general mostrando más facilidad para competir. ¿Es esto una conducta aprendida, o está relacionado con la agresividad, una diferencia entre hombres y mujeres que muestra tener una base biológica? Puede afirmarse con seguridad que no hay razón para descartar la hipótesis de un componente biológico en la dominación masculina de las actividades políticas, económicas y sociales que requieren y recompensan la conducta competitiva y agresiva. Este comportamiento es, casi con toda seguridad, hasta cierto punto aprendido; es el producto de la socialización y el condicionamiento cultural. Pero hay una probabilidad de que fluya de una predisposición biológica también. Los procesos sociales y culturales que refuerzan la competitividad masculina surgirían de una diferencia entre hombres y mujeres programada en los dos sexos, reforzándola a la vez. Esta hipótesis es objeto de debate entre los científicos sociales. Pero casi no hay duda de que hombres y mujeres difieren en sus niveles de agresividad. El debate se centra en la importancia de esta diferencia.

55. Hinde, p. 164, y Tiger y Fox, pp. 60-65. Además, en el capítulo diecisiete, en la sección “Los patrones socio-estructurales de hombres y mujeres”, ver el apartado “Evidencia de la etología”.

56. Maccoby y Jacklin, pp. 214-220.

57. Money y Ehrhardt, pp. 98-103. Este experimento fue replicado y confirmado por Ehrhardt y Baker, “Fetal Androgens, Human Central Nervous Systems Differentiation, and Behavior Sex Differences” [“Andrógenos fetales, diferenciación de los sistemas nerviosos centrales humanos y diferencias sexuales de la conducta”], en Friedman y Richart, pp. 33-50.

58. B. Whiting y C. Pope Edwards, “A Cross-Cultural Analysis of Sex Differences in the Behavior of Children Aged Three to Eleven” [“Un análisis transcultural de las diferencias sexuales en la conducta de niños de los tres a los once años de edad”], *Journal of Social Psychology*, 91 (Dic. 1973), pp. 171-188.

59. Sherman, pp. 38-40; Oetzel, pp. 332-334.

60. Maccoby y Jacklin, p. 188.

61. *Ibid.,* pp. 172-182.

62. Oetzel, pp. 334-338.

63. Maccoby y Jacklin, pp. 75-85.

64. *Ibid.,* pp. 91-98.

65. Hutt, p. 92.

66. Sherman, p. 23.

67. Sherman, pp. 8-9; Frank Wesley y Elaine Wesley, *Sex-Role Psychology* [“Psicología de los roles sexuales”] (Nueva York: Human Sciences Press, 1977), pp. 39-40.

68. David A. Hamburg y Donald T. Lunde, “Sex Hormones in the Development of Sex Differences in Human Behavior” [“Hormonas sexuales en el desarrollo de las diferencias sexuales en la conducta humana”], en Maccoby, *The Development of Sex Differences*, p. 19; Wesley y Wesley, pp. 36-38.

69. Hutt, pp. 79-81; Wesley y Wesley, pp. 39-40.

70. Bardwick, pp. 26-33; Harold Persky, “Reproductive Hormones, Moods, and the Menstrual Cycle” [“Hormonas reproductivas, estados de ánimo y ciclo menstrual”], en Friedman y Richart, pp. 455-476. Pierre L. van den Berge, *Age and Sex in Human Societies: A Biosocial Perspective* [“Edad y sexo en las sociedades humanas: una perspectiva biosocial”] (Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, Inc., 1973), p. 50.

71. Sherman, p. 9; Beatrix Hamburg, "The Psychology of Sex Differences: An Evolutionary Perspective" ["La psicología de las diferencias sexuales: una perspectiva evolutiva"], en Friedman y Richart, pp. 386-389; Wesley y Wesley, p. 41.

72. Sherman, p. 8; Wesley y Wesley, pp. 40-41.

73. Sherman, p. 8.

74. Wesley y Wesley también revisan los métodos de investigación usados para estudiar la causalidad de las diferencias sexuales, pp. 17-21. Ellos examinan cuatro métodos: seccional cruzado, longitudinal, cultural cruzado y estudios entre especies.

75. Anneliese F. Korner, "Methodological Considerations in Studying Sex Differences in the Behavioral Functioning of Newborns" ["Consideraciones metodológicas al estudiar las diferencias sexuales en el funcionamiento de la conducta de los recién nacidos"], en Friedman y Richart, pp. 197-206, y Bardwick, pp. 90-92.

76. Aunque los estudios transculturales pueden revelar cuáles diferencias entre hombres y mujeres tienen una alta probabilidad de provenir ampliamente de influencias biológicas, no son definitivamente concluyentes. Otros factores pueden subyacer tras una uniformidad reconocida. De manera similar, la diversidad de expresión de una cultura a otra no puede garantizar que una característica reciba poco insumo biológico, aunque sí aumenta sustancialmente la probabilidad de que tal sea el caso.

77. B. Whiting y C. Pope Edwards, pp. 171-188.

78. J. Kagan y N. Kogan, "Individuality and Cognitive Performance" ["Individualidad y desempeño cognitivo"], en P.H. Musen, ed., *Carmichael's Manual of Child Psychology* ["Manual Charmichael de psicología infantil"] (Nueva York: Wiley, 1970), pp. 1337-1340.

79. B. Whiting y C. Pope Edwards, pp. 171-188.

80. Estas conclusiones contrastan probablemente con las encontradas en una de las primeras obras de Mead, *Sexo y temperamento*, publicada por primera vez en 1935. El conflicto probable entre *Sexo y temperamento* y *Masculino y femenino* se hace más evidente cuando Mead trata de la crianza y la agresión. Los siguientes pasajes se encuentran en la versión en inglés de *Sexo y temperamento* (véase *Sex and Temperament,* Nueva York: William Morrow and Company, Inc., 1963):

> Hemos dado por supuesto que, como a una madre le conviene cuidar de su hijo, este es un rasgo con el que las mujeres han sido dotadas más generosamente por un proceso evolutivo cuidadosamente teleológico. Hemos dado por supuesto que, como los hombres han cazado —una actividad que requiere acometida, bravura e iniciativa— es porque han sido dotados con estas actitudes útiles, como parte del temperamento propio de su sexo… Si una sociedad insiste en que la guerra es la principal ocupación del sexo masculino, está insistiendo por lo tanto en que todos los niños varones desplieguen bravura y pugnacidad… (p. 286)

> Si esas actitudes temperamentales que hemos considerado como tradicionalmente femeninas —tales como la pasividad, la sensibilidad y una predisposición a cuidar de los niños— pueden ser establecidas tan fácilmente como el patrón masculino en una tribu, y, en otra ser proscritas para la mayoría de las mujeres igual que para la mayoría de los hombres, no nos queda ninguna base para considerar que dichos aspectos de la conducta estén vinculados con el sexo. (pp. 279-280)

Mead asume una postura diferente respecto al cuido y a la agresividad en *Masculino y femenino*:

> Es probable, sin embargo, que el varón joven tenga una necesidad biológicamente dada de probarse a sí mismo como individuo físico, y de que, en el pasado, la cacería y la guerra hayan provisto los medios más comunes para dicha validación… En este punto en la historia, los varones jóvenes están en una situación particularmente difícil, amenazados por una catástrofe de dimensiones mundiales que no puede ser prevenida por ningún heroísmo individual, y sin ningún medio para ejercer su agresividad protectora o su deseo de bravura individual. (p. 31)

> Puede decirse que las mujeres son madres, a no ser que se les enseñe a negar sus cualidades para la maternidad. La sociedad debe distorsionar su sentido de sí mismas, pervertir sus patrones inherentes de crecimiento y perpetrar contra ellas una serie de violencias en su aprendizaje antes de que dejen de querer atender, al menos por unos años, al niño que ya han nutrido durante nueve meses dentro del círculo protegido de sus propios cuerpos. (p. 197)

Es así como Mead evalúa los datos acerca del cuido y la agresividad de forma diferente en estos dos libros. Estas dos áreas de diferencia representan una diferencia mayor en tono y abordaje entre *Sexo y temperamento* y *Masculino y femenino.*

En varias ocasiones, Mead ha afirmado públicamente que estos dos volúmenes no son contradictorios. Lo ha hecho principalmente aseverando que *Sexo y temperamento* ha sido malentendido en gran medida. Ella nunca pretendió atacar la existencia de diferencias biológicas entre hombres y mujeres. Esto es lo que quiere demostrar en las siguientes citas:

> En ningún lugar doy a entender que haya encontrado material alguno que refute la existencia de las diferencias sexuales… Este estudio no se interesaba en si hay o no hay diferencias existentes y universales entre los sexos, ya sean cuantitativas o cualitativas. (Goldberg, p. 44)

> Este es mi libro más incomprendido… He sido acusada de haber creído, cuando escribí *Sexo y temperamento*, que no hay diferencias sexuales… (Prefacio a la edición de *Sexo y tempramento* de 1950).

Aunque las intenciones de Mead en estos dos libros pueden no haber sido estrictamente contradictorias, es claro que los libros fueron escritos de tal manera que fácilmente eran una invitación a dicha crítica. (Para encontrar más comentarios por parte de Mead, véase *Blackberry Winter* ["Invierno de Zarzamora"], p. 221-222). No obstante, al menos podemos tomar *Masculino y femenino* como el libro que Mead, en su juicio maduro, vería como el que reflejaba más exactamente sus puntos de vista sobre las diferencias sexuales.

Más allá de esto, Mead ni siquiera pensaba que *Sexo y temperamento* tuviera que ver ante todo con las diferencias entre hombres y mujeres. *Masculino y femenino*, en cambio, sí trata sobre las diferencias sexuales:

> Salí al trabajo de campo, en 1931, a estudiar un problema, el "condicionamiento de las personalidades sociales de los dos sexos". Tenía la esperanza de que una investigación así arrojaría luz sobre la diferencia sexual. Encontré, después de un trabajo de dos años, que el material que había recopilado arrojaba más luz sobre las diferencias en temperamento, e.d., diferencias entre las dotaciones individuales innatas, independientemente del sexo… Pero, cuando este libro fue publicado y, a menudo, desde entonces, todavía con más frecuencia desde que publiqué *Masculino y femenino* (en el que de hecho sí examiné las diferencias sexuales), he sido acusada de haber creído, cuando escribí *Sexo y temperamento*, que no hay diferencias sexuales. (Prefacio a la edición de *Sexo y temperamento* de 1950)

Por lo tanto, según el propio testimonio de Mead sobre sus intenciones, nos sentimos justificados en atribuir una prominencia especial a *Masculino y femenino* en el contexto de este capítulo en donde se está examinando la evidencia en torno a las diferencias entre hombres y mujeres.

81. Puede establecerse una conexión entre la biología humana y la conducta animal, independientemente del punto de vista que se tenga sobre la teoría evolutiva. Existen muchas analogías entre conducta humana y conducta animal no humana. Sería posible explicar tales analogías afirmando que ambos grupos han aprendido la conducta, o que un grupo ha aprendido la conducta que el otro ha desarrollado mayormente por influencias innatas. Sin embargo, es mucho más probable que una analogía entre la conducta humana y la conducta animal no humana revele alguna influencia biológica innata en ambos grupos. El proceso de aprendizaje es menos formativo en animales no humanos que en humanos, y tiene poco sentido ver un patrón de conducta compartido por ambos grupos que proviniera de fuentes absolutamente diferentes. Véase en el capítulo diecisiete, en la sección "Patrones socio-estructurales de hombres y mujeres, el apartado entero "La evidencia de la etología".

82. Hamburg y Lunde, pp. 12-15, y Charles H. Phoenix, "Prenatal Testosterone in the Nonhuman Primate and Its Consequences for Behavior" ["Testosterona prenatal en el primate no humano y sus consecuencias en el comportamiento"], en Friedman y Richart, pp. 19-32.

83. Para ver un breve análisis del "imprinting" y su aplicación a la conducta humana, cf. van den Berge, pp. 27, 34; Money y Ehrhardt, pp. 177-178; y Evans, pp. 12-16.

84. Gene P. Sackett, "Sex Difference in Rhesus Monkeys Following Varied Rearing Experiences" ["Diferencia sexual en monos *rhesus* luego de experiencias variadas de crianza"], en Friedman y Richart, pp. 99-122, y Leonard A. Rosenblum, "Sex Differences in Mother-Infant Attachment in Monkeys" ["Diferencias sexuales en el apego madre-infante en monos"], *ibid*., pp. 123-142.

85. Money y Ehrhardt, pp. 96-103.

86. Los resultados de Money no dicen nada respecto a niñas que no están afectadas por el síndrome adrenogenital que manifiestan comportamiento masculino. Sería ir más allá de sus datos concluir que dichas niñas sufren de algún tipo de desequilibrio hormonal.

87. Hay informes sobre estos otros estudios longitudinales en Money y Ehrhardt. pp. 117-125, 151-160. El énfasis de Money aquí sobre el proceso de aprendizaje en la formación de la identidad de género no ha pasado sin recibir críticas; ver, por ejemplo, B. G. Rosenberg y Brian Sutton-Smith, *Sex and Identity* ["Sexo e identidad"] (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1972), pp. 35-36, y Hutt, pp. 69-75.

88. Persky, pp. 455-476; Bardwick, pp. 26-33; van den Berge, p. 50.

89. Bardwick, pp. 33-39.

90. Wayne Sage, "The Split Brain Lab" ["El laboratorio del cerebro partido"], *Human Behavior* (Junio 1976), pp. 25-28; Craig Buck, "Knowing the Left from the Right" ["Distinguir la izquierda de la derecha"], *Human Behavior* (Junio 1976), pp. 29-34; Maccoby y Jacklin, pp. 125-127; Hamburg, pp. 386-389.

91. Aunque la capacidad verbal y la capacidad visual-espacial son las dos áreas más obvias de diferencia entre hombres y mujeres que son afectadas por este nuevo campo de investigación del cerebro humano, otras áreas podrían llegar a ser aún más significativas en el futuro. Por ejemplo, las diferencias emocionales entre hombres y mujeres puede que también estén conectadas de alguna forma con las diferencias en la interacción de los hemisferios derecho e

izquierdo del cerebro en hombres y mujeres (ver Sage, p. 27, y Buck, p. 33, sobre la lateralidad cerebral y las emociones). Adicionalmente, puede que haya alguna relación entre el patrón de rasgos de integración/diferenciación y las diferencias entre hombres y mujeres en la manera en que están especializados los hemisferios derecho e izquierdo (ver Buck, p. 32). Estas conexiones no están demostradas, pero hay cierta probabilidad de que se encuentren correlaciones.

92. Erik Erikson ha adoptado un enfoque psicoanalítico sobre la diferencia entre hombres y mujeres. Observaba a niños organizando escenas humanas con juguetes, y encontró que los varones preferían armar escenas al aire libre con mucha acción, mientras que las niñas preferían escenas interiores, con los personajes de juguete en posiciones más fijas. Erikson entonces planteó la hipótesis de que la preferencia masculina por espacios y acciones exteriores se relaciona con la colocación externa de los genitales masculinos, y la preferencia femenina por el espacio interior se relaciona con la colocación interna de los genitales femeninos, Erikson, pp. 268-286. Bardwick apoya esta hipotesis, ver p. 15.

93. Bardwick es crítica de las explicaciones psicoanalíticas tradicionales de las diferencias entre hombres y mujeres, pp. 5-20. Sin embargo, ella insiste en la importancia del sistema reproductor femenino en la formación y expresión de la identidad femenina pp. 70-82, y hace uso considerable de la obra de Erik Erikson.

94. Bruno Bettleheim, *Symbolic Wounds* [“Heridas simbólicas”] (Nueva York: The Free Press, 1954); Mead, *Male and Female*; Karen Horney, *Feminine Psychology* [“Psicología femenina”] (Nueva York: W.W. Norton and Co., 1967), pp. 60-62.

95. El foco principal de Freud y sus sucesores es el *proceso* de desarrollo mediante el cual llegan a establecerse y manifestarse las diferencias entre hombres y mujeres. Freud no necesariamente argumentaría en contra de la posibilidad de factores biológicos que predispusieran a hombres y mujeres a tener perspectivas particulares de la anatomía y los roles sociales. No obstante, esta cuestión biológica no es de gran interés para Freud, ni tampoco es algo con lo que fácilmente sus sucesores en el psicoanálisis estarían de acuerdo.

96. Otro método es el estudio de la herencia genética. Ver Maccoby y Jacklin, pp. 120-122, para conocer la aplicación de este método en el área de la capacidad visual-espacial. El método hasta ahora es de menor importancia en comparación con los otros seis y entonces no ha sido examinado en el texto.

97. Sherman, p. 13; Maccoby y Jacklin, pp. 3-6.

98. Maccoby y Jacklin, p. 166.

99. Como lo expone Bardwick (p. 3): “Otra gran dificultad es que el método científico nos obliga a analizar una o muy pocas características a la vez, teniendo que escoger y separar un factor a fin de verlo más claramente. Como resultado de esto, tengo la impresión a veces de que los datos psicológicos sobre los seres humanos tienen poca semejanza con las personas que conocemos”. Véase también Carlson, pp. 275-276.

Capítulo diecisiete
Diferencias entre hombres y mujeres: características socioestructurales

1. Para una descripción de la mentalidad de las sociedades primitivas, véase C. Levi-Strauss, *The Savage Mind* [“La mente salvaje”] (Chicago: Chicago University Press, 1969).

2. Respecto a la variedad de sistemas familiares encontrados en las sociedades humanas, véase Robin Fox, *Kinship and Marriage* [“Parentesco y matrimonio”] (Londres: Penguin, 1967), especialmente pp. 33-53.

3. Margaret Mead resalta la variedad de posibles asignaciones de actividades en *Male and Female*, p. 168.

4. R.G. D’Andrade, “Sex Differences and Cultural Institutions” [“Diferencias sexuales e instituciones culturales”], en Maccoby, *The Development of Sex Differences*. Además, véase G. Murdock, *Social Structure* (Nueva York: Macmillan, 1949), pp. 7, 213, y van den Berge, pp. 52-56.

5. Véase E.E. Evans-Pritchard, *The Position of Women in Primitive Societies and Other Essays in Social Anthropology* [“La posición de las mujeres en las sociedades primitivas y otros ensayos en antropología social”], (Londres: Faber and Faber, 1965), p. 49; Mead, *Male and Female*, pp. 190-199; Michelle Rosaldo, “A Theoretical Overview” [“Un resumen teórico”], en Rosaldo y Lamphere, pp. 23-24.

6. Rosaldo, p. 23.

7. Para un análisis de la existencia de la subordinacón femenina universal, véase D’Andrade, pp. 188-191; Evans-Pritchard, pp. 49-51; S. Goldberg, *The Inevitability of Patriarchy* [“La inevitabilidad del patriarcado”], (Nueva York: William Morrow, 1974), pp. 30-33, 39-44; R. Fox, pp. 31-32.

8. Ortner, en Rosaldo y Lamphere, p. 70.

9. Goldberg, pp. 31-32.

10. Pierre van den Berge, pp. 59-60. Sobre las diferencias en rasgos de carácter, ver Ortner, en Rosaldo y Lamphere, pp. 81-82.

11. Para una descripción de la perspectiva china acerca del vestido, véase R. Sidel, *Women and Child Care in China* [“Las mujeres y el cuido infantil en China”] (Nueva York: Hill and Wang, 1972), pp. 39-40.

12. Rosaldo y Lamphere, p. 3; van den Berge, p. 53.

13. Joan Bamberger, "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society" ["El mito del matriarcado: por qué los hombres gobiernan en la sociedad primitiva"], en Rosaldo y Lamphere, pp. 263-280. Además, véase B. Yorburg, *Sexual Identity* ["Identidad sexual"] (New York: John Wiley and Sons, 1974), p. 11.
14. Fox, pp. 112-114.
15. Sobre la organización matrilineal, véase L. Lamphere, "Women in Domestic Groups" ["Las mujeres en los grupos domésticos"], en Rosaldo y Lamphere, pp. 106-109; y Fox, pp. 97-131.
16. Véase Fox, pp. 111-114.
17. Para encontrar investigaciones útiles sobre los sistemas económicos y los roles de hombres y mujeres, véase Peggy R. Sanday, "Female Status in the Public Domain" ["El estatus femenino en el ámbito público"], en Rosaldo y Lamphere, pp. 194-200; Bette S. Denich, "Sex and Power in the Balkans" ["Sexo y poder en los Balcanes"], en Rosaldo y Lamphere, pp. 244-260; Murdock, pp. 137, 206; D'Andrade, pp. 181-184, 189-190.
18. La agricultura y la horticultura son formas de subsistencia estrechamente relacionadas, pero pueden influir en la estructura social de maneras muy diferentes. En un artículo intitulado "Sex and Power in the Balkans" (en Rosaldo y Lamphere), Bette S. Denich analiza estas dos actividades económicas y su impacto en los roles de hombres y mujeres:

> Las correlaciones culturales cruzadas a nivel mundial demuestran que la naturaleza de la actividad básica de subsistencia y la división sexual del trabajo actúan en conjunto para demarcar las ventajas estratégicas en la formación local de grupos, tendiendo a favorecer a aquellas formas que mantienen cohesionado al sexo encargado de las tareas más cruciales. De ese modo, casi todas las sociedades matrilocales matrilineales se encuentran entre horticulturistas, donde las mujeres atienden los huertos, y es ventajoso mantener grupos de mujeres emparentadas entre sí como fuerza básica de trabajo. En contraste con esto, tanto el pastoreo como la agricultura asignan a los hombres las tareas primarias del manejo de ganados y arado de la tierra. El predominio de la residencia patrilocal entre las sociedades pastorales y agrícolas que hoy sobreviven manifiesta la adaptabilidad de los arreglos que mantienen unidos a los parientes hombres, conservando la continuidad de su vínculo con los compañeros de labor y con la propiedad. (pp. 244-245.)

