



## Cuerpos ambiguos. Un estudio comparativo del status antropológico y político de las mujeres en las Cartas Pastorales y los Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla

Luis Menéndez-Antuña<sup>1</sup>

Recibido: 15 de diciembre de 2015 / Aceptado: 15 de febrero de 2016

**Resumen.** Los estudios sobre las Cartas Pastorales (1 y 2 Timoteo y Tito) ponen de manifiesto que se trata de escritos compuestos en un contexto polémico. Por un lado, el autor pretende erigirse en legítimo heredero de la tradición paulina frente a otro tipo de teologías con las mismas pretensiones y, por otro, el escrito presenta una doctrina propia con importantes repercusiones para entender los roles de género en los inicios del cristianismo. El presente estudio toma como modelo de análisis la teoría de Mary Douglas acerca de la interrelación entre el cuerpo social y el cuerpo físico para comparar las visiones normativas de género de las Cartas Pastorales (CP) y de los Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla (HchPITe).

**Palabras clave:** Códigos Domésticos; Cartas Pastorales; Hechos Apócrifos; Mary Douglas; Estudios feministas y de género.

### [en] Ambiguous bodies. A comparative study of women's anthropological and political status in the Pastoral Letters and the Apocryphal Acts of Paul and Thecla

**Abstract.** Recent scholarship on the Pastoral Epistles shows that they are addressing several controversies. The author, on one hand, claims to be the legitimate heir to a long-standing Pauline tradition and, on the other, he seeks to advance a doctrine that provides important information about gender roles at the beginning of Christianity. The present article, drawing on Mary Douglas' theory on the relationship between the social and the physical body, compares the gender ideals contained in the Pastoral Letters with those in the Apocryphal Acts of Paul and Thecla.

**Keywords:** Domestic Codes; Pastoral Epistles; Apocryphal Acts; Mary Douglas; Gender and Feminist Studies.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La contribución de Mary Douglas: sistemas de clasificación simbólica y el modelo de cuerpo social-cuerpo físico-cuerpo teológico. 3. Preocupaciones ideológicas y teológicas en CP: la sana doctrina contra la *heterodidascalia*. 4. La *heterodidascalia* y los Hechos de Pablo y Tecla. 5. Cuerpos