19. Véase Sanday para un estudio útil de esta cuestión, pp. 194-197.
20. Respecto a la economía y el ausentismo masculino, ver Sanday, *ibid.*
21. Respecto a la guerra y el ausentismo masculino, ver Sanday, *ibid.*
22. Respecto a la desintegración social y el ausentismo masculino, véase Daniel Patrick Moynihan, *The Negro Family: The Case for National Action* ["La familia negra: el argumento para la acción nacional"] (Washington, D.C.: Department of Labor, 1965); Carol B. Stack, "Sex Roles and Survival Strategies in an Urban Black Community" ["Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana"], en Rosaldo y Lamphere, pp. 113-128; N. Tanner, en Rosaldo y Lamphere, pp. 150-154.
23. En un sentido, todo el comportamiento social humano es complejo. Sin embargo, las sociedades difieren en niveles de complejidad. Estos niveles son funciones de variables tales como tamaño, diversidad de roles y nivel de producción económica. La complejidad de los sistemas económicos varía entre la subsistencia de los grupos pequeños en el nivel más primitivo, las economías basadas en el mercado y el comercio, hasta las economías de producción y consumo masivo, que son las más complejas. De forma similar, los sistemas de gobierno varían en complejidad. Un continuo típico de complejidad creciente sería: un gobierno tribal, una confederación tribal, el reino feudal, el reino centralizado y la nación-estado moderna. Los patrones residenciales varían en complejidad en un continuo similar: desde las sociedades basadas en agrupaciones de parentesco espacialmente distintas, a aquellas basadas en la villa, el pueblo, la ciudad, la metrópolis y, finalmente, la megalópolis. Por lo común, la complejidad en una esfera social se correlaciona altamente con la complejidad en las otras. Las sociedades con economías de subsistencia van a tender a tener gobierno y sistemas residenciales tribales basados en agrupaciones de parentesco. Las sociedades con los sistemas económicos más complejos usualmente tienen un gobierno de estado-nación y un sistema residencial de megalópolis. Por lo tanto, sociedades enteras pueden ser comparadas *grosso modo* en una escala de complejidad social. Este concepto subyace tras la generalización arriba mencionada: con la excepción importante de la sociedad tecnológica más reciente, la alta complejidad social se correlaciona con una fuerte expresión de los cuatro patrones universales de los roles de hombres y mujeres, mientras que la baja complejidad social se correlaciona con una expresión más débil de estos roles.
24. Para un análisis de los roles entre los esquimales, véase Lamphere, pp. 103-104, 111112. También, ver el análisis de Goldberg sobre los pigmeos, pp. 120-121.
25. Para un análisis adicional de la sociedad tecnológica, véase el capítulo dieciocho.
26. Rosaldo, en Rosaldo y Lamphere, pp. 17-42.
27. Para ver una descripción de la relación entre las esferas pública y privada en la sociedad victoriana, cf. Judith Blake, "The Changing Status of Women in Developed Countries" ["El estatus cambiante de las mujeres en los países desarrollados"], *Scientific American*, Septiembre 1974, pp. 137-139; C. Lasch, "What the Doctor Ordered" ["Lo que ordenó el doctor"], *New York Review of Books*, 11 de diciembre, 1975, pp. 50-54.
28. Hay una observación útil sobre la relación entre ideología y familia en William J. Goode, *World Revolution and Family Patterns* ["Revolución mundial y patrones familiares"] (Glencoe: Free Press, 1963), pp. 20-22, 369, y van den Berge, p. 107.

29. Para un análisis de los roles de hombres y mujeres en la Unión Soviética, véase H.K. Geiger, *The Family in Soviet Russia* ["La familia en la Rusia soviética"] (Cambridge: Harvard University Press, 1968), pp. 184-185, 225-230; en China, Sidel, pp. 21-43, y C.K. Yang, *The Chinese Family in the Communist Revolution* ["La familia china en la revolución comunista"] (Cambridge: M.I.T. Press, 1959), pp. 105-136; en el kibbutz, véase L. Tiger y J. Shepher, Women in the Kibbutz ["Mujeres del kibbutz"] (Nueva York: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1975).

30. Tiger and Shepher, pp. 26-33.

31. Respecto a la división del trabajo, ver *ibid*., pp. 75-117; respecto a la autoridad masculina general, pp. 118-158; sobre las mujeres en el cuido infantil, pp. 225-229.

32. *Ibid*., p. 272.

33. Ortner, pp. 67-68.

34. Para resúmenes de la investigación, véase Corrine Hutt, pp. 123-131; Maccoby y Jacklin, pp. 207-211, 225-226, 254-260; Tiger y Fox, pp. 102-107; Tiger y Shepher, pp. 147-158, 278.

35. Para resúmenes de la investigación, véase Hutt, pp. 123-131; Maccoby y Jacklin, pp. 265-274; Mead, *Male and Female*, pp. 196-199, 230; Tiger y Fox, pp. 60-68; Tiger y Shepher, pp. 272-275.

36. Los hombres y las mujeres parecen ser diferentes unos de los otros en la forma en que se relacionan con la autoridad. Según se mencionó en el texto, los hombres tienden a formar grupos grandes, estables, caracterizados por una pronunciada organización jerárquica, o, en otras palabras, un elaborado sistema de autoridad y subordinación. Por lo tanto, la relación de "dominante/subordinado" entre los hombres se da en el contexto de un grupo grande de iguales, ordenado y organizado con el propósito de mantener la solidaridad y alcanzar alguna meta funcional. Muchos académicos ven estas jerarquías conectadas en cierta forma con la agresividad masculina; es posible que el sistema normalice y contenga la dominación competitiva y los esfuerzos de los hombres por alcanzar metas en la relación unos con otros, y, al mismo tiempo, los libere para expresar alguna forma de agresión hacia elementos amenazantes externos al grupo.[37]

Por otra parte, las relaciones de la autoridad femenina ocurren en un contexto muy diferente e involucran un conjunto diferente de dinámicas. La relación suele ocurrir dentro de una agrupación más pequeña, mixta. Además, el otro miembro de la relación no es un igual en la misma forma que en los grupos masculinos (aunque entre los hombres la persona en autoridad es usualmente mayor, la diferencia de edad no es tan importante). Cuando las mujeres son subordinadas, la mayoría de las veces la persona en autoridad es, o un miembro del sexo opuesto (esposo, padre, tío, hermano, etc.), o una mujer mucho mayor. Además, la relación se caracteriza menos por la contención y la canalización de la agresión, y más por el deseo de cuidar y ser cuidada, de proveer y que se le provea, de proteger y ser protegida.

37. Véase L. Tiger, *Men in Groups* ["Hombres en grupos"] (Nueva York: Vintage Books, 1969), pp. 199-244; J. Money y A. Ehrhardt, pp. 10, 103; y Maccoby y Jacklin, pp. 254-265.

38. Aunque su libro puede resultar muy útil como un resumen completo de las investigaciones experimentales sobre las diferencias entre hombres y mujeres, y aunque sus comentarios sobre la colección de datos disponibles puede ser perceptivo y esclarecedor, la obra de Maccoby y Jacklin también puede transmitir una impresión inexacta de la literatura que revisan. El enfoque general del libro es examinar las áreas que en el pasado se ha considerado demuestran una diferencia entre hombres y mujeres, señalan la inadecuación de formulaciones pasadas, ofrecen una comprensión más sutil de los datos disponibles, pero hasta ahí llega, dejando la impresión de que no existen diferencias significativas entre hombres y mujeres en la mayoría de las áreas. Lo cierto es que las diferencias socioestructurales que Maccoby y Jacklin observan pudieran ser más significativas y llenas de implicaciones que aquellas diferencias que revisan al principio, aunque las autoras, realmente, parecen no darse cuenta de la importancia potencial de sus nuevas interpretaciones. El mismo procedimiento es realizado al estudiar el conformismo (pp. 265-268), la dominancia (pp. 254-262), la afiliación (pp. 207-211, 225-226), las tasas de actividad (pp. 176-177), la orientación al logro de metas (pp. 135-138) y la orientación a tareas y personas (pp. 146-147). Aunque el volumen de Maccoby y Jacklin, en términos generales, es una excelente pieza de erudición, en esta área es posible que su punto de vista feminista influya en la manera de la presentación, de modo que no son capaces de ver las implicaciones de sus evidencias, o si no, no logran comunicarlas explícitamente y con claridad. Para más análisis, véase la "Nota sobre el método: ciencia social" después del presente capítulo.

39. Maccoby y Jacklin, pp. 191-214.

40. *Ibid*., pp. 227-242.

41. *Ibid*., conformismo: pp. 265-268; dominancia: pp. 254-262; afiliación: pp. 207-211, 225-226; tasas de actividad: pp. 176-177; orientación al logro de metas y competitividad: pp. 135-138; orientación a tareas y a personas: pp. 146-147.

42. Para un breve análisis de la relación entre etología y antropología social, véase Michael R.A. Chance y Clifford J. Jolly, *Social Groups of Monkeys, Apes and Men* ["Grupos sociales de monos, simios y hombres"] (Nueva York: Dutton, 1970), pp. 16-17.

43. Para una presentación de la variedad en los datos etológicos, véase Hinde, pp. 342-348. Hinde señala que existe variedad no solo entre diferentes especies, sino también dentro de una especie. Hay factores en la ecología de un grupo animal que probablemente afectan la estructura social del grupo, incluso de la misma manera en que también afectan la estructura social de los grupos humanos.

44. Para ver estudios del rol masculino, véase Hinde, pp. 350-353; Chance y Jolly, pp. 154, 173-191, 208; P. van den Berge, pp. 30-32; Tiger y Fox, pp. 31-32; y Storr, PP. 59-60.

45. Con relación a estudios de grupos masculinos y femeninos de iguales, véase Hinde, p. 382; Tiger, pp. 25-53; Hutt, p. 128; y Chance y Jolly, pp. 146-147, 157-161.

46. Con relación a estudios de jerarquías de dominancia masculina, véase Tiger, pp. 25-53; Hinde, pp. 339-354; Maccoby y Jacklin, pp. 255-257.

47. Ver también el capítulo dieciséis, en sección "Psicología experimental", apartado "Diferencias sociales", segmento "Cuidado afectuoso de las necesidades físicas y emocionales de las personas". Aunque pudiera haber casos aislados de especies de mamíferos que incluyen un fuerte rol paterno (p.ej. el león africano, ver George B. Schaller, *The Serengeti Lion* ["El león de Serengueti"] (Chicago: University of Chicago Press, 1972), y aunque los machos en unas pocas especies aisladas de primates manifiestan comportamiento paternal (ver Gary Mitchell y Edna M. Brandt, "Paternal Behavior in Primates" ["Comportamiento paternal en primates"], en *Primate Socialization*, ["Socialización de los primates"], ed. por Frank E. Poirer (Nueva York, Random House, 1972), pp. 173-206), el patrón casi universal en los mamíferos involucra un grado mucho más alto de atención de la hembra a los infantes. Ver van den Berge, pp. 9, 27; Chance y Jolly, pp. 114-122, 142-143 (comportamiento maternal), y pp. 125-127 (comportamiento paternal).

48. Véanse estudios sobre las respuestas maternales diferenciales, en Maccoby y Jacklin, pp. 312-313.

49. Ver nota 81 del capítulo dieciséis en relación con las analogías animales humanas y no humanas. Son comunes los argumentos sobre teoría evolutiva en algunos círculos cristianos y académicos. Los capítulos dieciséis y diecisiete de este libro intentan proceder sin dar por sentado ningún lado del argumento.

50. Por ejemplo, véase Karen Horney, pp. 60-62; G. Gilder, *Sexual Suicide* ["Suicidio sexual"] (Nueva York: Quadrangle Books, 1973), pp. 14-21. Gilder, aunque él mismo no es un psicoanalista, se apoya fuertemente en un enfoque psicoanalítico.

51. Véase nota 95 del capítulo dieciséis en relación con el psicoanálisis y una explicación biológica de las diferencias entre hombres y mujeres.

52. Véase Rosaldo, y, para una postura similar, véase Peter Swerdloff, *Men and Women* ["Hombres y mujeres"] (Nueva York: Time-Life Books, 1975).

53. Aunque esta visión adopta una perspectiva evolutiva para explicar el origen temporal de los patrones socioestructurales, no lidia adecuadamente con el proceso de selección y adaptación que es parte integral de la perspectiva evolutiva. Conforme a la teoría presupuesta por este tercer enfoque, la especie humana se desarrolló durante millones de años. Este desarrollo implicó cambios radicales de tamaño y estructura en el cerebro. Los patrones socioestructurales humanos pudieron haberse originado inicialmente con simples diferencias físicas tales como la fuerza muscular masculina y la capacidad reproductora femenina. Sin embargo, el principio de selección y adaptación, operando a lo largo de los millones de años de historia evolutiva, seguramente habría integrado estas diferencias más profundamente en los organismos masculino y femenino. En otras palabras, la teoría evolucionista probablemente hubiera hecho de estas diferencias socioestructurales algo más que una simple cuestión de factores físicos. Lo más probable es que la evolución va a causar un reordenamiento biológico de las características psicológicas masculinas y femeninas. Por ejemplo, una perspectiva evolutiva nos llevaría a esperar que la ventaja femenina para el cuido involucraría más que simplemente el hecho de que la mujer tenga pechos. Probablemente incluiría una orientación psicológica biológicamente basada, que haría que las mujeres se adaptaran e inclinaran a un rol de cuido y crianza, aun cuando, en el transcurso del desarrollo tecnológico, los pechos pueden ser reemplazados por los biberones.

54. Un ejemplo de esta especie de "antropología" feminista radical se puede encontrar en Roxanne Dunbar, "Female Liberation as the Basis for Social Revolution" ["La liberación femenina como base de la revolución social"], en *Sisterhood is Powerful* ["La sororidad es poderosa"], ed. Robin Morgan (Nueva York: Random, 1970), pp. 477-492.

55. Para ver una buena presentación de estos principios de la Gestalt, cf. D. Katz, *Gestalt Psychology* ["Psicología de la Gestalt"] (Nueva York: The Ronald Press, 1950), pp. 18-48, 91-94, 160-165; H. Helson, "The Psychology of Gestalt" ["La psicología de la Gestalt"], *The American Journal of Psychology*, 1925, pp. 342-350.

56. Para un análisis introductorio del estructuralismo, véase Michael Lane, *Structuralism: A Reader* ["Estructuralismo: una antología"] (Londres: Jonathan Cape, 1970); y J. Ehrmann, *Structuralism* (Garden City: Anchor, 1970).

57. N. Chomsky, Aspects of the Theory of Syntax ["Aspectos de la teoría de la sintaxis"] (Cambridge: M.I.T. Press, 1965), pp. 47-59.

58. Vinculada muy de cerca con la visión de Fox y Tiger del origen biológico de las características socioestructurales de hombres y mujeres, hay una teoría de los orígenes históricos de estas características. Esta perspectiva afirma que las características socioestructurales surgieron debido a la necesidad de la sociedad cazadora/recolectora del hombre primitivo. Sin embargo, el enfoque que usa el estructuralismo para explicar los patrones socioestructurales no necesita estar atado a ninguna explicación histórica particular de los orígenes de estos patrones. De hecho, el enfoque acostumbrado de la metodología estructuralista es "atemporal" (véase Lane, pp. 16-17).

59. Tiger y Fox, p. 16.

60. *Ibid*., pp. 58-59; también, véase van den Berge, pp. 114-117.

61. *Ibid*., p. 59.

62. Tiger, pp. 145. Chance y Jolly apoyan a Tiger en esta cuestión particular, pp. 206-207.

63. Tiger y Fox, pp. 58-84; Chance y Jolly, pp. 142-147.

64. Maccoby y Jacklin, pp. 191-214.

65. *Ibid*., pp. 207-211, 225-226, 254-260; Hutt, pp. 123-131; y también la nota 39 arriba.

66. Hamburg, pp. 374-375.
67. Chomsky, pp. 47-59.
68. Con esto no se quiere decir que solo los hombres son capaces de asumir un papel gubernativo. El punto clave aquí es que, según los datos revisados en estos capítulos, los hombres como grupo poseen más de aquellas características adecuadas para un papel gubernamental que las mujeres como grupo.
69. El principio ecológico también se aplica a la cultura. La importancia de esto se vuelve evidente al considerar los cambios ocurridos en las sociedades primitivas y tradicionales por la introducción de la tecnología y la cultura occidental. Para encontrar un resumen de esta serie de preocupaciones, véase Margaret Mead, ed., *Cultural Patterns and Technical Change* ["Patrones culturales y cambio técnico"] (Nueva York: Mentor, 1955), y Peter Berger, *et al*., *The Homeless Mind* ["La mente sin hogar"] (Nueva York: Random House, 1973). Véase también el útil estudio de Lutzbetak en donde advierte al misionero sobre los cambios hechos de prisa en varios patrones culturales, p. 9, y explica la importancia de la "integración estructural" de las culturas, pp. 135-154.
70. Para ver perspectivas parecidas, véase Gilder, pp. 240-250, y Armand M. Nicholi II, "The Fractured Family: Following It into the Future" ["La familia fracturada: seguimiento futuro"], *Christianity Today*, 25 de mayo de 1979, p. 12.
71. Hay perspectivas similares en Harold M. Voth, M.D., *The Castrated Family* ["La familia castrada"] (Kansas City: Sheed Andrews and McMeel, Inc.) pp. 1-6, 212-213; y Gilder, pp. 104-108. Margaret Mead también enfatiza la debilidad del rol masculino paterno en contraste con el rol femenino materno en un capítulo de *Male and Female* intitulado "Human Fatherhood is a Social Invention" ["La paternidad humana es un invento social"], pp. 190-205.
72. Nicholi y Voth son muy insistentes respecto al debilitamiento de la familias modernas y sus consecuencias para los niños que estas traen a la vida. Voth pone énfasis especial en la desintegración de los roles de hombres y mujeres, y cómo esto contribuye al debilitamiento de la familia y los hijos.
73. Ver Gilder, pp. 22-23; Tiger y Shepher, p. 241; y Virginia O. Abernethy, "Dominance and Sexual Behavior: An Hypothesis" ["Dominancia y conducta sexual: una hipótesis"], *American Journal of Psychiatry*, 131, 7 (July 1974).
74. No todos los problemas con la impotencia en hombres y la frigidez en mujeres deben ser atribuidos a la desintegración de los roles de hombres y mujeres. Esto no es lo que se argumenta aquí. La intención de este punto es simplemente afirmar la probabilidad de cierta conexión entre una desintegración de los roles de hombres y mujeres y problemas en el funcionamiento sexual.
75. Ver Gilder, pp. 226-228; Nicholi, p. 14; y Voth, pp. 1-3, 6, 217-219,
76. Ver Mead, *Male and Female*, p. 110, y Storr, p. 63.
77. Ver Voth, pp. 4, 214-216; Nicholi, p. 12; y Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World* ["Un refugio en un mundo sin corazón"] (Nueva York: Basic Books, Inc., 1977), pp. 167-189.
78. Ver Patricia Cayo Sexton, *The Feminized Male* ["El macho feminizado"] (Nueva York: Vintage, 1969), pp. 12-22, 29-39; y Gilder, pp. 226-237.
79. Para algunos estudios que indican esto, véase Natalie Gittelson, *Dominus: A Woman Looks at Men's Lives* ["Dominus: una mujer observa las vidas de los hombres"] (Nueva York: Farrar, Strauss, & Co., 1978); y Caroline Bird, "The Best Years of a Woman's Life" ["Los mejores años en la vida de una mujer"], *Psychology Today*, Vol. 13, No. 1 (Junio 1979) donde hay una revisión de algunos estudios recientes en salud mental que indican una grave disminución de la salud mental de mujeres jóvenes en los Estados Unidos.
80. Barbara Seaman, "Image Breakers" ["Rompedores de imagen"], *The Ann Arbor News*, 1 de agosto de 1978, p. B-1.
81. La incapacidad de las feministas para proponer un programa social positivo es descrita severamente por Gilder, p. 7, que declara: "Las liberacionistas feministas no tienen ni idea de adónde nos conduciría su programa. El movimiento nos está aconsejando que caminemos hacia un despeñadero, con el deseo evidente de que nuestra sociedad pueda mantenerse a flote en el aire caliente feminista".
82. Mead, *Male and Female*, p. 40.
83. Aunque van den Berge simpatiza con la posición feminista, sigue siendo capaz de ver la cuestión crucial: "Lo que está en juego no es la *posibilidad* de revertir o neutralizar estas predisposiciones, sino más bien el *costo social* de oponerse a la fisiología y no cooperar con ella. La rareza empírica de tales reversiones calculadas y la virtual ausencia de indiferenciación sexual sugieren que el costo sería alto, o que el costo no sería proporcionado a la ganancia, lo que equivale a decir la misma cosa", p. 48 (énfasis agregado).
84. En otras palabras, aunque podría tener el mayor sentido ver la revelación de los propósitos de Dios para los hombres y las mujeres como una revelación de la naturaleza inherente en ellos, esta no es la única interpretación posible. Dios podría haberlos creado de una forma menos diferenciada y haberles pedido conformarse a sus propósitos solo por obediencia. Por otra parte, no parece razonable sostener que Dios hizo a hombres y mujeres de tal forma que ellos *rechazaran* sus propósitos por naturaleza. Sin embargo, el punto principal es que no es claro que los escritores de la Biblia habrían enfocado la discusión desde el mismo punto de vista que la gente contemporánea entrenada en la ciencia moderna.

Nota sobre el método: ciencia social

1. El procedimiento de encuesta psicológica es aplicado en Bardwick, Corinne Hutt, Maccoby y Jacklin, y Sherman.
2. El tipo más común de encuesta interdisciplinaria sobre las diferencias de hombres y mujeres es la antología científica (véase un ejemplo en E. Maccoby, *The Development of Sex Differences*). Sin embargo, ha habido obras interdisciplinarias más homogéneas, tales como van den Berge, *Age and Sex in Human Societies: A Biosocial Perspective* ["Edad y sexo en las sociedades humanas: una perspectiva biosocial"], y Carol Tavris y Carole Offir, *The Longest War* ["La guerra más larga"] (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977).
3. El estudio de Kuhn acerca de los paradigmas tiene cierta incidencia sobre el presente tema de los marcos de referencia conceptuales en la ciencia; véase Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 10-42. (Edición en español: *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1971).
4. Para el análisis de los patrones de rasgos en el capítulo dieciséis, véase, en la sección "Ciencia social descriptiva", todo el apartado "Integración/diferenciación".
5. Para el análisis de los datos socioestructurales de Maccoby y Jacklin véase, en el capítulo diecisiete, los párrafos 4-9 del apartado "Estudios de interacción en grupos".
6. Maccoby y Jacklin organizan su estudio basadas en la distinción entre capacidades intelectuales y conducta social.
7. Ver, en el capítulo diecisiete, las secciones "Conclusión: características individuales y características socio-estructurales" y "Consecuencias y direcciones", para la síntesis conclusiva de los datos.
8. Para encontrar varias perspectivas diferentes sobre la historia de la controversia naturaleza/crianza, véase Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving* ["La humanidad en evolución"] (Nueva York: Bantam Books, 1962), pp.53-78; Tiger, pp. 3-24; van den Berge, pp. 1-5; y Jessie Bernard, *Women, Wives, Mothers* ["Mujeres, esposas, madres"] (Chicago: Aldine, 1975), pp. 5-29.
9. Las críticas de Friedan se encuentran en *The Feminine Mystique* ["La mística femenina"], (Nueva York: Dell, 1963), pp. 95-141.
10. Por ejemplo, el determinismo biológico moderno es un punto importante de controversia en Barbara Lloyd y John Archer, *Exploring Sex Differences* ["Exploración de las diferencias sexuales"] (Nueva York: Academic Press, 1976).
11. Steven Goldberg, *The Inevitability of Patriarchy* (Nueva York: William Morrow and Company, 1974).
12. Véase Bardwick, Hutt, Tiger, y Erikson.
13. R. Friedman y R. Richart, *Sex Differences in Behavior* (Nueva York: Wiley, 1974).
14. Véase Maccoby, Money, P. van den Berge, y Ehrhardt.
15. Véase Sandra Bem, "Androgyny vs. the Tight Little Lives of Fluffy Women and Chesty Men" ["La androginia vs. la estrecha y pequeña vida de las mujeres suavecitas y los hombres fortachones"], *Psychology Today* (Septiembre 1975), pp. 61-64; Janet Chafetz, *Masculine/Feminine or Human?* ["¿Masculino/femenino, o humano?"] (Ithaca, Nueva York: F.E. Peacock, 1974), Betty Yorburg, Tavris y Offir, Lloyd y Archer.
16. Connie Bruck, "Professing Androgyny" ["Profesar la androginia"] *Human Behavior* (Octubre 1977) p. 24.
17. Chafetz, p. 4.
18. Un buen ejemplo de la crítica metodológica se puede encontrar en Barbara Lloyd, "Social Responsibility and Research on Sex Differences,["Responsabilidad social e investigación de las diferencias sexuales"], en B. Lloyd y J. Archer, PP. 6-10.
19. Bernard, p. 5.
20. Lloyd, p. 16.
21. Tavris y Offir, p. 99.
22. Nancy Chodorow, "Family Structure and Feminine Personality" ["Estructura familiar y personalidad femenina"], en Rosaldo y Lamphere, p. 43 (énfasis agregado).
23. Respecto al uso de la perspectiva de Money, véase Yorburg. El propio Money nota esta tendencia entre sus intérpretes, Money y Ehrhardt, p. xi.
24. Este oscurecimiento de la evidencia se da en Tavris y Offir, y Paul C. Rosenblatt y Michael R. Cunningham, "Sex Differences in Cross-Cultural Perspective" ["Las diferencias sexuales en perspectiva transcultural"], en Lloyd y Archer, pp. 71-94.
25. Este problema con la organización de los datos es especialmente evidente en Tavris y Offir.
26. Phyllys Chesler, "Men Drive Women Crazy" ["Los hombres vuelven locas a las mujeres"], *Psychology Today*, (July, 1971), pp. 18, 22.
27. Bem, p. 61.
28. *Ibid*., p. 64.
29. Véase, por ejemplo, "Opting for Androgyny" ["Optar por la androginia"], *Human Behavior*, November, 1978, p. 51, para una crítica de Bem basada en información adicional utilizando su modelo.
30. Sobre los problemas que afrontan las mujeres en el siglo veinte, véase el capítulo dieciocho.

31. Sherry Ortner, pp. 67-70 (énfasis añadido).
32. Para un análisis de este punto, véase capítulo dos, desde el décimo párrafo de la sección "Comunidad y subordinación" hasta el final del capítulo.
33. John Archer, "Biological Explanations of Psychological Sex Differences"["Explicaciones biológicas de las diferencias psicológicas sexuales"], en B. Lloyd y J. Archer, p. 260.
34. Lloyd, p. 13.
35. Bardwick, p. 3.
36. En el último párrafo de su artículo, Lloyd en efecto reconoce que Bardwick no es una "biodeterminista": "Bardwick, Hutt, y otros que reconocen la naturaleza interactiva de las variables sociales y biológicas, no obstante esto, aún así enfatizan las segundas, con el fin de corregir lo que ven como un desequilibrio; no logran apreciar el peligro de su enfoque" (p. 19). Sin embargo, ya Lloyd ha etiquetado tanto a Bardwick como a Hutt como "biodeterministas", en un polémico intento por desacreditar su trabajo como extremo.
37. Véanse, en el capítulo diecisiete, sección "Explicación de los datos socio-estructurales", los párrafos del 3-7.
38. Rosenblatt y Cunningham, pp. 72, 89 (énfasis añadido).

Capítulo dieciocho
El nuevo ambiente social: la sociedad tecnológica

1. El cambio en la sociedad humana que se llevó a cabo entre algunos pueblos en el tercer milenio a.C. podría ser visto como el primer paso significativo de la sociedad primitiva hacia la sociedad tradicional. Este cambio se caracterizó por cosas tales como el primer crecimiento de las ciudades, el desarrollo de reinados políticos y la invención de la escritura, y parece haber ocurrido primero entre las sociedades del Medio Oriente, especialmente en Egipto y Mesopotamia. Para hallar una perspectiva histórica similar acerca de estos tres períodos de la historia, y los cambios radicales acaecidos en la transición de uno a otro período, cf. Kenneth Boulding, *The Meaning of the Twentieth Century* ["El significado del siglo veinte"] (Nueva York: Harper and Row, 1964), pp. 1-26. Para ver un uso adicional de los términos "sociedad primitiva", "sociedad tradicional" y "sociedad tecnológica", ver primeros tres párrafos de la sección "Sociedades tecnológicas y tradicionales", al principio de este capítulo..
2. Hay un análisis simple de la cuestión del cambio escalonado y su resultado posible en Paul E. Lutz, "The Environmental Crises: Business as Usual?" ["Las crisis ambientales: ¿lo mismo de siempre?"], Division of Theological Studies, Lutheran Council in U.S.A., 1975. El informe del Club de Roma, publicado en Dennis L. Medows, *et al*., *The Limits to Growth* ["Los límites del crecimiento"] (Nueva York: Universe Books, 1972), ha sido quizás el que más éxito ha tenido en popularizar esta preocupación.
3. Peter Laslett, *The World We Have Lost* ["El mundo que hemos perdido"] (Londres: Methuen and Co., Ltd., 1965), p. 233.
4. Los siguientes libros son de mucha utilidad para entender tanto el desarrollo histórico de la sociedad tecnológica como sus muchas y singulares características: Raymond Aron, *Progress and Disillusion* ["Progreso y desilusión"] (Nueva York: Praeger, 1968); Peter L. Berger, *Facing Up to Modernity* ["De cara a la modernidad"] (Nueva York: Basic Books, 1977); Peter Berger, *et al*., *The Homeless Mind*; Jacques Ellul, *The Technological Society* ["La sociedad tecnológica"] (Nueva York: Knopf, 1973); Christopher Lasch, "The Family and History" ["La familia y la historia"], *New York Review of Books*, 13 de november 1975, pp. 33-38; Peter Laslett; Marion J. Levy, Jr., *Modernization: Latecomers and Survivors* ["La modernización: recién llegados y sobrevivientes"] (Nueva York: Basic Books, 1972); Herbert J. Muller, *The Children of Frankenstein* ["Los hijos de Frankenstein"] (Bloomington: Indiana University Press, 1970); Robert A. Nisbet, *The Quest for Community* ["La búsqueda de comunidad"] (Nueva York: Oxford University Press, 1969); y Edward Shorter, *The Making of the Modern Family* ["La formación de la familia moderna"] (Nueva York: Basic Books, 1975).
5. Respecto a algunas de las diferencias entre sociedades primitivas y tradicionales, véase nota 1, arriba.
6. Un análisis histórico-social perceptivo notará también una gran diversidad, según la clase social, en la mayoría de las sociedades. Debido a sus propósitos y alcance limitados, este capítulo presta poca atención a la clase social. Sin embargo, debe reconocerse al menos que la historia de hombres y mujeres, niños, familia y estructura social como un todo, varía mucho, no solo según el período y el lugar sino también según la clase social. La familia y la estructura social comunitaria, en la Europa medieval tardía, diferían mucho según estuvieran insertadas en la nobleza, la burguesía, entre los campesinos o los obreros. Mientras la burguesía en el siglo diecinueve iba desarrollando el modelo de la mujer protegida en el hogar, la mujer de la clase obrera, acompañada a veces por sus hijos, solía pasar en la fábrica ayudando al sustento de la familia.
7. La diversidad entre las sociedades tradicionales incide también en las sociedades tradicionales que aún existen en el siglo veinte. Esta diversidad afecta la manera en que el proceso de "modernización" va a dar forma a estas sociedades. El resultado final podría no ser necesariamente completamente uniforme.
8. Para una perspectiva sobre cómo diferentes sociedades se ven afectadas por la "modernización" en nuestra área de interés, véase William G. Goode, *World Revolution and Family Patterns* ["Revolución mundial y patrones

familiares"], y Pierre L. van den Berge, *Age and Sex in Human Societies: A Biosocial Perspective* (Belmont, California: Wadsworth, 1973), pp. 97-98.

9. Hubo otros aspectos de la sociedad occidental europea de los siglos diecisiete y dieciocho que podrían considerarse desarrollos de avance hacia la sociedad tecnológica. El orden, la eficiencia, la regimentación y los números masivos iban convirtiéndose en valores importantes en los sectores militares de la sociedad. Una historia popular que alude a estos nuevos valores es E.J. Hughes, *The Church and Liberal Society* ["La Iglesia y la sociedad liberal"] (Nueva Jersey: Princeton University Press, 1944). El ideal de la familia conyugal había comenzado a extenderse a través de una amplia sección de la burguesía (seguir el desarrollo y las variadas manifestaciones de este ideal es uno de los propósitos centrales de *Centuries of Childhood* ["Siglos de infancia"], de Philippe Ariès (Londres: Jonathan Cape, 1962)). Además, comenzó a prevalecer un ideal de individualismo. Este ideal se enfocó en el varón individual (no en la mujer o niño individuales) y en su libertad para actuar independientemente de las restricciones de otros (una descripcion concisa pero clara del desarrollo de este ideal se encuentra en Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* ["Sinceridad y autenticidad"] (Cambridge: Harvard University Press, 1971). Adicionalmente, el surgimiento del estado-nación occidental anticipó y contribuyó al desarrollo de la sociedad tecnológica. El estado-nación estuvo íntimamente asociado con el gobierno burocrático, un cuerpo militar organizado y una rápida expansión económica. Crane Brinton es uno entre muchos historiadores que han notado esta asociación; véase *The Shaping of Modern Thought* ["La conformación del pensamiento moderno"] (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1950), especialmente pp. 45-49, 144-148. De ese modo, algunas de las características básicas de la sociedad tecnológica fueron emergiendo ya en Europa occidental en los siglos diecisiete y dieciocho. Para encontrar otros dos análisis útiles sobre estas cuestiones, véase Marc Bloch, *Feudal Society* ["La sociedad feudal"] (Chicago: The University of Chicago Press, 1961), pp. 137-142, y Goode, pp. 23-33, 370.

10. Hay exposiciones del desarrollo de la sociedad tecnológica que se pueden encontrar en varios lugares. Hay dos resúmenes útiles que se pueden encontrar en David Reisman, *et al*., *The Lonely Crowd* ["La multitud solitaria"] (Garden City: Doubleday, 1950), y en Ellul.

11. Goode ejemplifica el reconocimiento moderno del surgimiento de una sociedad tecnológica global; véase Goode, p. 1.

12. La distinción que se hace en este capítulo entre agrupaciones relacionales y funcionales es similar en muchos sentidos a las distinciones encontradas en algunos de los escritos clásicos de la sociología. La descripción de Tönnies de la diferencia entre comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*) ha sido quizás la más influyente, pero el análisis de Weber de las agrupaciones tradicionales y racionales, y el de Sorokin sobre las relaciones de tipo familiar y contractual, también ha tenido gran importancia. Para ver una breve revisión y comparación de estos tres "tipos" sociológicos clásicos, cf. *Community and Society* (Gemeinschaft und Gesellschaft), Ferdinand Tönnies, traducido y editado por Charles P. Loomis (East Lansing: Michigan State University Press, 1957), pp. 12-29.

13. El término "funcional" que se usa en este capítulo es similar al término "técnica" de Ellul. Ellul usa este término para describir un procedimiento organizado sistemáticamente para alcanzar alguna meta de manera eficiente. Él ve a la sociedad moderna como el lugar en donde la técnica domina todas las actividades e interacciones humanas. Aunque son sumamente parecidos, estos dos términos difieren en un sentido importante. Ahí donde "técnica" puede referirse a toda conducta ordenada y dirigida hacia metas, el "principio funcional" se aplica específicamente a la orientación a la eficiencia de tareas. Este término más limitado permite un análisis del "valor relacional" que se encuentra entre las agrupaciones relacionales, sin confundir esta cualidad con el interés por la "eficiencia de tareas" que se encuentra en las agrupaciones funcionales.

14. Entre los que hacen notar el contraste entre agrupaciones funcionales y relacionales están Levy, pp. 121-126, y Fox, pp. 13-15. La terminología en esta área varía, pero los referentes básicos son los mismos.

15. La distinción usada aquí entre actividades propositivas, orientadas hacia metas, y actividades expresivas, tiene paralelos en la obra de Talcott Parsons. Él escoge los términos "instrumental" y "expresivo" para resaltar la distinción. Véase, por ejemplo, *The Social System* ["El sistema social"] (Nueva York: The Free Press, 1951), pp. 49, 79-88, 100, 384-407; y *Toward a General Theory of Action* ["Hacia una teoría general de la acción"], ed. por Talcott Parsons y Edward Shils (Nueva York: Harper & Row, 1951, 1962), pp. 8, 149, 165-167. Hay un breve análisis de algunos aspectos de la división de las esferas instrumental y expresiva en la sociedad moderna en Marion J. Levy, Jr., *The Structure of Society* ["La estructura de la sociedad"] (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1952), pp. 528-541.

16. Conviene clarificar más la relación entre la burocracia y las agrupaciones funcionales, tecnológicas. Aunque las agrupaciones funcionales suelen estar organizadas conforme a principios burocráticos o institucionales, las agrupaciones burocráticas no siempre se encuentran completamente funcionalizadas. En la organización burocrática predomina el "sistema". El espíritu burocrático aspira a la uniformidad, el control y el orden como valores en sí mismos. Hay que añadir algo al enfoque burocrático o institucional si se quiere que sea funcional, y este elemento adicional es la preocupación por los resultados. La fuerza motriz del principio funcional es la tendencia a mejorar la producción y la eficiencia. El enfoque funcional prueba la uniformidad, el control y el orden con el criterio de la eficiencia. Con más frecuencia, el esquema organizacional preferido es fuertemente sistemático, pero es posible que tenga mayor flexibilidad ya que los resultados son los que proveen el factor de control.

17. Respecto a la presentación clásica de la burocracia y la impersonalidad, véase Max Weber, *On Charisma and Institution Building* ["Del carisma y la creación de instituciones"] (Chicago: The University of Chicago Press, 1968),

pp. 38, 66-77. El desarrollo continuo de este análisis es popular en la sociología, lo cual se ve en libros como el de Victor Thompson, *Modern Organization* ["Organización moderna"] (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1963), pp. 10-24, y Berger, et al., pp. 41-62. En Berger *et al*. se encuentra un análisis útil de la relación entre la burocracia y los enfoques tecnológicos, pp. 41-62, especialmente pp. 41-43.

18. Goode articula claramente algunos aspectos del enfoque funcional y la preocupación por la competencia en las tareas; véase su *The Family* ["La familia"] (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964), p. 108, y *World Revolution*, pp. 11-12, 24.

19. En años recientes los expertos en gerencia han enfatizado la conexión entre los factores personales y la eficiencia funcional de los empleados. A los gerentes se les insta a prestar atención a los factores personales como un medio para mejorar la eficiencia en el trabajo y aumentar la producción. El hecho de que las consideraciones personales deban ser reinsertadas conscientemente muestra lo mucho que el principio funcional ha dominado; y la necesidad de justificar estas consideraciones por referencia a la eficiencia y la producción muestra cuáles intereses son de hecho más prominentes. La corporación japonesa parece ser la que más se acerca a la mezcla eficaz de lo funcional y lo relacional entre la mayoría de las agrupaciones occidentales, pero es igualmente, sobre todo, una agrupación funcional. Para encontrar un estudio corto pero incisivo sobre esta cuestión, véase Jacqueline Scherer, *Contemporary Community* ["Comunidad contemporánea"] (Londres: Tavistock Publications Limited, 1972), pp. 88-90.

20. Generalmente se acepta que la división entre las esferas pública y privada es marcada particularmente en la sociedad tecnológica. Hay ejemplos de diversos puntos de vista sobre esta división moderna; véase Aries, pp. 411-415; Berger, *et al*., pp. 28-30; Blake, p. 138; Lasch, "What the Doctor Ordered," p. 51; P. Laslett, pp. 1-21. También vale la pena considerar en este contexto la teoría de Rosaldo concerniente a las esferas pública y privada y a los roles de hombres y mujeres (capítulo diecisiete, sección "Diversidad de patrones transculturales", segmento "Complejidad social", punto 4, párrafos 3-6 del punto).

21. La especialización y la estandarización por lo común van asociadas con la sociedad tecnológica. Para ver algunos ejemplos de esta vinculación, véase Thompson, pp. 25-57; Berger, *et al*., pp. 63-68; Ellul, pp. 11-12, 132, 211-215.

22. A primera vista, puede parecer que los principios de especialización y estandarización están en conflicto. De hecho, se complementan el uno al otro perfectamente. En un ambiente no especializado de trabajo, un artesano desempeña una tarea general, tal como construir un mueble, y por sí solo (o con la ayuda de un ayudante o aprendiz) realiza la gran variedad de operaciones que conlleva la tarea. Este tipo de trabajo artesanal no especializado hace posible necesariamente que se den muchas expresiones personales e idiosincráticas. Puede haber estándares objetivos de calidad a los que debe apegarse cada artesano en el oficio, pero también habrá mucha variedad en el trabajo producido y en los métodos usados por los diferentes artesanos. Por otra parte, en el ambiente especializado de trabajo, un grupo de individuos desempeñan una tarea general, dividiéndola en un conjunto de operaciones más limitadas y distribuyendo entre ellos la responsabilidad por las diferentes operaciones. Por ejemplo, una persona puede ser la responsable del marco de madera de los muebles, otra, de las patas, otra, de los resortes, otra más, del tapizado, y así sucesivamente. Si el grupo es suficientemente grande, podría incluso dividirse más y asignar a diferentes grupos para que se encarguen de diferentes tipos de muebles. Esta tendencia hacia la especialización encaja bien con la estandarización. Entre más limitada y específica sea la operación ejecutada por cada persona, más debe ser cuantificada, regulada y estandarizada estrictamente. Y ya que el proceso de especialización presupone el paso de pequeños talleres independientes hacia grandes industrias centralizadas, hay una fuerte presión para que las tareas se estandaricen entre una amplia agrupación de personas y a través de una extensa área geográfica. Por lo tanto, muchos de los elementos personales e idiosincráticos propios del ambiente de trabajo no especializado deben ser eliminados en el ambiente especializado.

23. Se encuentra una presentación explícita sobre las personas en la sociedad tecnológica como portadores individuales de destrezas; véase Goode, *The Family*, p. 108, y *World Revolution*, pp. 11-12.

24. Se pueden encontrar algunas perspectivas útiles respecto a esta inestabilidad en Richard M. Titmus, *Essays on 'The Welfare State* ["Ensayos sobre el 'Estado de Bienestar'"] (Londres: George Allen Unwin, 1958), pp. 111-112; Levy, pp. 124-126; Laslett, pp. 4-5.

25. M.F. Nimkoff, *Comparative Family Systems* ["Sistemas familiares comparados"] (Boston: Houghton Miflin, 1965), pp. 34-35.

26. El tipo puro o "ideal" juega un papel importante en la teoría y el análisis sociológico. Para ver ejemplos del tipo puro en las primeras obras sociológicas, véase Max Weber, p. 47, y Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation* ["La teoría de formación de conceptos de Max Weber"] (Durham: Duke University Press, 1976), pp. 115-179.

27. El término "sociedad tecnológica", cualquiera sea su origen, probablemente ha alcanzado un uso común principalmente por el libro del mismo nombre de Jacques Ellul. "Sociedad postindustrial" y "sociedad tecnocrática" son equivalentes comunes. "Sociedad 'tecnetrónica'" a menudo es usada para fases más recientes de la "sociedad tecnológica". También hay usos de "sociedad moderna" que son equivalentes cercanos.

28. Entender a la sociedad tecnológica como una sociedad que manifiesta un sistema de relaciones humanas formado según un principio rector ayuda a clarificar las múltiples discusiones que giran en torno a su origen. Por lo general se observa que un número de elementos cambian al mismo tiempo cuando una sociedad se hace tecnológica. Sin embargo, surgen desacuerdos en torno a las conexiones causales en medio de los diversos elementos. ¿Es el cambio

económico el que causa el cambio ideológico (como Marx ciertamente lo afirmaba), o es el cambio ideológico el que causa el cambio económico (como Goode a veces lo da a entender indirectamente (*World Revolution*, pp. 18-22)?, aunque sus observaciones se refieren principalmente al paso de la sociedad tradicional a la sociedad tecnológica entre naciones menos desarrolladas en el siglo veinte. Aunque esta discusión tiene cierta utilidad, suele ignorar la relación básicamente sistémica entre los distintos factores. Los elementos del sistema social son interdependientes. Cada uno es una condición del otro, y un cambio en uno produce un cambio en el otro. El desarrollo ideológico de una preocupación por los derechos individuales es, al mismo tiempo, una causa o un factor propulsor del industrialismo y una consecuencia del mismo. Cada uno causa al otro, y el avance de uno facilita el avance del otro. No es posible cambiar un elemento sin cambiar de alguna manera el resto del sistema. Existe un equilibrio ecológico en medio de los elementos. Es de utilidad seguir el desarrollo del conjunto de condiciones que hacen posible una nueva dinámica, permitiendo que esta domine gradualmente a una sociedad, lo mismo que seguir algunos de los eventos que promueven el desarrollo de ese nuevo sistema; pero es probable que no se puedan relacionar la mayoría de los principales factores, como variables dependientes, con una o dos de las variables independientes de mayor importancia.

29. Entre quienes analizan perceptivamente algunas de las manifestaciones pretecnológicas del enfoque funcional están Hughes, p. 164; Weber, p. 37; y Ellul, pp. 30-32, 43.

30. Goode, en especial, examina el "encaje" o ajuste entre la sociedad tecnológica y un tipo de patrón de vida. Véase, *The Family*, pp. 108-109; *World Revolution*, pp. 369-370.

31. Mucha gente hoy en día reconoce el desarrollo del colectivo de masas y sus tendencias individualizantes. Hay dos ejemplos de este reconocimiento en Philip E. Slater, *The Pursuit of Loneliness* ["En busca de la soledad"] (Boston: Beacon Press, 1970), pp. 5-9, y Jacques Ellul, *Propaganda* (Nueva York: Knopf, 1965), pp. 90-99.

32. El debilitamiento de los lazos de parentesco y de las agrupaciones de tipo vecinal en la sociedad tecnológica se van a examinar más adelante en este capítulo, sección "La familia en la sociedad tecnológica", segmento "Cambios en la vida familiar", párrafos 1-5.

33. Goode y Ellul se muestran especialmente alertas a la tendencia de la sociedad tecnológica a eliminar las agrupaciones no funcionales; véase Goode, *The Family*, p. 108, y Ellul, *Technological Society*, pp. 49-52.

34. Entre aquellos que expresan preocupación en torno al desarrollo del colectivo de masas, están Laslett, pp. 18-19; Christopher Lasch, "The Emotions of Family Life" ["Las emociones de la vida familiar"], *New York Review of Books*, 27 de novembre, 1975, p. 40, y *Haven In A Heartless World* ["Un refugio en un mundo sin corazón"] (Nueva York: Basic Books, 1977), pp. 91, 189; Philip Slater, *Earthwalk* ["Caminata en la Tierra"] (Garden City: Doubleday, 1974), p. 55; Ellul, *Technological Society*, pp. 49-52, 332-335; Nisbet, pp. 98-120, 198-203; y el ensayo de Peter Berger "Elogio de lo particular: el concepto de las estructuras mediadoras", en *Facing Up to Modernity*, pp. 130-141.

35. Ellul, *Technological Society*, pp. 50-51.

36. Aunque las afirmaciones de Ellul pueden crear la impresión de que la sociedad de masas no incluye agrupaciones colectivas además del Estado, ese no es el caso. En la mayoría de los países no comunistas funcionan muchos tipos de colectivos sin completo control del estado, p.ej., las corporaciones de negocios, los sindicatos, las organizaciones de caridad y las Iglesias. La observación clave es que estos grupos no son relacionales sino funcionales, y cada uno es regulado, supervisado y licenciado usualmente por el estado.

37. Se encuentran descripciones básicas de estructuras gubernamentales en la sociedad tradicional y tecnológica, en Marion J. Levy, *Modernization and the Structure of Societies* ["La modernización y la estructura de las sociedades"], Vol. 2, (Princeton: Princeton University Press, 1966), pp. 454-471; *Modernization: Latecomers and Survivors*, pp. 124-125; Ellul, *Technological Society*, pp. 83, 255-267.

38. Ellul y Slater prestan especial atención a la cuestión del "control social" en la sociedad tecnológica. Véase Slater, *Earthwalk*, p. 55, *The Pursuit of Loneliness*, p. 89; Ellul, *Propaganda*; y Karl Mannheim, *Man and Society* ["El hombre y la sociedad"] (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1940), pp. 274-311. Mannheim usa los términos "control directo" e "indirecto".

39. Una visión similar la expresa Christopher Lasch en *Haven In a Heartless World*. Lasch ve la desaparición de la "familia autoritaria" como el pasaje hacia un mayor despotismo político en lugar de una mayor libertad individual:

> La erosión gradual del autoritarismo y de la familia autoritaria, que continuó durante toda la fase liberal de la sociedad burguesa, ha tenido un resultado inesperado: el restablecimiento del despotismo político en una forma basada no en la familia sino en su disolución. En lugar de liberar al individuo de la coerción externa, la disgregación de la vida familiar lo somete a nuevas formas de dominación, mientras que al mismo tiempo debilita su capacidad de resistirlas. (p. 91)

40. Una descripción sencilla de la institucionalización general de los servicios humanos en la sociedad tecnológica se encuentra en Nimkoff, pp. 352-354. De interés particular con respecto al estudio de la institucionalización de la educación están Aries, pp. 269-285, y John Bremer, *The School Without Walls* ["La escuela sin muros"] (Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), pp. 1-8.

41. Los conceptos de estatus adquirido y adscrito son utilizados ampliamente en sociología. Para encontrar ejemplos de su definición y uso, véase Parsons, pp. 64-65, 180-200; Robert Nisbet, *The Social Bond* ["El vínculo social"] (Nueva York: Knopf, 1970), pp. 156-158; Goode, *World Revolution*, pp. 369-370.

42. Muchas descripciones sociológicas destacan la prevalencia en la sociedad tecnológica de compromisos parciales funcionalmente específicos. Dos de las más útiles son S.N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* ["Modernización: protesta y cambio"] (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966), pp. 21-25, 37; y Levy, *The Structure of Society*, pp. 255-262.

43. Para una breve pero vívida descripción de los gremios medievales y su estructura relacional, véase Aries, pp. 245-246.

44. La división tecnológica entre relaciones estructuradas, propositivas, funcionales, por un lado, y relaciones informales, expresivas, no propositivas, por otro, explica algunas de las reacciones que la gente de hoy tiene hacia las formas sociales de la sociedad tradicional. La mayoría de la gente del siglo veinte reacciona con cierto desdén u hostilidad ante las formas sociales tradicionales, ya que estas han dejado de estar integradas en una estructura de sociedad basada en las relaciones personales. Los matrimonios, en los que las consideraciones familiares son dominantes o en los que la decisión es "arreglada", son considerados anatema. Los patrones objetivos de ética y moral suelen desaprobarse pues se considera que son demasiado restrictivos. Se evitan los arreglos sociales estables. El énfasis es en la espontaneidad, no en la fidelidad; en la autenticidad, no en la lealtad. Una de las áreas de más fuerte reacción es el área de los roles de hombres y mujeres. Es difícil para la gente de hoy entender cómo la estructura y el orden de los roles sociales tradicionales funcionaba dentro del contexto de relaciones personales ricas en compromiso y afectividad. Lo personal no era eliminado de la estructura de los roles sociales tradicionales con el fin de lograr más eficiencia sino que se encontraba en el núcleo mismo de esa estructura. Hay más análisis sobre la "reacción romántica" en el capítulo diecinueve, sección "Posturas ideológicas modernas", apartado "La reacción 'romántica'".

45. Lionel Trilling, en *Sincerity and Authenticity*, da seguimiento al surgimiento del ideal moderno de la autenticidad y describe sus tendencias inherentemente antisociales. Comienza analizando el ideal renacentista de la sinceridad, al cual ve tipificado en su expresión máxima en las palabras de Polonio, en Shakespeare: "Y sobre todo, sé sincero contigo mismo, pues de ello se sigue, como el día a la noche, que no podrás ser falso con nadie". La sinceridad significa comportarse de tal modo que el motivo y la acción sean congruentes, de una manera que se evite el engaño a los demás. Ser sincero con uno mismo es un medio para un fin más elevado: ser sincero con los demás. Trilling ve el ideal de autenticidad del siglo veinte como algo diferente de las concepciones anteriores de sinceridad, en que la sinceridad con uno mismo llega a ser el fin primordial a considerar, y no un medio para alcanzar una virtud social más general. El enemigo de la autenticidad no es el engaño consciente a otros, sino el autoengaño. Trilling expone este punto de la siguiente manera:

> El hipócrita/villano, el engañador consciente ha llegado a ser marginal, incluso ajeno a la imaginación moderna de la vida moral. La situación en que alguien sistemáticamente proyecta una falsa imagen de sí mismo a fin de practicarla sobre la buena fe de otro, no despierta nuestro interés fácilmente, escasamente nuestra confianza. El engaño que mejor entendemos y al que más dispuestos estamos a prestar nuestra atención es aquel que alguien practica sobre sí mismo. El propósito declarado de la doblez degradante de Iago no tiene para nosotros la fascinación que el público del siglo diecinueve encontró en ella; nuestra más viva curiosidad se va a dirigir probablemente a la condición moral de Otelo, a lo que yace bajo su grandiosidad, a lo que en él está enmascarado tras el personaje heroico (p. 16).

El predominio del ideal de autenticidad conduce a la búsqueda introspectiva de los motivos y sentimientos escondidos como criterio para la acción. Trilling relaciona esta búsqueda con el surgimiento popular de las técnicas y conceptos psicoanalíticos. Al final de cuentas, dicho criterio de acción se deshace de los roles y la estructura de la sociedad tradicional al verlos como una falsificación de la experiencia interior del individuo. Escribe Trilling: "Bajo el impulso del criterio de autenticidad, mucho de lo que en el pasado se pensaba que constituía el tejido mismo de la cultura ha llegado a parecer de poca importancia, mera fantasía o ritual, o una absoluta falsificación. A la inversa, mucho de lo que esa cultura condenaba tradicionalmente, y procuraba excluir, recibe una considerable autoridad moral en razón de la autenticidad que se le atribuye, por ejemplo, el desorden, la violencia, la sinrazón". (p. 11).

46. Ver, por ejemplo, "Arranged Marriages" ["Matrimonios arreglados"], por Carol Stocker, *Detroit Free Press*, March 20, 1977, pp. 1F y 12F.

47. Además, la sociedad tecnológica también ha introducido un enfoque funcional en la religión, como se puede ver en diversas sectas de los años 1970. Hay una exploración breve y útil de esta tendencia en James Manney, "The Consciousness Movement II: 'Salvation' through Techniques" ["El movimiento de conciencia II: 'salvación' por medio de técnicas"], *New Covenant*, VI, 10 (Abril, 1977), pp. 18-21.

48. La desintegracion de los lazos de parentesco en la sociedad tecnológica fue una observación sociológica indisputada hasta años recientes. Para ver ejemplos de enfoques tradicionales, cf. E.W. Burgess, H.J. Locke y M.M. Thomas, *The Family* (Nueva York: American Book Company, 1963), pp. 18-20; Talcott Parsons y Robert F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, ["La familia, la socialización y el proceso de interacción"] (Glencoe: The Free Press, 1955), pp. 10-14; Paul E. Mott, *The Organization of Society* ["La organización de la sociedad"], (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965), p. 163; y Clifford Kirkpatrick, *The Family as Process and Institution* ["La familia como proceso e institución"] (Nueva York: The Ronald Press, Company, 1955), p. 137. Sin embargo, dos nuevas fuentes de datos han puesto en tela de juicio esta observación en tiempos recientes. En primer lugar, los demógrafos históricos han documentado la relativa ausencia de la familia extendida como unidad residencial en la Edad

Media. Investigaciones similares en otras culturas han mostrado que la residencia de la familia extendida es un arreglo menos frecuente de lo que antes se había pensado. En segundo lugar, ciertos estudios sociológicos pretenden demostrar la fortaleza permanente de los lazos extendidos de parentesco en las sociedades industriales. No obstante, después de más investigaciones se ha visto que cada una de estas objeciones tiene poco peso. (1) Incluso en el caso de que los demógrafos históricos hubieran compilado estadísticas exactas, no es necesario que los nuevos datos obliguen a un reajuste importante en la descripción de la familia extendida tradicional. Los datos residenciales no son el índicador más importante del nivel de compromiso, apoyo, uso compartido de recursos y vida en común. Toda la demás evidencia apunta a niveles mucho más altos, en cada una de estas áreas de la familia extendida tradicional, en comparación con su contraparte tecnológica. Algunas imágenes equívocas de la vida familiar tradicional podrían ser descartadas por los nuevos datos demográficos, pero continúa siendo válida la afirmación general de una mayor solidaridad de parentesco en la sociedad tradicional respecto a la sociedad tecnológica. Adicionalmente, hay que considerar la útil distinción de Goode entre el modelo ideal y real de familia (véase *World Revolution*, pp. 7-10). En la mayoría de las sociedades tradicionales, la agrupación extendida de parentesco es vista como la unidad residencial ideal, aunque la falta de recursos económicos a menudo impide a la mayoría vivir de ese modo. En la sociedad tecnológica moderna, por otra parte, la familia conyugal del esposo, la esposa y los hijos es la unidad residencial ideal, e incluso los ricos mantienen este patrón. Aunque la unidad residencial predominante en ambos tipos de sociedades puede ser la familia conyugal, la existencia de ideales residenciales variantes tiene un impacto en la calidad de las relaciones extensas de parentesco. (2) Los estudios sociológicos modernos sobre las redes de parentesco en las sociedades industriales, además, no logran alterar seriamente el panorama de relativo aislamiento de la familia nuclear en la sociedad tecnológica. Estos estudios tienden a resaltar las relaciones de amistad que algunas veces existen entre los miembros de la familia extensa y la prominencia continua de reuniones sociales familiares de diversos tipos. Un énfasis más importante se enfocaría en las cuestiones de compromiso, estabilidad, uso compartido de recursos e identidad grupal. Además, estos estudios obtienen mucho de su efecto por el contraste con las relaciones de parentesco que supuestamente no existen en la sociedad tecnológica. Dado que cierta forma de relaciones de parentesco todavía existe en la sociedad tecnológica moderna, no se obtiene una perspectiva histórica precisa a menos que la forma moderna sea comparada con la forma tradicional. Dicha comparación apoya una vez más la afirmación de que los lazos de parentesco tienden a sufrir un severo debilitamiento en la sociedad tecnológica. Para ver dos análisis muy útiles de estas cuestiones recientes, cf. Christopher Lasch, "The Family and History" ["La familia y la historia"], pp. 34-36, y Goode, *World Revolution*, pp. 70-76. Para ver un buen replanteamiento reciente de la perspectiva tradicional acerca de la desintegración de los vínculos de parentesco y las agrupaciones comunitarias, cf. Shorter, pp. 3-4, 22-53.

49. Las agrupaciones relacionales de apoyo que no se basan en parentesco son muy comunes en la sociedad tradicional, aunque la naturaleza exacta de estos grupos varía según factores de clase, nacionalidad y período histórico. Por ejemplo, los campesinos del medioevo recibían mucho apoyo comunitario de la agrupación de la villa, mientras que los inmigrantes llegados a Estados Unidos en los siglos diecinueve y veinte a menudo encontraban este apoyo en el vecindario étnico urbano. La nobleza tradicional se relacionaba normalmente mediante un nexo de familias nobles que no estaban geográficamente cercanas. Para los comerciantes y artesanos, la agrupación relacional crucial afuera de la red de parentesco era, o un conjunto de familias patricias, o un gremio.

50. Véase un examen amplio de los cambios internos en la familia conyugal acaecidos dentro de la sociedad tecnológica, en Goode, *World Revolution*, pp. 7-10, 27-86.

51. La transmisión del apellido del padre es una de las pocas características patrilineales de la familia occidental moderna. No hay una distinción cultural constante entre la relación de una unidad conyugal con la familia de la esposa y con la familia del esposo (donde dicha distinción es la marca central de los sistemas patrilineales y matrilineales).

52. Más sobre la intensidad emocional en la familia tecnológica en capítulo veintiuno, párrafos 6-9 de la sección "Patrones sociales alternativos: tradicionalismo y socialismo", al final del capítulo.

53. Para encontrar ejemplos de la explicación sociológica tradicional sobre la pérdida de funciones de la familia, véase Norman B. Ryder, "The Family in Developed Countries" ["La familia en los países desarrollados"], *Scientific American*, septiember 1974, p. 123; Christian C. Beels, "Whatever Happened to Father?" ["¿Qué pasó con papá"?], *New York Times Magazine*, 25 de agosto, 1974, pp. 11, 52; y Nimkoff, pp. 27-31, 362-365. Algunos sociológos están en desacuerdo con esta formulación, insistiendo en que, aunque algunas funciones se han perdido, otras han sido añadidas o adquirido mayor importancia. Funciones como actividades de ocio, actividades de planeamiento familiar y actividades "terapéuticas" se presentan como los nuevos roles introducidos en la vida familiar por la sociedad tecnológica. Por ejemplo, véase F. Ivan Nye y Felix M. Bernardo, *The Family: Its Structure and Interaction* ["La familia: su estructura e interaccion"] (Nueva York: The Macmillan Company, 1973), pp. 247-248, y Nimkoff, pp. 365-369. Sin embargo, la importancia de estas funciones añadidas es cuestionable. Una función de ocio y una función terapéutica también eran elementos de la familia tradicional. Aunque las actividades de ocio son buscadas grupalmente por ciertas familias modernas, en muchas otras familias estas actividades son del dominio especializado de los grupos de pares de los distintos miembros. Esto es lo que ocurre más y más a medida que los hijos en una familia se hacen mayores. Si bien algunas familias modernas se involucran en planeamiento familiar, esto sigue siendo algo comparativamente raro, y no está claro que esta función añadida contribuya marcadamente al compromiso o solidaridad del grupo familiar. Ciertamente, la importancia de la función "terapéutica" de la familia moderna aumenta debido a las presiones y exigencias de la sociedad tecnológica, pero es de dudoso valor como soporte para la vida familiar. Más que constituir una nueva función familiar de ayuda, la elevada demanda de desahogo emocional, sanación y satisfacción

dentro de la familia conyugal amenaza con debilitar aún más la unidad familiar, ya que en la mayoría de los casos las relaciones familiares no son capaces de atender la demanda. Por lo tanto, parece claro que las funciones que la familia ha perdido en la sociedad tecnológica son mucho más importantes que las que ha ganado, si es que en efecto es razonable decir que se han ganado funciones positivas.

La pérdida de funciones familiares en la sociedad tecnológica debe verse contra el trasfondo de la erosión de todas las agrupaciones relacionales por causa de la transferencia de funciones a las instituciones de masas; véase Nisbet, pp. 52-62.

54. El aislamiento de la familia conyugal ha recibido atención en muchos sectores como un problema social moderno. Para ver algunos ejemplos populares, cf. Urie Bronfenbrenner, *Two Worlds of Childhood* ["Dos mundos de infancia"] (Nueva York: Russell Sage, 1970), pp. 95-97; Lasch, "The Emotions of Family Life," p. 40; "The Parent Gap" ["La brecha parental"], *Newsweek*, 22 de septiembre, 1975, pp. 50, 56; Slater, *The Pursuit of Loneliness*, p. 6.

55. En Goode se encuentran observaciones útiles sobre la carga del apoyo emocional y la familia moderna, *World Revolution*, pp. 12-14; Ryder, pp. 127-130; y Shorter, pp. 277-279.

56. Ryder, pp. 127-128. Véase también Nisbet, p. 62, para una descripción similar.

57. Ryder, p. 130, véase también Goode, *World Revolution*, pp. 34-35; Shorter, pp. 270-276; y Lasch, p. 130.

58. En la época moderna hay mucha conciencia respecto al cambio en el rol paternal, y esto se refleja en presentaciones populares tales como la de Beel.

59. Judith Blake describe con claridad el aislamiento y la dependencia de las mujeres modernas, p. 138.

60. Se pueden encontrar algunas estadísticas que apoyan esto en Titmus, pp. 91-102.

61. Ryder, p. 128. Para otros análisis de utilidad sobre conflicto de roles en las mujeres, véase Bardwick, pp. 188-202, y Nisbet, pp. 63-64.

62. Para algunas estadísticas de apoyo sobre mujeres despegadas de las familias, véase Blake, p. 139.

63. Ryder, p. 128.

64. Esta idea de los roles tradicionales cuyo resultado era el aislamiento del ama de casa estadounidense fue un énfasis importante del libro de Betty Friedan *The Feminine Mystique* (Nueva York: W. W. Norton, 1963), que fue una de las primeras obras, y sumamente influyente, del movimiento feminista. Véase, por ejemplo, pp. 15-32.

65. Una descripción típica se encuentra en Sidel, pp. 3-18. Los comunistas chinos hablan de los tiempos prerrevolucionarios como de "el amargo pasado".

66. Nisbet desarrolla este punto de la siguiente manera:

> En el mundo medieval hubo relativamente poco interés en los derechos positivos, discretos, de los individuos, debido principalmente a la dispersión del poder político y a la existencia de innumerables autoridades grupales. Pero cuando la consolidación del poder político nacional trajo consigo la destrucción de muchos de los cuerpos sociales dentro de los cuales los individuos habían vivido y encontrado refugio desde tiempo inmemorial, cuando, en suma, la ley se convirtió en una estructura más centralizada e impersonal con el individuo como su unidad, se hizo urgente la preocupación por los derechos individuales positivos, garantizados constitucionalmente. Los gobiernos europeos a menudo pueden haber pretendido, y, exitosamente por largos períodos, resistirse a las exigencias de los derechos individuales; pero es difícil no darse cuenta de que los estados (Inglaterra, por ejemplo) que llegaron a ser más exitosos tanto económica como políticamente fueron los que dieron el primer reconocimiento constitucional a los derechos individuales, especialmente al de la propiedad. En retrospectiva, sin embargo, vemos que fue el mero impacto del Estado sobre las costumbres y tradiciones medievales, con sus consiguientes efectos atomizadores y liberadores, lo que, más que nada, precipitó el interés moderno en los derechos individuales positivos. (p. 107)

67. El propósito de este estudio de los derechos de las mujeres no es afirmar que las mujeres siempre recibieron un mejor trato en la sociedad tradicional que en la sociedad tecnológica. Tales comparaciones son muy difíciles de hacer.[68] Más bien, el punto clave aquí es que los "derechos individuales" son una categoría inadecuada para hacer una comparación histórica entre el estatus de las mujeres en la sociedad tradicional y la tecnológica. El concepto mismo asume diferentes significados en los dos diferentes sistemas sociales.

68. Se encuentra un examen útil del estatus de las mujeres en la sociedad moderna en relación con la sociedad tradicional en Evans-Pritchard, pp. 37-57.

69. Para ver un ejemplo de este contraste, cf. Susan Lydon, "The Politics of Orgasm" ["La política del orgasmo"], en *Sisterhood is Powerful* ["La sororidad es poderosa"], pp. 201ss.

70. La mujer obrera de la época victoriana era también muy diferente del ideal burgués de la femineidad. Su papel económico hacía difícil que viviera una existencia "delicada" o "pasiva".

71. Para un estudio útil de la cuestión de las personas mayores en la sociedad tecnológica, véase James Manney, *Aging in American Society* ["Envejecer en la sociedad estadounidense"] (Ann Arbor: The Institute of Gerontology, 1975), pp. 6-10, 53-57. Los problemas que enfrentan los ancianos son examinados más brevemente por Ryder, p. 130, Slater, *The Pursuit of Loneliness*, pp. 14-15, y Nisbet, pp. 65-66.

72. Hay algunos estudios de utilidad sobre los problemas que enfrentan los jóvenes en la sociedad tecnológica, véase J. H. Plumb, "The Great Change in Children" ["El gran cambio en los niños"] (American Heritage Publishing House, 1979); Ariès, pp. 269-285; y Bremer, pp. 1-8.

73. Ver pp. 496-497.
74. Nisbet también analiza la relación entre el siguiente tipo de problemas psicológicos y las nuevas circunstancias sociales de la sociedad tecnológica, pp. 14-19.
75. No se dispone de estudios sobre la neurosis y la psicosis en las sociedades tradicionales.
76. Peter Laslett alude a la correlación entre el suicidio y la industrialización, pp. 137-138.

Capítulo diecinueve
El nuevo ambiente intelectual: ideología y cristianismo

1. Algunos de los significados asignados al término "ideología" son generales, mientras que otros son más específicos y técnicos. Cuatro de los significados más comunes, ordenados según niveles crecientes de especificidad, son los siguientes:

    1. En el uso común, "ideología" puede referirse a cualquier sistema de ideas, especialmente ideas relacionadas con algún aspecto de la vida humana. Según esta definición, el psicoanálisis puede ser llamado una ideología, lo mismo que la Meditación Trascendental.
    2. En un contexto político, el término se usa frecuentemente para describir sistemas teóricos que incluyen programas e implicaciones definidas. Esta es la manera en que los comunistas a menudo utilizan el término (como ejemplo, véase V. I. Lenin en Carl Cohen, *Communism, Fascism, and Democracy* ["Comunismo, fascismo y democracia"] (Nueva York: Random House, 1962), p. 212). Los científicos sociales, además, en ocasiones usan el término de esta manera (como ejemplo, véase Berger, et al., p. 159).
    3. Los sociólogos suelen emplear "ideología" para referirse a la suma de creencias, valores, teorías y presuposiciones fundamentales sostenidas por un grupo social. Esta definición hace posible al sociólogo enfocarse en la forma en que las ideas y valores de los individuos son condicionados por el ambiente social. De modo que se podría hablar de la ideología cristiana de Europa occidental medieval o de la ideología islámica del Imperio Otomano.
    4. Un cuarto empleo de la palabra "ideología" es, en efecto, simplemente una elaboración del tercer uso citado arriba. Algunos sociólogos refinan todavía más el concepto, aplicándolo solo a conjuntos de pensamiento y creencias que justifican un sistema social existente. Cualquier conjunto de creencias, valores, teorías y suposiciones popularmente mantenido que no dé apoyo al sistema social existente es llamado por otro nombre. En un estudio sociológico clásico, Karl Mannheim llama "utopías" a los sistemas revolucionarios de pensamiento y creencia (Mannheim aplica este nuevo término a movimientos tales como los anabaptistas del siglo dieciséis), véase Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* ["Ideología y utopía"] (Nueva York: Harcourt, Brace and World, Inc., 1936), pp. 55-84.

La definición de "ideología" utilizada en el presente volumen es sobre todo la definición 2. Sin embargo, la forma particular de esta definición en el texto se enfoca en la ideología como una fuerza que condiciona las opiniones y valores populares de individuos dentro de la sociedad, y, en ese sentido, se aproxima a algunos aspectos de la 3. La definición en el texto es usada porque el interés primordial gira en torno a los sistemas modernos de pensamiento que han afectado las creencias fundamentales de las agrupaciones sociales modernas, especialmente en su visión de cómo debe estructurarse la sociedad.

2. Berger *et al*., p. 159.
3. Aunque una ideología por lo común asume una forma sistemática entre los intelectuales, hasta cierto punto también es conformada por fuerzas sociales y económicas. Una ideología no será dominante en una agrupación social a menos que responda a las necesidades y circunstancias de esa agrupación. Por ejemplo, muchas ideologías se forman en respuesta a las necesidades y circunstancias de una clase social particular. La ideología feminista en los Estados Unidos se ha desarrollado mayoritariamente dentro de la clase media alta —la clase gerencial-profesional— y ha recibido mucho menos apoyo por parte de las clases medias-bajas y pobres.
4. Según se comentó arriba (n. 1), algunos sociólogos distinguen entre ideologías que justifican un sistema existente y las que preparan el camino para un nuevo sistema. Dicha distinción no es directamente relevante para el propósito de este capítulos.
5. William Goode aporta descripciones útiles de la interconexión entre estructuras sociales e ideologías modernas en la sociedad tecnológica; véase su *World Revolution and Family Patterns*.
6. Un ejemplo de un partido liberal europeo es el Partido Liberal Belga.
7. Según lo han enunciado Berger *et al*., "En los Estados Unidos, el liberalismo, como ideología política, ha sido una representación sumamente importante para las fuerzas modernizadoras" (p. 198). Hay algunos libros útiles acerca del liberalismo; véase Theodore Meyer Greene, *Liberalism, Its Theory and Practice* ["Liberalismo: su teoría y práctica"] (Austin: University of Texas Press, 1957); Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism* ["El surgimiento del liberalismo europeo"] (Londres: George Allen and Unwin, 1936); Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* ["La tradición liberal en Estados Unidos"] (Nueva York: Harcourt, Brace, 1955).

8. John Stuart Mill, *On Liberty* ["De la libertad"] (Boston: Ticknor and Fields, 1863), p. 23. En otra sección en el mismo ensayo, Mill define la libertad civil o social como "la naturaleza y límites del poder que puede ser ejercido legítimamente por la sociedad sobre el individuo" (p. 7).

9. Para ver una descripción de las tendencias individualistas y antiautoritarias del liberalismo, cf. Crane Brinton, *The Shaping of Modern Thought* ["La formación del pensamiento moderno"] (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1950), pp. 150-157.

10. Las teorías liberales del interés individual se relacionan usualmente con los economistas del siglo dieciocho tales como Adam Smith o los darwinistas sociales del siglo diecinueve como Herbert Spencer.

11. El liberalismo en los Estados Unidos ha tenido una historia singular. Los antagonistas habituales del liberalismo —una arraigada y poderosa clase aristocrática, una clase clerical privilegiada y un entramado de relaciones sociales tradicionales, reverenciado por siglos— estuvieron mayormente ausentes en las colonias y en la nueva nación. Las ideas liberales de libertad y de los derechos individuales, por lo tanto, se arraigaron profundamente en la mentalidad del pueblo entero, pero el desarrollo ideológico sistemático que nace de la confrontación y la oposición no se dio de la misma manera que en Inglaterra y el continente europeo. El liberalismo en los Estados Unidos ha tendido a ser igualado con el modo de vida estadounidense más que con una postura particular. Esta equiparación del liberalismo con el modo de vida estadounidense es el tema principal de la obra clásica de Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* ["La democracia en Estados Unidos"] (Garden City: Doubleday and Company, [18481 1969). Para encontrar un estudio útil de los principios fundamentales del liberalismo estadounidense tradicional, sus diferencias con los principios del liberalismo continental y su relación con la enseñanza católica romana, véase John Courtney Murray, *We Hold These Truths* ["Afirmamos estas verdades"] (Nueva York: Sheed and Ward, 1960). Hannah Arendt en *On Revolution* ["Sobre la revolución"] (Nueva York: The Viking Press, 1963) también distingue entre los principios y la práctica de la Revolución Americana y los de la Revolución Francesa. Otro pensador católico, Emmet John Hughes, adopta una visión diferente de la Revolución Americana y del liberalismo estadounidense; ver pp. 109-127, 180-202. Para ver una introducción general al liberalismo estadounidense, cf. Hartz.

12. Un viejo pero útil volumen acerca del liberalismo continental de los siglos dieciocho y diecinueve es Guido deRuggiero, *The History of European Liberalism* ["Historia del liberalismo europeo"], traducido por R. G. Collingwood (Londres: Oxford University Press, 1927).

13. Ver, por ejemplo, Brinton, pp. 152-168.

14. La conexión entre la ideología liberal y la clase media fue un aspecto esencial de la crítica marxista del liberalismo. Esta conexión ha llegado a ser, además, un aspecto de críticas no marxistas. Para ver un ataque católico al liberalismo desde esta perspectiva, cf. Hughes, pp. 23-24.

15. Philippe Ariès hace una observación similar acerca del Código Napoleónico en "The Family, Prison of Love" ["La familia, prisión de amor"], *Psychology Today*, agosto 1975, pp. 53-58, especialmente p. 57.

16. No todos los liberales del siglo diecinueve se oponían a que los "derechos individuales" se extendieran a las mujeres. John Stuart Mill es una excepción prominente, como se ve en su famoso ensayo sobre *The Subjection of Women* ["La sujeción de las mujeres"]. El nacimiento del movimiento feminista puede ser seguido hasta ese período. No obstante, esta era la opinión de una minoría entre los liberales de mediados del siglo diecinueve.

17. Como movimiento histórico, el liberalismo ha experimentado cambios significativos durante los últimos doscientos años. Comenzó como una ideología de la clase media dedicada a la reducción de la intervención del gobierno, por lo menos en la vida económica. Conforme pasó el tiempo, los principios de libertad y derechos individuales fueron siendo exigidos por otros miembros de la sociedad —la clase obrera, las minorías raciales y étnicas, los territorios coloniales, las mujeres— que no habían sido incluidos originalmente como participantes iguales en la visión liberal de la sociedad. De muchas formas, esta extensión de los principios liberales a nuevos grupos es consecuente con la lógica interna de la ideología liberal. Otra adaptación se dio en la posición liberal a finales del siglo diecinueve y comienzos del veinte, una adaptación que no es tan consecuente con la posición liberal original. A estas alturas, muchos liberales comenzaron a ver la necesidad de intervención del gobierno en la vida económica y social, como una manera de crear una sociedad más justa y proteger a los individuos del dominio de fuerzas naturales y humanas fuera de su control. Una nueva forma de liberalismo, que podría ser llamada "liberalismo benefactor", comenzó a surgir. Ejemplos de esta nueva forma de liberalismo pueden encontrarse en las principales políticas promovidas por el Partido Demócrata en los Estados Unidos a partir de Franklin Delano Roosevelt y el "New Deal" ["Nuevo trato"]. Esto es lo que la mayoría de la gente quiere decir cuando piensan en el liberalismo. Sin embargo, esta forma de ideología liberal no es estrictamente consecuente con los principios de la posición liberal de los orígenes. De hecho, probablemente es resultado de la influencia del pensamiento socialista sobre la ideología liberal. Para ver un examen breve y simple del "liberalismo benefactor" en relación con el liberalismo clásico y el socialismo marxista, cf. Brinton, pp. 191-193.

18. Para algunas perspectivas diferentes sobre las tendencias anticristianas del liberalismo de la Revolución Francesa, ver R. R. Palmer y Joel Colton, *A History of the Modern World* ["Una historia del mundo moderno"] (Nueva York: Knopf, 1971), pp. 388-392; Hughes, pp. 124-127; Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution* ["El antiguo régimen y la Revolución Francesa"] (Garden City: Doubleday and Company, [1856] 1955), pp. 148-157; Alec R. Vidler, *The Church in An Age of Revolution* ["La Iglesia en una era de revolución"] (Baltimore: Penguin, 1961), pp. 11-21.

19. La relativa moderación que se encuentra en el enfoque liberal estadounidense y británico hacia el cristianismo puede ser explicada, al menos en parte, por el hecho de que la Iglesia como institución social no suponía tanta amenaza para las políticas y objetivos liberales en estos dos países como en los países occidentales del continente europeo. No obstante, aun en Gran Bretaña y en Estados Unidos, la ideología liberal condujo a menudo a un rechazo de la enseñanza cristiana tradicional. La principal diferencia entre el continente y el mundo de habla inglesa era la intensidad de la disputa entre el liberalismo y el cristianismo, no la existencia de la disputa. [20]

20. Ver, por ejemplo, Tocqueville, *Old Regime and the French Revolution*, pp. 153-154; *Democracy in America*, pp. 287-301, 542-546; y Murray.

21. Para encontrar obras introductorias útiles acerca del socialismo, véase G. Lichtheim, *A Short History of Socialism* ["Una breve historia del socialismo"] (Nueva York: Praeger, 1970) y G.D.H. Cole, *A History of Socialist Thought* ["Una historia del pensamiento socialista"], 4 vols. (Londres: Macmillan, 1953-1966).

22. Es posible argumentar que, desde una perspectiva general, las diferencias entre el socialismo y el fascismo son más importantes que sus similitudes. Y, en efecto, hay diferencias muy importantes entre las dos ideologías. Por ejemplo, el fascismo enfatiza la preservación de la herencia nacional y racial, mientras que el socialismo tradicionalmente mantiene una orientación transnacional en teoría, y usualmente está dispuesto a sacrificar la herencia a la producción económica. No obstante, las diferencias entre el socialismo y el fascismo no son lo bastante relevantes ante las cuestiones relativas a los roles de hombres y mujeres como para justificar un examen completo aquí. En esta área de la estructura social, las similitudes entre el fascismo y el socialismo son más importantes que sus diferencias.

23. La conexión entre el socialismo marxista y la sociedad tecnológica ha sido destacada por muchos que estudian las características de la sociedad moderna, incluyendo a Jacques Ellul, *The Technological Society*, pp. 81-82, 144; Goode, pp. 24, 320; y Berger *et al*., pp. 161-162, 171-174.

24. La perspectiva de los socialistas marxistas-leninistas y los no marxistas-leninistas tiende a diferir sobre esta cuestión. Los socialistas marxistas-leninistas (usualmente el partido más radical) han mostrado una sospecha constante del grupo familiar, aunque usualmente llegan a tolerarlo como un elemento esencial de la sociedad (esto es, al menos, de la sociedad en sus imperfectas formas comunistas actuales). Los socialistas no marxistas-leninistas, por otra parte, parecen mucho menos suspicaces. Suelen favorecer principios y políticas que pudieran debilitar a la familia, pero usualmente este no es su principal propósito al mantener dichas políticas.

25. De nuevo, los socialistas marxistas-leninistas y los no marxistas-leninistas tienden a estar en desacuerdo sobre el significado del concepto de "democracia". La posición examinada en este párrafo es la posición marxista leninista. La mayoría de los socialistas no marxistas-leninistas modernos con frecuencia abogan por algo que se aproxima al Estado moderno de bienestar, que incluye las instituciones políticas democráticas habituales en el mundo occidental. Para ver algunas descripciones claras del enfoque marxista-leninista de la democracia, cf. V.I. Lenin, *State and Revolution* ["El Estado y la revolución"] (Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1917); Mao Tse-Tung, *On People's Democratic Dictatorship* ["Sobre la dictadura democrática popular"] (Pekín: Foreign Languages Press, 1952).

26. Véase un extenso estudio de formas colectivas y personales de control social, en Mannheim, pp. 274-311.

27. Geiger hace algunas observaciones oportunas sobre la vida privada y la autoridad del Estado en la Unión Soviética; ver Geiger, pp. 60-62, 329-330.

28. Para algunos ejemplos de cómo funciona el control social colectivo en la China Comunista y la Unión Soviética mediante regulaciones y educación, véase Sidel, pp. 111-154, y Geiger, pp. 292-320.

29. Véase una breve descripción de la estrategia dialéctica revolucionaria usada inicialmente en China, incluyendo la mención de "concientización" en Sidel, pp. 17-18.

30. Dos relatos de primera mano del enfoque sobre la mentira y la moral tradicional en la estrategia comunista son V. I. Lenin en Cohen, pp. 220-222; y Douglas Hyde, *The Answer to Communism* ["La respuesta al comunismo"] (Londres: Sands and Co., 1949), pp. 21-35.

31. Berger *et al*. hacen una excelente descripción de la reacción "romántica" en sus formas más recientes, pp. 181-184, 201-214. Estos autores ven esta reacción como una de los tres desarrollos ideológicos más importantes en la sociedad moderna. Categorizan esta ideologías de la siguiente forma: "Hay tres diferentes tipos de respuesta ideológica ante la modernización. En primer lugar, hay ideologías que apoyan o legitiman directamente la modernización [p.ej., el liberalismo, el socialismo]. Luego, hay ideologías desarrolladas en oposición o resistencia a la modernización; estas podrían ser llamadas ideologías contra la modernización [o, como se analizó aquí, la reacción "romántica"]. En tercer lugar … hay ideologías que buscan controlar o contener a la modernización en el nombre de valores que son concebidos para ser independientes de ese proceso" (pp. 159-160, paréntesis nuestros). Esta tercera categoría, según Berger et al., incluye algunas formas de islam moderno y algunas formas de nacionalismo y socialismo tercermundista.

32. Véase una obra general introductoria sobre el romanticismo y el movimiento romántico en Jacques Barzun, *Romanticism and the Modern Ego* ["El romanticismo y el yo moderno"] (Boston: Little, Brown and Co., 1943). Barzun es parcial hacia el movimiento romántico y procura distinguirlo claramente de otros fenómenos posteriores como el fascismo. No obstante, el fascismo y el romanticismo de hecho comparten algunas características significativas, aunque no son ni idénticos ni están conectados el uno al otro dentro de una relación de causa y efecto.

33. Véase Berger *et al*., pp. 201-214, donde se encuentra un enfoque similar de estos variados fenómenos.

34. Walter Scott es un ejemplo de un romántico que también fue un tradicionalista. Algunos tradicionalistas, aunque no eran completamente románticos, desplegaron muchas características románticas en un principio. Joseph DeMaistre y Edmund Burke entran en esta categoría.

35. Muchos de los primeros románticos eran liberales. Byron y Blake son dos ejemplos. Es más difícil encontrar ejemplos de socialistas y anarquistas románticos, pues estos movimientos políticos no habían cobrado impulso sino hasta que el romanticismo como movimiento identificable casi se había disuelto. William Morris y Mijaíl Bakunin muestran algunos signos de influencia romántica.

36. "El antagonismo hacia las instituciones se extiende lógicamente a los roles institucionales a nivel de la vida cotidiana. El ejercer un rol es, *ipso facto*, participar de la hipocresía. Se asume que el verdadero yo (esa entidad espontánea, no 'reprimida', que debe ser intuida) subyace por debajo o más allá de todos los roles, que son máscaras, camuflaje, obstáculos para el descubrimiento del verdadero yo". Berger *et al*., p. 213.

37. El fascismo es una excepción a esta perspectiva individualista en la moderna reacción "romántica". El fascismo es, sin embargo, una ideología semisocialista más que un movimiento romántico. No obstante, utiliza una mística con respecto a la nación o el pueblo y su historia, como una fuente importante de apoyo y para fundar su ideología.

38. Sobre la dicotomía de las esferas personal y funcional, véase el capítulo dieciocho, sección "La estructura social en la sociedad tecnológica", apartado "Patrón de vida básico", segmento "Esferas funcionales y personales separadas".

39. Berger *et al*. tienen un excelente análisis de la división entre las esferas pública y privada y su relación con la reacción "romántica", pp. 185-188.

40. El feminismo propiamente dicho no comenzó en los Estados Unidos. Ha habido corrientes de feminismo en Europa tanto en el siglo dieciocho como en el diecinueve. Lo que se está discutiendo en este capítulo bajo el acápite "movimientos de liberación estadounidenses" es la forma distintiva que el movimiento feminista ha asumido en los Estados Unidos en las décadas de 1960 y 1970, y sus diversos movimientos derivados.

41. Los fundamentos filosóficos de cierta parte del pensamiento feminista y de liberación se van a encontrar en la sociología marxista del conocimiento de la escuela de Frankfurt. El movimiento feminista y de liberación fuera de los Estados Unidos, si bien comparte los mismos fundamentos marxistas, suele ser militante y nacionalista. Con respecto a la teología feminista como parte del movimiento de liberación, véase Elizabeth Schussler Fiorenza, "Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation" ["La teología feminista como teología crítica de la liberación"], pp. 29-50; sobre la escuela de Frankfurt, véase Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society* ["Teoría crítica de la sociedad"] (Nueva York: Herder and Herder, 1971); respecto a la teología de la liberación, ver nota 2, capítulo quince.

42. En teoría, este enfoque de la igualdad ha caracterizado a la mayor parte del pensamiento liberal desde el advenimiento del sufragio universal.

43. La influencia marxista no solo es palpable en la manera de tratar hoy en día con los roles de hombres y mujeres, sino también en la discusión de otras cuestiones importantes. El conflicto y las tácticas de presión, y el uso de propaganda, van convirtiéndose en las formas normales de conducir el debate público.

44. Como ejemplos de la promoción feminista de técnicas de concientización, véase Hole y Levine, *Rebirth of Feminism* ["Renacimiento del feministmo"] (Nueva York: Quadrangle, 1971), pp. 137-138; J. Mitchell, *Woman's Estate* ["La condición social de la mujer"] (Nueva York: Vintage Books, 1971), pp. 61-63; y M. L. Carden, *The New Feminist Movement* ["El nuevo movimiento feministas"] (Nueva York: Russell Sage Foundation, 1974), pp. 33-37.

45. Se pueden encontrar ejemplos de esta apelación a la autoridad de la experiencia personal en todas partes de la literatura feminista radical. El manifiesto de Redstockings enuncia: "Consideramos nuestra experiencia personal, y nuestros sentimientos acerca de esa experiencia, como la base para un análisis de nuestra situación común". Los "Principios" de las Mujeres Radicales de Nueva York ("New York Radical Women") incluían: "Consideramos nuestros sentimientos como nuestra fuente más importante de comprensión política". (Ambos documentos se pueden encontrar en *Sisterhood is Powerful* ["La sororidad es poderosa"], pp. 520-535.) Algunas mujeres liberacionistas describirían este enfoque en términos de "la política de la experiencia". Véase el examen de este concepto por Juliet Mitchell en *Woman's Estate*, pp. 13-14.

46. Como ejemplo de dicho ataque feminista contra la sociedad funcional, véase Patricia Cayo Sexton, *The Feminized Male* (Nueva York: Random House, 1969), pp. 151-156.

47. Este punto lo plantean bien Carden, pp. 78-81, y G. Gilder, p. 7.

48. Dependiendo de cuál definición de ideología se escoja (ver nota 1, arriba), es posible argumentar que la sociedad tradicional no tenía "ideologías" propiamente dichas. Si las ideologías son sistemas téoricos claramente articulados que promueven un enfoque particular de la estructura social, entonces puede que no hayan existido en una forma completamente desarrollada sino hasta el siglo dieciocho. En cambio, si se define a las ideologías desde una perspectiva sociológica más técnica, o de una forma más libre y popular, todas las sociedades tienen sus ideologías.

49. La nueva conciencia de la vida social y del cambio social la describen bien Lionel Trilling, pp. 26-27, y Berger *et al*., p. 177.

50. Entre los historiadores que han usado un término como "Sociedad occidental cristiana" están Christopher Dawson, *Understanding Europe* ["Entender a Europa"] (Garden City: Doubleday, 1960, 1952), y Arnold Toynbee, *An Historian's Approach to Religion* ["Enfoque de un historiador sobre la religión"] (Oxford: Oxford University Press, 1956). Troeltsch la llamó la "civilización dirigida por la Iglesia". Véase también Peter Gay, "The Unity of the French Enlightenment" ["La unidad de la Ilustración francesa" en *The Role of Religion in Modern European History* ["El papel de la religión en la historia europea moderna"], ed. Sidney A. Burrell (Nueva York: Macmillan, 1965), pp. 83-89.

51. El siguiente análisis de las tres etapas principales en la historia social del cristianismo se desarrolla más en Clark, *Building Christian Communities* ["Construcción de comunidades cristianas"] (Notre Dame: Ave Maria Press,

1972), pp. 40-46; y Clark, *Unordained Elders and Renewal Communities* [“Ancianos no ordenados y comunidades de renovación”], pp. 28-30.

52. Dos artículos cortos en la antología Burrel dan un sentido general del rechazo social al cristianismo en Europa occidental en el siglo dieciocho; véase Peter Gay y Joseph N. Moody, “The Dechristianization of French Working Classes” [“La descristianización de las clases trabajadoras francesas”], pp. 89-98. La obra de Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* [“La ciudad celestial de los filósofos del siglo dieciocho”] (New Haven: Yale University Press, 1932) también es una buena introducción a esta área.

53. A menudo es vergonzoso para muchos católicos hoy en día leer acerca de las luchas de los papas contra la influencia de diversas ideologías en el siglo diecinueve, y leer sus encíclicas condenando las variadas corrientes ideológicas que estos mismos católicos ahora sostienen como las únicas posiciones cristianas defendibles, p.ej., el *Índice de errores* de Pío IX (1864).

54. Sobre la igualdad, véase sección “Posiciones ideológicas modernas”, apartado “Socialismo”, párrafos 2-5.

55. Algunos ejemplos de una respuesta verdaderamente cristiana a la sociedad moderna pueden encontrarse, entre otros, en la obra de John Henry Newman, C. S. Lewis, Peter Berger, Jacques Ellul, George Parkin Grant, y en la doctrina social de los papas.

56. Sobre la igualdad, véase capítulo catorce, sección “Sumisión a la Escritura”, todo el apartado “Libertad y derechos”; capítulo diecinueve, sección “Posturas ideológicas modernas”, apartado “Socialismo”, párrafos 2-5; capítulo veintinuno, toda la sección “Patrones sociales alternativos: tradicionalismo y socialismo”.

57. Aunque el único ideal de igualdad reconocido en la Escritura es un ideal de igualdad en el cuidar, hay otras preocupaciones relacionadas con la igualdad. Se da un énfasis significativo, especialmente en la literatura juanina, a la igualdad del Padre y el Hijo, por ejemplo. Las fórmulas trinitarias, tales como el Credo Atanasiano, usan a menudo la formulación de igualdad. El interés gira en torno a si, en efecto, son iguales —es decir, idénticos en esencia—, no en cómo deben ser tratados.

58. Sobre la libertad, véase el capítulo catorce, acápite “Sumisión a la Escritura”, apartado entero “Libertad y derechos”; también, el capítulo diecinueve, sección “Posturas ideológicas modernas”, apartado “Liberalismo”, párrafos 2-5.

59. Sobre el pleno potencial y la autorrealización, véase el capítulo dos, sección “Comunidad y subordinación”, párrafos 11-14; en el capítulo diecinueve véase también en sección “Posturas ideológicas modernas”, el apartado “La reacción ‘romántica’”, hasta el subtítulo “Movimientos de “liberación” estadounidenses” exclusive.

60. La negación de uno mismo no es un fin en la Escritura tampoco. Tanto la negación de uno mismo como la recompensa tienen un propósito en la Escritura. Los cristianos deben negarse a sí mismos para seguir a Cristo. Al seguir a Cristo su recompensa será grande. Pero un cristiano no hace de su autorrealización el criterio de sus actos.

61. Sobre la autenticidad, en notas del capítulo dieciocho, ver nota 45; en capítulo diecinueve, sección “Posturas ideológicas modernas”, ver apartado “La reacción ‘romántica’”, párrafos 1-4; capítulo veintiuno, sección “Restaurar una estructura social cristiana: roles sociales”, ver apartado “Objeción a los roles sociales”, párrafos 1-6.

62. Sobre ser una “persona plena”, véase capítulo dos, sección “Comunidad y subordinación”, párrafo 11 hasta el final del capítulo; sección “Posideológicas modernas”, apartado “La reacción ‘romántica’”, párrafos 5-7.

63. Algunas veces hay una confusión causada por los cristianos pues con demasiada facilidad equiparan ideas análogas. “Todos los hombres (personas) son creados iguales” es parecido a “todas las personas son creadas por Dios a su imagen y semejanza”. Ambas declaraciones señalan razones para valorar y respetar a todo ser humano. Algunas personas en la época moderna probablemente dirían, inclusive, que las dos declaraciones expresan el mismo principio básico. En muchas situaciones prácticas en la sociedad tecnológica este puede ser el caso. No obstante, su origen es diferente, el ideal social que las sustenta es diferente y su intención cuando fueron escritas originalmente es diferente. Cuando los cristianos comienzan a considerar la frase “todos los hombres son creados iguales” como si fuera una verdad cristiana autoritativa, se están exponiendo a asimilar irreflexivamente un ideal y un enfoque que no es bíblico. Estos cristianos, entonces, serán incapaces de seguir la enseñanza de la Escritura cuando esta entre en conflicto con un principio liberal o socialista moderno.

64. Sobre la perspectiva del Nuevo Testamento hacia “el mundo”, ver capítulo once, sección “La cuestión de la cultura”, apartado “Una cultura cristiana”, hasta el final del capítulo.

Capítulo veinte
Aplicación de la enseñanza bíblica

1. Este podría entenderse como un capítulo sobre hermenéutica. “Hermenéutica”, sin embargo, es una palabra con muchos usos. El uso tradicional de la palabra se refiere al estudio de los principios de la exégesis. La hermenéutica, entonces, sería la teoría; la exégesis sería la práctica. Esa forma de entender sería, por ejemplo, la que Lonergan utiliza en *Method in Theology* [“Método en teología”], p. 153. Recientemente, “hermenéutica” ha cambiado su significado. Stendahl, por ejemplo, la usa de forma idéntica a “aplicabilidad”, como se usa en este capítulo (*The Bible and the Role of Women*, pp. 8-10). La clase de discusiones sobre hermenéutica, comunes entre académicos influenciados por los

enfoques existenciales-fenomenológicos, están más cerca de Stendahl que de la perspectiva tradicional. Para todos estos, la hermenéutica es algo que sigue a la exégesis, y que viene después de la exégesis, al menos lógicamente, si es que no efectivamente.

2. Decir que algo es "el *significado*" o "el *verdadero* significado" de un pasaje bíblico normalmente implica hacer la aseveración encubierta de que la forma en que sería entendido por los que lo oyeron primero, o por el autor humano, es de mayor valor o más fidedigno que cualquier otro significado. Incluso distinguir entre "su significado en aquel entonces" y "su significado ahora" se entendería más fácilmente como implicación de que "su significado ahora" no es algo que realmente está "en" el texto, sino algo que le estamos añadiendo. Los cristianos tradicionalmente han creído que el principal autor de la Escritura es Dios, y por eso, que la Escritura no fue entendida por completo ni siquiera por sus autores humanos. Si esto es así, el significado ahora (si lo podemos discernir) es tan verdadero como su significado en aquel entonces.

Este capítulo no presenta directamente la cuestión de los significados tipológico y espiritual de la Escritura (excepto en la nota 25 adelante). Dichos enfoques de la interpretación, sin embargo, cuestionan aún más la validez de asegurar que el autor humano o su auditorio original fueron los que entendieron "el verdadero significado" del texto.

3. La declaración de que las palabras de la Escritura van dirigidas a nosotros hoy en día debe ser moderada por la observación de que ciertas partes de la enseñanza bíblica van dirigidas específicamente a un grupo dentro de la comunidad cristiana, y no a otro. Por ejemplo, la enseñanza dirigida a los hijos no es dirigida a los padres, ni la instrucción a las parejas casadas dirigida a los solteros. Con todo, la mayor parte de la enseñanza en la Escritura es para todos los cristianos, y las partes dirigidas a ciertos grupos dentro de la comunidad cristiana todavía tienen el propósito de hablar a esos grupos en la actualidad.

4. La exégesis no puede ser considerada "objetiva" en el sentido de que se pueda divorciar la explicación de la Escritura de la propia posición personal. Por otra parte, una exégesis que interprete la Escritura en su significado para hoy no por eso es "subjetiva", en el sentido de "arbitraria", o en el sentido de tener una aplicación que sea solo "su significado para mí". Es posible enunciar "objetivamente" lo que Dios está diciendo ahora a la humanidad, o al pueblo cristiano, o a un grupo particular de cristianos, por medio de la Escritura. La forma en que la Escritura se aplica en el hoy es "objetiva" para los lectores, porque es Dios quien les está hablando ahora por medio de la Escritura. Ellos deben discernir *su* significado. No pueden limitarse a decidir qué aplicación quieren hacer de ella.

5. Las frases "distancia entre los siglos", "jugar al semita del siglo primero" y "jugar a la Tierra de la Biblia del siglo primero" son de Stendahl, *The Bible and the Role of Women*, pp. 12, 17, 40. Él no las utiliza para negar la aplicabilidad de la enseñanza bíblica sobre los roles de hombres y mujeres sino para resaltar la cuestión de la aplicabilidad. La sección sobre "Algunos problemas de trasfondo" presenta su visión de un modo que es útil. Es desarrollada de forma más amplia en su artículo sobre teología bíblica ("Biblical Theology, Contemporary," *IDB*, Vol. I, pp. 418-432) ["Teología bíblica, contemporánea"], y de forma sumamente útil en *Paul Among Jews and Gentiles* ["Pablo entre judíos y gentiles"], donde trata de la aplicación de la enseñanza paulina sobre la justificación por la fe. Su primer ensayo en *The Bible and the Role of Women* es notoriamente diferente del segundo, el cual es el que efectivamente determina su posición sobre la cuestión de la ordenación. El *quid* de su caso es una interpretación de Ga 3:28 que ya se ha examinado en el capítulo seis, no su principio de aplicación, aunque este último juega cierto papel dentro de su visión. Sin embargo, la frase "la distancia entre los siglos" de algún modo se ha hecho un término popular independientemente de Stendahl, y no todos los usos del término deben atribuírsele a él. (Por ejemplo, S. Brown y R. Corney, pp. 39-56, usan esta frase, "la distancia entre los siglos", para resumir una gran cantidad de enfoques que afirman que en la época moderna no se deben aplicar del todo varios elementos de la Escritura, en vez de referirse, como lo hace Stendahl, a una realidad que suscita la cuestión sobre la intención de la Escritura).

6. van der Meer utiliza una modalidad de este segundo enfoque de la "distancia entre los siglos" en su *Women Priests in the Catholic Clmrch* ["Mujeres sacerdotes en la Iglesia Católica"], pp. 34-36. Invocando el principio lógico de que para que un argumento sea válido el sujeto en el argumento debe permanecer igual todo el tiempo, sostiene que el sujeto lógico de la enseñanza bajo consideración, a saber, la mujer, ha cambiado tanto en los últimos 2.000 años que ya los textos no se están refiriendo al mismo asunto. Entonces, lo que podía aplicarse a las mujeres en el siglo primero no puede aplicarse a lo que llamamos "mujeres" en el siglo veinte, puesto que no son la misma cosa. Al presentar esta cuestión, van der Meer hace una analogía con la cuestión de la usura. El dinero ha cambiado tanto, que los viejos argumentos contra la usura ya no pueden aplicarse a la forma moderna de capitalismo. El "dinero" y el "préstamo" simplemente no son ya la misma cosa. Ciertamente, vale la pena preguntar si el propósito de la enseñanza bíblica abarca a hombres y mujeres como tales, o a hombres y mujeres situados bajo las condiciones culturales del siglo primero. Esa pregunta ha sido tratada en los capítulos nueve y once de este libro. La respuesta es que la intención de la Escritura abarca a hombres y mujeres como tales, tal como Dios los creó "en el principio". Es más ingenioso que útil plantear la cuestión del mismo "sujeto lógico". Nadie en el siglo primero que fuera transportado al siglo veinte tendría ninguna duda en torno a cuáles seres humanos serían considerados propiamente "hombres" y cuáles "mujeres". El sexo no es tan dependiente culturalmente que un cambio en la cultura implique un cambio esencial.

7. Stendahl, en *Paul Among Jews and Gentiles* (ver especialmente pp. 1-7), presenta esta punto convincentemente.

8. La frase "los signos de los tiempos" se hizo popular en la década de 1960 (especialmente en la Iglesia Católica en el período siguiente al Concilio Vaticano II). Aunque el término en sí es usado poco en la actualidad, las ideas tras de él aparecen con frecuencia. Esas ideas se ven reflejadas en Scanzoni y Hardesty, pp. 202-209; A. Swidler, pp. 11-23;

McGrath, pp. 99-115; y L. Swidler, "Two Christian Views of Women" ["Dos perspectivas cristianas sobre las mujeres"], *National Catholic Reporter*, 29 de marzo, 1974, p. 17.

9. Hay distintas formas de aseverar que las corrientes sociales modernas representan la voluntad de Dios. A menudo equivalen a decir que las principales tendencias de la sociedad moderna son generadas por Dios. A muchos que adoptan estos enfoques les gustaría resaltar la posibilidad de distinguir entre corrientes buenas en la sociedad moderna y corrientes malas. También les gustaría que la Escritura jugara cierto papel en el proceso. A final de cuentas, sin embargo, sus criterios reales son derivados de su propia escogencia de valores, juicios éticos o ideologías y no de la revelación.

10. Se puede encontrar un ejemplo de este enfoque en Arthur Gouthro, "Women's Equality in the Christian Churches" ["La igualdad de las mujeres en las Iglesias cristianas"], *Ecumenical Trends*, June 1978, p. 82. Véase también G.W.H. Lampe, "Church Tradition and the Ordination of Women" ["La tradición de la Iglesia y la ordenación de las mujeres"], *Expository Times*, 76 (1965), p. 125.

11. Véase, entre otros, Robin Morgan, Introduction to *Sisterhood Is Powerful* ["Introducción a *La sororidad es poderosa*"]; Mitchell, pp. 99-112, 152-172; Hole y Levine, pp. 218-222, 278-302. También es importante destacar que entre muchas "feministas cristianas" los mismos principios que utilizan para sustentar su posición feminista las están llevando ahora a validar la homosexualidad en la Iglesia. Véase, por ejemplo, L. Scanzoni y V. Mollenkott, *Is the Homosexual My Neighbor? Another Christian View* ["¿Es el homosexual mi prójimo? Otra visión cristiana"] (Nueva York: Harper and Row, 1978).

12. Con respecto a la falta de respeto feminista por los datos en la Escritura, y ejemplos que justifican a Eva por su parte en la Caída, véanse, en "Notas sobre el Método: Exégesis", en la sección "Exégesis cristiana liberacionista", las tres estrategias numeradas y la lista de opiniones comúnmente planteadas en esa literatura. Con respecto a las ciencias sociales, véase la discusión en "Notas sobre el Método: Ciencias sociales", en la sección "Ciencia social feminista", todo el apartado "La metodología de la ciencia social feminista", hasta el final.

13. Véase, Emile Comar, "Xerox' Book Back" ["El libro de Xerox, nuevamente"], en *Clarion Herald*, de Nueva Orleáns, 3 de junio 1976.

14. Entre quienes usan el concepto de "desarrollo de la doctrina" para hacer a un lado la enseñanza de la Escritura en esta área están Gouthro, p. 82, y Sr. Elizabeth Carroll, "The Proper Place for Women in the Church" ["El lugar apropiado de las mujeres en la Iglesia"] (en *Women and Catholic Priesthood: An Expanded Vision* ["Las mujeres y el sacerdocio católico: una visión expandida"] ed. Anne Marie Gardiner (Nueva York: Paulist, 1976) pp. 18-19). La noción de una visión "dinámica" en lugar de "estática" de la tradición también puede ir en la misma dirección. Para muchos que hablan de esto, una visión "dinámica" hace posible el cambio de doctrina. Véase, Gouthro, p. 82; G. Tavard en *Perspectives on Scripture and Tradition* ["Perspectivas sobre la Escritura y la Tradición"], ed. Joseph Kelly (Notre Dame, Indiana: Fides, 1976), pp. 122ss.

15. John Henry Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine.*

16. Sheets, p. 30, destaca la distinción. J. Walgrave, "Doctrine, Development of" ["Doctrina, desarrollo de"], en *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, pp. 940-944, traza algunas distinciones útiles entre teorías de desarrollo doctrinal "lógicas", "teológicas" y "transformistas". Un enfoque que hace a un lado la enseñanza de la Escritura en esta área sería "transformista". El de Newman sería "teológico". Baum usa el concepto de "desarrollo no homogéneo" para lo que Walgrave llama "transformista" en "Infallibility and Doctrinal Development ["Infalibilidad y desarrollo doctrinal"]," *New Horizons* (Nueva York: Paulist, 1972), pp. 28-36. Para encontrar otros estudios valiosos sobre el tema del desarrollo de doctrina, véase Jaroslav Pelikan, *Development of Christian Doctrine* ["Desarrollo de la doctrina cristiana"] (New Haven: Yale University Press, 1969), y J. H. Walgrave, *Unfolding Revelation* ["La revelación que se va desplegando"] (Londres: Hutchinson, 1972).

17. Los criterios de Newman eran bastante "católicos", como lo ha observado Pelikan. El análisis que Pelikan hace de Newman aporta una buena perspectiva de parte de un protestante empático. Véase Pelikan, pp. 12-24.

18. La enseñanza de Vicente de Lerins, uno de los Padres de la Iglesia, es un ejemplo de un enfoque del desarrollo doctrinal abierto al desarrollo, pero opuesto a una reversión:

> Que haya crecimiento … y todo el progreso posible en comprensión, conocimiento y sabiduría, ya sea en individuos particulares o en el cuerpo entero, en cada hombre lo mismo que en toda la Iglesia, según la etapa de su desarrollo; pero solo dentro de los límites apropiados, es decir, en la misma doctrina, en el mismo significado y con la misma intención. (*Commonitorium*, 23.1; PL 50:640)

19. Phyllis Trible, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation" ["Deshacer la visión patriarcal en la interpretación bíblica"], *The Journal of the American Academy of Religion*, 41 (Marzo 1973), pp. 30-48.

20. Lonergan presenta este punto en *Method in Theology*, en la sección sobre la Dialéctica, pp. 235ss.

21. Entre los que ejemplifican el argumento de "la práctica actual de la Iglesia" están Perry; Scanzoni y Hardesty, pp. 70, 179 (desde una perspectiva evangélica); y Kress, un católico, pp. 311-318, que propone en un apéndice sobre la ordenación de las mujeres el notorio argumento de que la Iglesia Católica Romana ya ha admitido a las mujeres en el sacramento del Orden, al hacerlas ministras extraordinarias de la eucaristía (*sic*), y que por lo tanto la cuestión de la ordenación de las mujeres en la Iglesia Católica ha sido resuelta ya en la práctica actual de esa Iglesia.

22. Troy Perry, "God Loves Me Too" ["Dios me ama a mí también"] en *Is Gay Good?* ["¿Es bueno lo gay?"], ed. W. Dwight Oberholtzer (Filadelfia: Westminster, 1971).

23. Véase van der Meer, pp. 32-34.

24. Cuando se expresa una declaración así, debe trazarse una distinción entre los elementos de la práctica actual de la Iglesia que son doctrinales y los que son acostumbrados o disciplinarios. Los elementos doctrinales normalmente serían considerados pertenecientes al orden divino, o poseedores de tal autoridad que no pueden ser cambiados. Los elementos disciplinarios pueden ser reformados; aún así, afirmar que dichas prácticas actuales son reformables no equivale a negar que la Iglesia tiene autoridad para tomar decisiones disciplinarias.

25. Es probable que los escritores del Nuevo Testamento y los primeros Padres cristianos no hubieran aceptado estas dos primeras categorías aquí descritas. Probablemente no habrían pensado que ningún pasaje del Antiguo Testamento carecería de aplicación para los cristianos. Sin embargo, con el fin de establecer su posición, habrían tenido que utilizar la tipología, la alegoría y otros tipos de interpretación que no suelen ser utilizados hoy en día (p.ej., 1 Co 9:9-10; Epístola de Bernabé, 5-16). Tampoco se habrían inclinado a decir que solo ciertos elementos de pasajes del Antiguo Testamento serían aplicables hoy día. Habrían dicho que las leyes de santidad se habían cumplido en Cristo y que su realidad es practicada hoy por los cristianos aunque las formas más antiguas ya no se usen (cf. Col 2:17; Hb 10:1). La enseñanza cristiana tradicional argumentaba sobre la aplicabilidad más enérgicamente que el presente capítulo. Decía que toda la Escritura es aplicable (2 Tm 3:16). Este capítulo simplemente emplea algunas ilustraciones que forman parte del actual enfoque cristiano normal del Antiguo Testamento.

26. Tanto la palabra "interpretación" como la palabra "adaptación" llevan consigo cierta confusión potencial en cuanto a terminología. "Interpretación" en este capítulo se refiere a la doble traducción fiel de un enunciado del siglo primero a su equivalente del siglo veinte. Sin embargo, es común en los estudios académicos contemporáneos usar "interpretación" para referirse al proceso completo de aplicación de la Escritura, o incluso, de modo más general, al proceso entero de hacer que la enseñanza de la Escritura sea clara (un proceso que incluye traducción y exégesis lo mismo que aplicación). Aquí, la palabra se usa en un sentido más especializado, como un posible elemento de la aplicación. "Adaptación" también puede entenderse de más de una forma. Incluso después de que los elementos de un pasaje son "interpretados" según su equivalente contemporáneo, se los puede seguir de un modo un poco diferente a lo que el pasaje instruye específicamente, modificando la forma en que la enseñanza es aplicada, a fin de cumplir con la intención concreta más fielmente. En este capítulo, este proceso de modificación es llamado "adaptación". Algunas personas, sin embargo, tenderían a usar el término de manera más amplia, refiriéndose no solo a cambios en la manera en que se sigue el pasaje, sino también a cambios que nosotros podríamos efectuar en nuestras circunstancias (creando un "espacio" para que la enseñanza sea aplicada).

27. Esto no descarta la existencia de cuestiones interpretativas relacionadas con el mandamiento (p.ej., de si el concubinato viola el mandamiento, o de si el mandamiento también abarca o no la lujuria u otras clases de *porneía* (Mt 5:27-30)). No obstante, hay un área claramente comprensible en donde el mandamiento se aplica, sin necesidad de interpretación o adaptación, de un modo que no abarca a 1 Pe 2:13 y Ga 6:6.

28. Afirmar este enunciado no significa eliminar el papel de la tradición o el de la autoridad de la Iglesia al interpretar la Escritura.

29. Este principio no excluye el papel de la tradición en el proceso. Las Iglesias cristianas tienen diferencias sobre este punto. Sin embargo, la cuestión fundamental es que donde Dios nos ha revelado su voluntad (sea en la Escritura o en la tradición), la intención de su voluntad es el factor primordial para determinar qué clase de respuesta damos a los problemas de aplicabilidad en nuestras circunstancias.

30. Aquellos que no creen que hoy en día deben ser observadas muchas áreas de la Escritura suelen usar el término "fundamentalista" como la otra mitad de su dicotomía, porque esa expresión tiene una connotación despreciativa. La usan vagamente para designar a cualquiera que procure hoy aplicar la enseñanza de la Escritura más que ellos. De hecho, sin embargo, no hay que ser fundamentalista para creer que la Escritura es la autoridad más alta, a ser seguida en todo momento en que su intención abarca las circunstancias. Esta es enseñanza católica y ortodoxa oficial, lo mismo que la enseñanza oficial de la mayoría de las Iglesias protestantes. Véase el análisis en el capítulo catorce, toda la sección "¿Es esto fundamentalismo?" hasta el final del capítulo.

31. La segunda parte del ensayo de Brown y Corney, pp. 47-54, es un buen ejemplo de un enfoque que adolece de falta de claridad acerca de modelos de interpretación, y entonces ilustra bien el problema. Aunque muchas de sus observaciones particulares son útiles, ellos consideran todo el problema de aplicación de la enseñanza bíblica de los roles como si se tratara simplemente de un caso en que la Escritura está lidiando con una situación particular. Pierden de vista el hecho de que para diferentes tipos de material operan diferentes principios, y que más del material en nuestra área es, de hecho, instructivo. Además, podrían considerar más a fondo la "lógica" de la argumentación de un particular a otro. El estudio de Newman sobre "El sentido ilativo" en *A Grammar of Assent* ["Gramática del asentimiento"] (Nueva York: Longman's and Green, 1947) es de mucha ayuda aquí. Muchos análisis de la "hermenéutica" no logran distinguir con suficiente claridad los diferentes tipos de material y los diferentes modelos de comprensión y aplicación.

32. "Espacio" a menudo significa "ambiente social", pero tiene un significado más amplio. Necesitamos asegurarnos de que estén presentes las condiciones para una aplicación de los pasajes de la Escritura. Para aplicar pasajes sobre hombres y mujeres se necesita el ambiente social adecuado (porque los roles son sociales), pero también se necesitan ciertas estructuras sociales.

33. Stendahl en *The Bible and the Role of Women*, pp. 38-41, afirma correctamente que la enseñanza bíblica sobre el lugar de las mujeres en la comunidad cristiana no es una discusión sobre la "ordenación" sino sobre el lugar de las mujeres en la sociedad. No obstante, él opera con una mentalidad de cristiandad. Para él, la realidad de la "emancipación" de una mujer en la sociedad es decisiva para la vida de la Iglesia. No considera a fondo la posibilidad de que pudiéramos estar lidiando con dos sociedades, una que es cristiana, que existe en medio de una que es mundana. La distinción entre la sociedad secular y la sociedad cristiana fue trazada enfáticamente por A. Nygren en una intervención en el Sínodo de la Iglesia Luterana Sueca en 1954. Nygren señaló que un cambio en las leyes de la sociedad secular no conlleva necesariamente un cambio en la organización de la Iglesia, puesto que, como cuerpo de Cristo, la Iglesia recibe sus leyes de la Escritura. Véase la discusión en Réfoulé, p. 85.

34. Hay, por supuesto, ciertos principios que se aplican tanto dentro como fuera de la comunidad. Por ejemplo, los cristianos deben amar a todas las personas, y deben ser compasivos y misericordiosos con todos.

35. Dunn, pp. 69, 77, llama a esto "tradición interpretada". Aquí, "interpretación" se usa en un sentido más amplio que como lo hace el contenido del capítulo, pero los conceptos y la comprensión de los que se nutren son muy similares. La formulación clave de Dunn es: "Pablo considera la tradición ética proveniente de las tradiciones acerca de Jesús no como una serie de leyes que tienen que ser obedecidas en cualquier circunstancia, sino más como un conjunto de principios que tienen que ser aplicados a la luz de las circunstancias". Dunn, sin embargo, confunde la cuestión cuando dice que Pablo, por lo tanto, no considera esta tradición como algo que tenga "fuerza vinculante para todos sus convertidos". Sería mejor decir que él considera que los principios tienen fuerza vinculante donde son aplicables de acuerdo con la intención de la enseñanza. La idea, sin embargo, parece ser la misma.

Capítulo veintiuno
La base de un enfoque cristiano para hoy

1. El término "comunidad" se utiliza aquí y en el resto del libro para referirse a un ambiente social con cierta medida de verdadera estabilidad y cohesión. El término se reserva a veces para referirse a agrupaciones más pequeñas de personas que viven juntas (en viviendas o terrenos comunitarios) y/o que poseen toda la propiedad en común. Aquí el término se usa de modo más amplio para referirse a un ambiente social, esto es, un ambiente en el que la gente interactúa más que solo de una manera funcional. Sin embargo, el enfoque bíblico de la vida comunitaria del pueblo cristiano presupone un tipo particular de ambiente social, a saber, uno en el que las relaciones entre los cristianos tienen una clase de compromiso que abarca toda la vida de la persona. Dichos compromisos se parecen más a los de las familias modernas que a los que hay en las relaciones funcionales modernas, en las que estos son limitados y a menudo contractuales. De ahí que una comunidad cristiana plena, o una vida cristiana comunitaria plena, se refiere a una vida de cuerpo que incluye un ambiente social estable y cohesivo, basado en compromisos que abarcan la totalidad de la vida de las personas, pero que no necesariamente suponen una vida en común o posesión común de la propiedad.

2. Véase el capítulo dos, sección "La nueva humanidad", para examinar antecedentes para esta sección.

3. Para ver mayor desarrollo de la idea de formación de comunidades y un análisis de algunos de los principios necesarios, cf. la obra del autor *Building Christian Communities*.

4. Ver capítulo dieciocho, sección "Principios relacionales y funcionales de estructura social", como antecedente para esta sección.

5. Según se mencionó en la sección del capítulo dieciocho, "Estructura social en la sociedad tecnológica", apartado "Patrón de vida", subtítulo "Cuidado a las personas", las instituciones de servicio cristiano como hospitales y orfanatos se anticipan por muchos siglos al surgimiento de la sociedad tecnológica. La existencia de estas instituciones no perturbó la vida comunitaria de la ciudad medieval, sino que, por el contrario, suplementó los sistemas relacionales de cuido de las diversas agrupaciones familiares y extrafamiliares. Sin embargo, debe reconocerse que las instituciones cristianas de servicio del siglo veinte son muy diferentes de aquellas de siglos más anteriores. Las modernas instituciones cristianas de servicio han adoptado (quizás por necesidad) muchas de las técnicas organizacionales y terapéuticas que se encuentran en las instituciones seculares. Por ello, la moderna institución cristiana de servicio está orientada más funcionalmente que sus predecesoras.

6. Para ver algún trasfondo sobre estos tres tipos de estructuras y agrupaciones, ir al capítulo dieciocho.

7. Este uso es reconocido y criticado a la vez en Heinrich Popitz, en "The Concept of Social Role as an Element of Sociological Theory" ["El concepto de rol social como un elemento de la teoría sociológica"], en *Role*, editado por John A. Jackson, (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), pp. 11-39. Popitz sostiene que los "roles sociales informales" no son roles sociales del todo, pp. 16-20.

8. Este segundo uso de la expresión "rol social" se puede ver claramente en Scherer, pp. 96-103. Scherer explícitamente identifica los roles sociales con las organizaciones funcionales, y los contrasta con el enfoque adoptado en un ambiente más comunitario.

9. Estos tres usos del concepto de "rol social" se mezclan a veces. Por ejemplo, algunos dirían que tanto los roles relacionales como los funcionales son roles sociales, y solo excluirían de la definición a los roles informales. Véase Jackson, *Ibid*.

10. Se ejerce una presión contra todos los roles sociales en la sociedad tecnológica, con el resultado de que muchos roles sociales tradicionales comienzan a verse más como roles funcionales. La relación padre/hijo es un ejemplo. Otro ejemplo puede encontrarse en el rol del pastor cristiano. Una razón por la que los cristianos contemporáneos tienen dificultad para entender el significado de "anciano" o "pastor" en el Nuevo Testamento es su tendencia a ver ese puesto como un conjunto de funciones a desempeñar en una institución social, en lugar de un papel de liderazgo y cuido en una relación comunitaria.

11. Respecto a roles adscritos y adquiridos, véase el capítulo dieciocho, apartado "Valores y relaciones personales", segmento "Posiciones adscritas y adquiridas".

12. Margaret Mead, *Male and Female*, p. 173.

13. Esta objeción la ponen o resaltan Scanzoni y Hardesty, pp. 81-82, 183; Mollenkott, *Women, Men, and the Church*, p. 85; y Carden, pp. 11, 159, entre otros.

14. Entre quienes ponen la objeción de inautenticidad están Scanzoni y Hardesty, pp. 205-206, y Hole y Levine, pp. 201-202.

15. Ver el capítulo dieciocho, sección "La estructura social en la sociedad tecnológica", apartado "Valores y relaciones personales", segmento "Esferas funcionales y personales separadas", y el capítulo diecinueve, segmento "La reacción 'romántica'", en la sección "Posturas ideológicas modernas" al principio del capítulo.

16. Para encontrar un examen útil de esto, véase Nisbet, *The Quest for Community*, pp. 229-230.

17. En *The Homeless Mind* se examina esta cuestión bajo el concepto de "subinstitucionalización" de la vida privada:

> Al individuo se le otorga una enorme discrecionalidad para crear su propia vida privada particular, una clase de universo bajo el lema de "hágalo usted mismo".
>
> Esta discrecionalidad obviamente tiene sus satisfacciones, pero también impone severas cargas. La más obvia es que la mayoría de los individuos no saben cómo construir un universo y, por lo tanto, se llegan a frustrar furiosamente cuando se enfrentan a la necesidad de hacerlo. La función más fundamental de las instituciones es, probablemente, proteger a los individuos de tener que hacer demasiadas escogencias. La esfera privada ha surgido como un área intersticial sobrante de las grandes instituciones de la sociedad moderna. Como tal, ha llegado a quedar subinstitucionalizada y, por lo tanto, a ser un área de libertad y ansiedad sin paralelo para el individuo. Cualesquiera sean las compensaciones que provea la esfera privada, estas son usualmente experimentadas como frágiles, posiblemente artificiales y esencialmente no confiables. (pp. 186-187.)

18. Entre quienes expresan o mencionan esta objeción basándose en la discriminación están Carden, pp. 13-14; Mitchell, p. 99; y Hole y Levine, p. 122.

19. Con respecto a la inexactitud de una comparación entre sexismo y racismo, véase A. Dummett, "Racism and Sexism: A False Analogy" ["Racismo y sexismo: una falsa analogía"] *New Blackfriars*, 56 (Nov. 1975), pp. 484-492. Pierre van den Berge examina la cuestión adecuadamente, diciendo: "La diferencia esencial entre raza y sexo, sin embargo, es que la primera es una categoría biológicamente trivial, si es que no insignificante, mientras que la segunda es fundamental", p. 48.

20. Esta objeción concerniente a los estereotipos por el rol sexual es mecionada con gran frecuencia. Véase, por ejemplo, Scanzoni y Hardesty, pp. 34, 81, 182-183; Carden, p. 12; A. Swidler, p. 17; Hole y Levine, pp. 197-200; Mollenkott, pp. 75ss.

21. Véase el capítulo dieciséis, sección "Entender las diferencias entre hombres y mujeres", puntos 5, 6 y 7., y el capítulo diecisiete, sección "Los patrones socioestructurales de hombres y mujeres", apartado "Estudios de interacción en grupos".

22. "Epistle to Diognetus" ["Epístola a Diogneto"], tr. Maxwell Staniforth, en *Early Christian Writings* (Baltimore: Penguin, 1968), pp. 181-182. Hay versión en español titulada "Discurso a Diogneto", tr. Daniel Ruiz Bueno, en *Padres Apostólicos* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974).

23. Si bien no es un enfoque basado en la Escritura o en la tradición, el modelo socialista ha sido adoptado por algunos cristianos en sus intentos por construir comunidad. En cierto modo estos intentos de comunidad son paralelos al modelo del kibbutz judío. La comunidad tiene un compromiso cristiano, pero la estructura social es socialista. Un colectivo de personas relacionándose como individuos es considerado una expresión de fraternidad cristiana. Los líderes asumen el papel de administradores, y actúan como facilitadores de decisiones democráticas (colectivas), y este rol es entendido en términos de servicio..

24. Las comunidades monásticas dieron origen a "comunidades apostólicas" especiales como las de los dominicos y los jesuitas. Estas comunidades más nuevas difieren del modelo monástico tradicional en que están formadas con el propósito de cumplir ciertas tareas de servicio dentro de la Iglesia, en lugar de simplemente con el propósito de que sus miembros vivan un modo de vida juntos. La comunidad apostólica es una variación del modelo más básico de la comunidad monástica, y no es el principal objeto de interés en estos párrafos.

25. Los diversos elementos del modelo monástico pueden apreciarse mejor en algunas de las primeras reglas, como *La regla de San Benito*, *Las obras ascéticas de San Basilio* y *La regla de San Agustín.* [El autor provee estos textos en inglés con sus respectivos datos bibliográficos (N. del T.)], cf. *The Rule of St. Benedict*, ed. J. McCann, (Westminster:

Newman, 1952); *The Ascetic Works of St. Basil*, ed. W. K. L. Clarke; y *The Rule of St. Augustine*, trans. T. Hand, (Westminster: Newman, 1956).

26. Si bien la relación padre-hijo es en ocasiones el modelo de la relación superior-hermano, este modelo usualmente es adoptado solo cuando hay una visión subyacente del abad o el anciano en calidad de maestro que está entrenando discípulos en el Señor. El modelo monástico más básico es el de un grupo de hermanos o hermanas que vivían juntos, y muchos monasterios no veían al gobernante como abad (padre). La expansión del modelo padre-hijo dentro de las agrupaciones monásticas debe mucho a la influencia de Benito. Benito tomó la palabra *abbas* (comúnmente traducida "abad") de la relación maestro-discípulo, y la aplicó al líder de un cenobio. El monaquismo oriental tendía a usar títulos menos paternales, como "gobernador" (*hēgoúmenos*) y "superior" (*proestós*). El uso benedictino puede haberse originado porque Benito consideraba el monasterio primordialmente para entrenamiento y veía la vida solitaria como la meta para los más maduros.

27. Aunque el modelo monástico tradicional es simplemente una variación del enfoque cristiano que se halla en la Escritura, debe hacerse la observación de que hay movimiento entre religiosos modernos hacia un enfoque más socialista, e incluso, en ocasiones, hacia un enfoque más informal y *laissez-faire*.

Capítulo veintidós
Orientaciones para un enfoque cristiano moderno de los roles de hombres y mujeres

1. Respecto al "amor fraterno", véase, en el capítulo cuatro, "La exhortación básica", y la nota 12 del capítulo cuatro al final; en el capítulo seis, véase la sección que comienza con una cita de Ef 6:6-9 y termina antes de la discusión sobre "Abolicionismo"; capítulo nueve, cf. el "Resumen de la enseñanza del Nuevo Testamento", punto A.; y, en el capítulo veintiuno, en la sección "Restaurar las relaciones cristianas: las agrupaciones relacionales", véase la discusión sobre la importancia de restaurar relaciones personales comprometidas.

2. Respecto al hogar como un centro de cuido y servicio, véase en el capítulo tres, "El rol del esposo"; en el capítulo cuatro véase los puntos cuatro y cinco, que analizan la cuestión del tiempo que el esposo pasa en el hogar, y el hogar como lugar de servicio en que la esposa tradicionalmente tenía un papel más central que hoy en día, cuando las funciones económicas del hogar han sido desplazadas hacia afuera; en contraste con esto, el capítulo cinco, en la sección "Las mujeres en el servicio misionero y pastoral", describe cómo una gran parte del servicio cristiano era realizado en el contexto del hogar; en el capítulo diecisiete, en la sección "Diversidad de los patrones transculturales", ver punto 4, "Complejidad Social", en especial, la teoría de Zimbalist Rosaldo; y capítulo dieciocho, sección "La familia en la sociedad tecnológica", ver el apartado entero "Cambios en la vida familiar".

3. Respecto a la familia en la comunidad cristiana, véase el capítulo tres; capítulo doce, véase la sección entera "El orden familiar en la Tradición" y todos sus apartados; capítulo dieciocho, ver el apartado "Cambios en la vida familiar"; capítulo diecinueve, véase el apartado "Socialismo", al inicio, en donde hay una comparación entre socialismo y liberalismo; y capítulo veintiuno, ver la sección "Restaurar una estructura social cristiana: roles sociales".

4. Respecto a los hombres como responsables de formar a los hombres y a las mujeres de formar a las mujeres, véase, hacia el final del capítulo tres, la sección entera "La crianza de los hijos". Capítulo cuatro, dentro de la sección "Los roles de hombres y mujeres", véanse los elementos principales 1, 2, 3 y 4 que forman el patrón predominante para el esposo en la familia, y los elementos principales 1, 2, 3 y 4, correspondientes al patrón predominante para la esposa. En el capítulo cinco, en la sección "La diaconisa y la viuda", ver la descripción del servicio de las diaconisas y las viudas en el cuido a las mujeres, en dos párrafos, el primero de los cuales comienza con una cita de la *Didascalia Apostolorum*; véase también, en el mismo capítulo, en la sección "Los roles y la estructura de la comunidad", los puntos 1, 2, 3 y 4, y los tres siguientes párrafos. En el capítulo nueve, en la sección "Resumen de la enseñanza del Nuevo Testamento", véase todo el punto D.; y en el capítulo veintitrés, en la sección "La personalidad masculina y femenina", en el apartado "La personalidad varonil", véase el subtítulo "Responsabilidad social y combatividad". Respecto a la formación del carácter femenino, en la misma sección ver el subtema "La personalidad femenina", párrafos noveno y décimo.

5. Se examinará este punto más a fondo en el capítulo veintitrés, sección "La personalidad varonil", donde se analizan los problemas para la formación de los varones en sociedades tecnológicas o en proceso de modernización. Véase también, en la misma sección, el subtítulo "Machismo".

6. Sobre las diferentes esferas de responsabilidad de hombres y de mujeres, véase el capítulo uno, sección "Génesis 2: carne de mi carne", los cuatro últimos párrafos, que tratan de la complementariedad, antes del siguiente apartado "Génesis 2: subordinación"; capítulo tres, véanse las secciones enteras "El rol del esposo" y "El rol de la esposa"; capítulo cuatro, véase toda la sección "Los roles de esposos y esposas" que concluyen el capítulo; en el capítulo doce, véase la sección completa "El orden familiar en la tradición" que concluye el capítulo; capítulo diecisiete, en la sección "Los patrones socio estructurales de hombres y mujeres" véanse los puntos 1 al 4 inclusive; y capítulo veintiuno, sección "Restaurar la estructura social cristiana: los roles sociales", en el apartado "La objeción a los roles sociales", los últimos seis párrafos antes de terminar dicho apartado, en que se dan las razones a favor de roles sociales estables en una sociedad tecnológica.

7. Acerca del gobierno del pueblo cristiano, véase el capítulo cinco, sección entera “Los hombres y las posiciones de gobierno”. Ver todo el capítulo trece. En el capítulo dieciocho, sección “La estructura social en la sociedad tecnológica”, apartado “Patrón de vida básico", véase subtítulo “Gobierno y autoridad”. En el capítulo diecinueve, en la sección “Posiciones ideológicas modernas”, apartado “Socialismo”, véase desde el cuarto párrafo hasta el subtítulo “La reacción ‘romántica’” exclusive; en el capítulo veintiuno, al final de la sección “Restaurar las relaciones cristianas: las agrupaciones relacionales", véanse los dos últimos párrafos de la sección. Respecto a los hombres como ancianos de la comunidad y cabezas de sus familias, véase el capítulo uno, los cinco últimos párrafos; capítulo tres, la sección entera “El rol del esposo”; capítulo cuatro, toda la sección “Los roles de esposos y esposas” hasta el final; capítulo cinco, toda la sección “Los hombres y las posiciones de gobierno”; capítulo siete, últimos cinco párrafos de la sección “1 Corintios 11:2-16: deshonrar sus cabezas” hasta el apartado siguiente exclusive; capítulo ocho, sección “La idea central del pasaje”; capítulo doce, véase la sección entera “El orden familiar en la tradición” hacia el final del capítulo; capítulo trece, véase la sección entera “La evidencia de posiciones de gobierno”, y capítulo diecisiete, la sección “Los patrones soio-estructurales de hombres y mujeres”, hasta el apartado “Estudios de la interacción de grupos” exclusive. Sobre las mujeres en el liderazgo, véase el capítulo tres, sección “El rol de la esposa”, y sección “La crianza de los hijos”, párrafos 1-3; capítulo cinco, apartado “Apóstoles y ancianos”, y la sección contigua “Los roles y la estructura comunitaria”, párrafos 1-6; capítulo ocho, en la sección “La idea central del pasaje”, párrafos 8-16; y capítulo doce, sección completa “El orden familiar en la tradición”.

8. Respecto a los roles de liderazgo femenino en la comunidad cristiana, véase el capítulo cuatro, sección “Los roles de esposos y esposas", párrafo 2, a partir de la segunda lista de elementos correspondientes al rol de la esposa (1-4), y párrafos 3-9 inclusive; capítulo cinco, la sección entera “Las mujeres en el servicio misionero y pastoral”, y la sección entera “Los roles y la estructura comunitaria”; capítulo siete, en la sección "1 Corintios 14:33-36: que estén subordinadas”, párrafos 7 y 8, y capítulo diecisiete, desde el inicio de la sección “Los patrones socioestructurales de hombres y mujeres”, hasta el subtítulo “Diversidad de los patrones transculturales” exclusive.

9. Respecto a las expresiones culturales de las diferencias de roles, véase el capítulo siete, en la sección “1 Corintios 11:2-16: deshonrar sus cabezas”, desde el subtítulo “La cuestión del velo”, párrafos 9-12 inclusive, y últimos dos párrafos del capítulo; capítulo nueve, en la sección “Resumen de la enseñanza del Nuevo Testamento”, puntos B., C. y D. inclusive; capítulo once, ver sección “La cuestión de la cultura” hasta subtítulo “Actitudes modernas hacia la “cultura” exclusive, y, desde el subtítulo “Una cultura cristiana”, los párrafos 5-8 que concluyen el capítulo; capítulo diecisiete, en la sección “Los patrones socio-estructurales de hombres y mujeres”, apartado “Patrones transculturales constantes”, puntos 3-4; y capítulo dieciocho, en el apartado “Consecuencias en la vida de la familia moderna” ver el subtítulo “El rol de la mujer”, párrafos 1-3.

10. Sobre grupos masculinos y femeninos, en el capítulo trece, sección “La evidencia de posiciones de gobierno”, véanse los apartados “El movimiento ascético” y “Abadesas”; capítulo diecisiete, ver apartados “Estudios de interacción en grupos" y “Evidencia de la etología"; capítulo dieciocho, toda la sección “Evaluación de la sociedad tecnológica”; capítulo veintitrés, en la sección “La personalidad varonil”, ver todo el segmento “Responsabilidad social y combatividad”, y en el apartado “La personalidad femenina”, ir a los párrafos 9 y 10.

11. Respecto a la interacción masculina-femenina, véanse en el capítulo diecisiete, las secciones “Estudios de interacción en grupos” y “La evidencia de la etología”; capítulo veintitrés, véase la sección “Relaciones entre hombres y mujeres” y los dos primeros párrafos de la sección “Las personas solteras”; y los puntos 1-10 de las orientaciones del capítulo veintidós.

12. En relación con la aplicación de la enseñanza cristiana fuera de la comunidad cristiana, véase el capítulo cinco, la sección entera “Los hombres y las posiciones de gobierno”, sin incluir el apartado “Apóstoles y ancianos”; en el capítulo quince, ver la sección “El verdadero desafío"; y en el capítulo veintinuno, ver párrafos 4-7 de la sección “Llegar a ser un pueblo”.

13. Respecto a relacionarse con un orden social no cristiano, véase el capítulo dos, sección "La nueva humanidad”, los tres últimos párrafos antes de la siguiente sección (“Comunidad y subordinación”); capítulo cuatro, en la sección “1 Pedro 3:1-7: coherederas”, ver párrafos 5-6; capítulo nueve, ver la sección entera “La intención de la enseñanza”; en el capítulo diez, en la sección “Pablo y la cultura pagana” ver últimos cinco párrafos; capítulo diecinueve, ver toda la sección “La respuesta cristiana”, hasta el final del capítulo; y capítulo veinte, en la sección “¿Qué significado tiene para hoy?”, véanse los apartados “La distancia entre los siglos” y “Los signos de los tiempos”, y más adelante, la sección “Algunos principios de aplicación”, hasta el final del capítulo.

14. Respecto a consideraciones locales, véase el capítulo diez, los cinco últimos párrafos de la sección “Pablo y la cultura pagana”, y del capítulo, y en el capítulo once, ver párrafos 5-6 del apartado “Una cultura cristiana”; capítulo veinte, al final, véanse los puntos 3-4 de la sección “Algunos principios de aplicación”.

Capítulo veintitrés
Cuestiones especiales en la construcción de una estructura social cristiana moderna

1. Como antecedente y soporte de esta sección, véase el material relevante a lo largo de los capítulos tres, cuatro y doce. Además, ver el capítulo dieciocho, la sección “La familia en la sociedad tecnológica”, y el capítulo veintidós, en la sección “Prerrequisitos básicos para los roles de hombres y mujeres”, puntos 2 y 3. Se pueden encontrar más

consejos prácticos detallados para apoyar la vida familiar cristiana en una sociedad tecnológica, en Ralph Martin, *Husbands, Wives, Parents, Children* ["Esposos, esposas, padres, hijos"] (Ann Arbor: Servant, 1978). La perspectiva básica de Martin es la misma que la del presente volumen.

2. Para una descripción y análisis de este término, adoptado de la literatura de las ciencias sociales, véase capítulo veintitrés, la sección subtitulada "La personalidad varonil".

3. Para encontrar antecedentes de esta sección, véanse especialmente los capítulos cinco, trece y diecisiete. Véase también el capítulo dieciocho, sección subtitulada "Gobierno y autoridad"; capítulo veintiuno, sección entera "Restaurar la estructura social cristiana: los roles sociales"; y capítulo veintidós, sección "Prerrequisitos básicos para los roles de hombres y mujeres", puntos 6 y 7.

4. Para encontrar antecedentes de esta sección, véase en el capítulo diecisiete, "Estudios de interacción en grupos".

5. Como antecedentes de esta sección véase el capítulo dieciséis; en el capítulo dieciocho véase "La familia en la sociedad tecnológica"; y en el capítulo veintidós véase "Enseñanza bíblica clave para los roles de hombres y mujeres", puntos 4 y 5.

6. Quizás el más influyente de estos puntos de vista se encuentra en la psicología analítica de Jung. Los jungianos argumentan que se debería articular la dimensión del sexo opuesto que está presente en la personalidad como una imagen arquetípica (*anima* para el sexo masculino, *animus* para el sexo femenino). El desarrollo completo de la personalidad depende, afirman ellos, de la plena articulación de los elementos arquetípicos del inconsciente.

Ciertamente, debe admitirse que hombres y mujeres típicamente exhiben rasgos que están presentes de modo más pronunciado en miembros del sexo opuesto. Que estas características sean la manifestación de una forma arquetípica que reside en el inconsciente colectivo no es algo sustentado por ninguna evidencia directa; de hecho, descansa solo en la coherencia de la teoría jungiana entera del inconsciente y del desarrollo de la personalidad. Lo que es más, la explicación de Jung de los arquetipos masculino y femenino (*animus* y *anima*) depende de su creación de un modelo de feminidad y masculinidad que se basa en la categorización de ciertos rasgos. Un enfoque más útil se puede encontrar en los capítulos dieciséis y diecisiete de este libro.

El enfoque más prudente es no animar a las personas a que articulen en sus vidas rasgos típicos del sexo opuesto, ya que eso lleva a la masculinización de las mujeres y a la feminización de los hombres. Más bien, se debe instar a las personas a expresar rasgos humanos comunes de un modo característico de su sexo. Por ejemplo, un hombre debería expresar compasión de manera masculina, en lugar de reprimirla o expresarla de manera femenina.

7. Algunos de los problemas que experimentan los hombres los describe Mead, *Male and Female*, pp. 104-120, 164, 169; Gilder, *Sexual Suicide*, pp. 14-25, 103-108; y Vance Packard, *The Sexual Wilderness* ["El desierto sexual"] (Nueva York: David McKay Co., 1968), pp. 118-134, 380-395. Con respecto al tema del género sexual y los problemas sociales, escribe Gilder: "Los hombres cometen más del 90 por ciento de los crímenes de violencia mayores, 100 por ciento de las violaciones, 95 por ciento de los saqueos. Componen el 94 por ciento de nuestros conductores ebrios, 70 por ciento de los suicidios, 91 por ciento de los ofensores contra la familia y los niños" (*Sexual Suicide*, p. 6).

8. En relación con el problema del hombre socialmente disruptivo, véase Gilder, pp. 105-106, y Sexton, pp. 1-11. Respecto a análisis de la feminización, véase Sexton, *ibid*., y Sexton, "How the American Boy is Feminized" ["Cómo se feminiza al niño estadodunidense"], *Psychology Today*, Vol. 3, #8, ene. 1970, pp. 23-27, 66-67; Ann Douglas, *The Feminization of American Culture* ["La feminización de la cultura estadounidense"] (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1977); Levy, *Modernization: Latecomers and Survivors*, pp. 112-120; Berger *et al*., p. 210.

9. Con respecto a usos diferentes del término "feminización", véanse Sexton y Douglas. El trabajo de Sexton es especialmente relevante para este capítulo. Ella ve al "hombre feminizado" como aquel "cuyos impulsos masculinos normales son suprimidos o distorsionados por sobreexposición a normas femeninas" (p. 4).

10. La distinción entre afeminamiento y feminización es importante. El afeminamiento es un desorden psicológico que presupone conflictos en torno a la identidad sexual. El hombre afeminado usualmente no quiere ser un hombre, o teme no poder lograr ser parte de un grupo de hombres. El afeminamiento usualmente se origina de experiencias en la primera infancia, y más a menudo se lo asocia con desórdenes familiares tales como un padre ausente, una madre dominante o sobreprotectora, o un padre hostil o débil. También puede estar conectado en ocasiones con algún defecto hormonal durante el proceso de desarrollo temprano. Por lo tanto, el afeminamiento está profundamente arraigado en la personalidad, y es difícil de cambiar totalmente.

Por otra parte, la feminización no es un desorden psicológico y no necesita acarrear conflictos de identidad sexual. Es un patrón cultural transmitido a los hombres que los lleva a adoptar un enfoque "feminizado" de las emociones, las relaciones personales y los valores. Este patrón cultural es transmitido por los medios de comunicación, el sistema educativo y la familia, y tiene su mayor impacto en la niñez y la adolescencia. A diferencia del afeminamiento, la feminización no es difícil de cambiar. Requiere principalmente la exposición a un nuevo patrón cultural: nuevos modelos, un nuevo ambiente social, un nuevo conjunto de valores.

11. Se encuentra una distinción similar en el análisis que Money y Ehrhardt's hacen de la identidad de género sexual y rol de género, pp. 4, 15-23, 162-165, 176-179, 243-247.

12. Sexton distingue claramente entre el varón feminizado y el varón homosexual:

> El hombre feminizado no necesariamente es de modales femeninos[*]; algunos lo son, la mayoría no, aunque muchos tienden en esa dirección. Ni tampoco el hombre feminizado es homosexual; algunos lo son, la mayoría no. Hasta donde sabemos, no hay evidencia que muestre que los dos conceptos son sinónimos, o siquiera estrechamente relacionados. Los hábitos sexuales pueden ser una cosa, y la personalidad, algo completamente diferente. (p. 16)

Sexton probablemente utiliza el término inglés *sissy* para decir "afeminado", como se usa en este capítulo. De ser así, lo que Sexton examina son los mismos tres términos distinguidos en esta sección.

Es de ayuda notar que la conexión entre afeminamiento y homosexualidad en los hombres parece más cercana que la que se da entre homosexualidad y feminización en los hombres.

13. Levy, *Modernization: Latecomers and Survivors,* pp. 117, 119-120.

14. Como antecedente de esta sección, véase en el capítulo dieciséis el análisis sobre "Agresividad", sección "Psicología experimental", apartado "Diferencias sociales".

15. Como antecedentes de esta sección, véase en el capítulo dieciséis toda la sección titulada "Orientación a metas/orientación a necesidades personales" y capítulo diecisiete, "Estudios de interacción en grupos".

16. Money y Ehrhardt, pp. 147-149; Mead, *Male and Female*, pp. 121-123, 165-169; Gilder, pp. 14-25, 78-88, 92-97.

17. En relación con los problemas que experimenta este tipo de mujer, véase Bardwick, pp. 114-126, y Chesler, p. 22.

18. La mujer "masculinizada" es un paralelo del hombre "feminizado" que se analizó antes en este capítulo. De modo similar, "masculinización" no debe confundirse con las palabras "masculinidad", "ahombramiento" ni "lesbianismo". "Masculinidad" es una cualidad varonil natural correspondiente con "feminidad"; "ahombramiento" es un problema en el ajuste psicosocial femenino correspondiente con el "afeminamiento" masculino; y "lesbianismo" se refiere a la preferencia sexual de una mujer por otras mujeres que en ocasiones va asociado, pero no siempre, con el "ahombramiento".

19. Ver Mead, *Male and Female*, p. 110.

20. Ver Evans-Pritchard, pp. 51-52.

21. La dependencia emocional es diferente de la dependencia social. Las mujeres son socialmente dependientes de los hombres cuando hay una interdependencia (o una dependencia) de función en la que las mujeres necesitan hombres para poder vivir o trabajar de cierta forma. La interdependencia social es una parte importante de buenos roles para hombres y mujeres. Cuando las mujeres dependen de los hombres y los hombres dependen de las mujeres, sus interrelaciones son más fuertes y saludables. Esto no es lo mismo que la dependencia emocional. Cuando alguien es emocionalmente dependiente, tiene una necesidad interna de cierta clase de soporte emocional para poder funcionar bien en esa esfera. Cierta dependencia emocional es inevitable y buena. Esposos y esposas, por ejemplo, deberían experimentar tal necesidad mutua que si uno llegara a perder al otro él o ella experimentaría una pérdida, tanto en lo emocional como en lo práctico. La clase adecuada de relaciones, sin embargo, debe producir una fortaleza emocional que reduce la dependencia emocional en vez de aumentarla. Es decir, si las vidas de las personas van bien, deben involucrarse emocionalmente con otras pero, para funcionar, no deberían hacerse más y más dependientes de ellas. Al contrario, deberían llegar a ser *más fuertes* emocionalmente.

22. Para encontrar antecedentes de esta sección, véase el capítulo tres, "El rol del esposo" y "El rol de la esposa"; capítulo cuatro, "Los roles de esposos y esposas"; capítulo dieciséis, "Orientación a metas/orientación a necesidades personales"; capítulo diecisiete, "El valor de los roles sociales"; y capítulo dieciocho, "Padres e hijos", "El rol del hombre", "El rol de la mujer".

23. En Shorter se encuentra un excelente estudio del desarrollo del ideal moderno de compañerismo hombre-mujer. Uno de sus temas principales es el papel importante de los sentimientos en la familia moderna. Él define el amor romántico usando términos como "empatía" y "espontaneidad", resaltando así el aspecto de compañerismo (pp. 15-17). El análisis que hace Shorter de las costumbres de cortejo (pp. 138-167) y de la familia nuclear (pp. 205-254) también tiene utilidad para lograr una comprensión del ideal moderno de compañerismo hombre-mujer. Muchas feministas modernas suelen elogiar el "matrimonio de compañerismo", y promueven fuertemente las características de "intercambio de roles" y la abolición de la complementariedad en el matrimonio. Véase un ejemplo típico de esto en

24. Scanzoni y Hardesty, pp. 106-118.

25. Se dan ciertos antecedentes para esta sección en el análisis de los roles sociales de hombres y mujeres célibes en los capítulos cinco y trece.

26. Para encontrar una descripción de los patrones de vida del celibato, véase Clark, *Unordained Elders and Renewal Communities*. Es útil además P. Camelot, "Virginity" ["Virginidad"], *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 14, pp. 701-704.

---

[*] "De modales femeninos" traduce bien el sentido de la palabra *sissy* utilizada por Sexton en inglés. Hemos seguido el criterio del autor de la presente obra cuando afirma que eso es lo que probablemente quiere decir Sexton. [Nota del traductor].

Capítulo veinticuatro
Ordenación, ocupación, legislación

1. "Ordenacion" se refiere aquí específicamente a la ordenación al presbiterado. Debido a diferentes concepciones del presbiterado en diferentes Iglesias, variará algo la forma de entender la ordenación.
2. Tal como se hizo notar previamente en el capítulo trece, la ordenación es una cuestión reciente en la medida en que concierne a la práctica del cristianismo ortodoxo. Sectas heréticas como los montanistas y coliridianos parecen haber ordenado a mujeres. Sin embargo, la práctica no fue aceptada por ninguna Iglesia cristiana reconocida (ortodoxa oriental, católica o protestante) hasta el siglo pasado.
3. Estas denominaciones de avivamiento más pequeñas se encontraban posiblemente entre las primeras en ordenar mujeres, porque, más allá de su enseñanza central de avivamiento, estuvieron menos arraigadas en la tradición cristiana que, por ejemplo, las Iglesias establecidas del protestantismo histórico, las Iglesias ortodoxas orientales o la Iglesia Católica.
4. Entre las denominaciones de reavivamiento, una mujer congregacionalista recibió la ordenación por primera vez, aunque extraoficialmente, en 1853; una metodista, a principios de los 1850; una bautista, a finales de los 1800, y una pentecostal, a principios de los 1900. Entre las Iglesias protestantes más establecidas, las Iglesias luteranas en Escandinavia comenzaron a ordenar mujeres cerca del tiempo de la Segunda Guerra Mundial (Noruega tomó la decisión en 1938, Dinamarca en 1947 y, como se mencionó, Suecia, en 1953). En los Estados Unidos, la Iglesia Presbiteriana Unida decidió ordenar mujeres en 1956, la Iglesia Luterana en América, en 1970, y la Iglesia Protestante Episcopal, en 1976.
5. Véase la breve presentación de Olympia Brown en *Sojourners*, noviembre 1975, pp. 11-13. Anteriormente había habido una ordenación de mujeres en una iglesia congregacionalista local en 1853 en South Butler, Nueva York, pero había sido no oficial y no reconocida formalmente.
6. Por parte de la Iglesia Católica, véase especialmente la *Declaración sobre la cuestión de la admisión de las mujeres al sacerdocio ministerial*, Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, 15 de octubre, 1976 en https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19761015_interinsigniores_sp.html. Véase además la declaración de Paulo VI del 18 de abril de 1975 a la Comisión de Estudio para el Año Internacional de la Mujer, en *L'Osservatore Romano* (edición en inglés), 1 de mayo de 1975, p. 5, y la declaración del arzobispo Joseph Bernardin, a nombre de la Conferencia Nacional de Obispos Católicos en los Estados Unidos, del 3 de octubre de 1975, en el boletín de noticias de la USCC, 7 de octubre de 1975. De las Iglesias Ortodoxas Orientales, véase, entre otras, la declaración del Arzobispo Atenágoras, Ordinario de la arquidiócesis ortodoxa de Tiatira y Gran Bretaña, dada el 14 de mayo de 1975, citada extensamente en la edición en inglés de *L'Osservatore Romano*, 3 de julio, de 1975, pp. 9-10.
7. Este punto lo presenta Sheets, "Ordination of Women: The Issues" ["La ordenación de las mujeres: las cuestiones que involucra"], p. 30. Véase además Alexander Schmemann, "Concerning Women's Ordination: A Letter to an Episcopal Friend" ["En relación con la ordenación de las mujeres: carta a un amigo episcopal"], *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 17 (1973), pp. 239-243, y Mascall, pp. 3-4.
8. Véase el reporte de la Pontificia Comisión Bíblica, publicado en "Origins NC Documentary Service, July 1, 1976", pp. 92-96. El informe es un documento compuesto, y su propósito es ser simplemente un documento de estudio. Véase el comentario en el capítulo trece (n. #46) con respecto a la distinción que hace el informe entre gobierno/liderazgo de los ancianos, y ministerio sacramental.
9. Véase arriba, capítulo cinco, la sección entera "Los hombres y los puestos de gobierno", y capítulo trece, la sección entera "La evidencia de puestos de gobierno", incluyendo los escritos de los padres, los ordenamientos eclesiásticos, el movimiento ascético, las abadesas, las objeciones a la Tradición y la Tradición y el Nuevo Testamento.
10. Para un análisis más completo de esta diferencia, véase Clark, *Building Christian Communities*, pp. 20-46.
11. Ver capítulo veinte, la sección entera "La práctica actual de la Iglesia".
12. Aquí es instructivo leer el caso Kenyon de 1974, en la Iglesia Presbiteriana Unida de los E.U.A. Walter W. Kenyon se presentó para ordenación, y en el transcurso del examen declaró a la sesión que él no ordenaría mujeres. No se opondría a la ordenación de mujeres e incluso pediría a alguien más hacerlo, pero él mismo no lo haría. Basaba su posición en la Escritura, sobre todo en 1 Tm 2:12. Esa posición no se discutió, ni en el examen inicial ante su presbiterio (que estuvo de acuerdo en ordenarlo) ni en el juicio ante el sínodo (que dictaminó que no ha lugar el acuerdo del presbiterio) ni ante la Asamblea General (que declaró que ha lugar la decisión del sínodo). La razón dada para rechazar la ordenación de Kenyon fue su negativa a cumplir con el orden de la Iglesia Presbiteriana Unida. Hay mucha sabiduría en esa decisión. La cuestión fundamental en un caso así no es lo que dice la Escritura, sino qué clase de cuerpo es una Iglesia particular y qué principios sigue. Un resumen del caso está registrado en "Decision of the Permanent Judicial Commission of the General Assembly of the United Presbyterian Church in the United States of America, St. Louis, Missouri, November 18, 1974. The Rev. Jack M. Maxwell, Th.D., Appellant vs. the Pittsburgh Presbytery, Appellee; Remedial Case No. I." ["Decisión de la Comisión Judicial Permanente de la Asamblea General

de la Iglesia Presbiteriana Unida de los Estados Unidos de América, St. Louis, Missouri, 18 de noviembre, 1974. El Revdo. Jack M. Maxwell, Th.D., Apelante *versus* el Presbiterio de Pittsburgh, Apelado: Caso Remedial No. I."].

13. Véase Stephen Clark, "Social Order and Women's Ordination" ["Orden social y ordenación de las mujeres"], *America*, January 17, 1976, pp. 32-33.
14. Ver capítulo cinco.
15. Ver capítulo cinco.
16. Ver arriba, en el capítulo dieciséis, el análisis sobre psicología experimental y los resultados. Ver además el capítulo diecisiete.
17. Ver capítulo diecisiete, la sección entera "La fuerza de los patrones transculturales".
18. Con respecto a conducirse como "cabezas" de agrupaciones cristianas, véase el capítulo cinco.

En Hombre y mujer en Cristo, Steve Clark presenta un enfoque singular de las diferencias entre hombres y mujeres y la importancia social de sus respectivos roles, basándose en las Sagradas Escrituras y en las ciencias sociales. Aplicando una sólida exégesis, examina primero la enseñanza del Génesis y de Jesús sobre el propósito de la creación del género humano como hombre y mujer. Desentraña luego los pasajes, frecuentemente difíciles, en los que Pablo trata esta temática. Desde este trasfondo bíblico se adentra en la literatura antropológica, sociológica y psicológica, buscando las implicaciones de los roles de hombres y mujeres en la Antigüedad, y el valor que aportarían —con las necesarias adaptaciones— a la cultura contemporánea. Finalmente, explora los problemas que el desarrollo tecnológico y las ideologías suponen para el buen funcionamiento y la complementariedad entre hombres y mujeres en la familia y en la comunidad eclesial. Esta obra, a pesar de haber sido escrita originalmente en inglés hace más de cuarenta años, resulta totalmente vigente en la actualidad y es de obligada lectura y referencia para quienes emprendan la tarea de comprender y aplicar la enseñanza de la Escritura en la vida familiar y eclesial de nuestros tiempos.



Stephen B. Clark fue un líder pionero en el movimiento de renovación carismática, uno de los fundadores del movimiento de comunidades de alianza en el contexto carismático, y un destacado maestro de la vida cristiana y de las Sagradas Escrituras. Nació en Nueva York en 1940. Obtuvo el bachillerato universitario en la Universidad de Yale, luego continuó sus estudios en la Universidad de Friburgo en Alemania, y completó su maestría en Filosofía en la Universidad de Notre Dame.

Mientras estaba en Yale, Steve experimentó una profunda conversión al cristianismo y fue bautizado como católico. A consecuencia de ello se dedicó a una vida de sencillez, oración y servicio. En 1967, Steve se mudó a Ann Arbor, Michigan, donde él y tres amigos formaron "La Palabra de Dios", la primera comunidad de alianza carismática.

Steve fundó también Los Siervos de la Palabra, una hermandad laica ecuménica, y fue clave en la fundación de La Espada del Espíritu, una comunidad internacional y ecuménica que ahora incluye más de 95 comunidades de alianza en todo el mundo. Escribió más de veinte libros y numerosos artículos, con lo cual influyó significativamente en el movimiento carismático católico y ecuménico. Entre sus obras hay tanto folletos populares como *Bautizados en el Espíritu y los dones espirituales* y *Cómo crecer en la fe*, como obras académicas como *Hombre y mujer en Cristo*, *El Redentor*, y *El Antiguo Testamento a la luz del Nuevo*.

Steve falleció en Chelsea, Michigan, en 2024. Su legado continúa en las muchas vidas en las que influyó y en las comunidades que ayudó a construir.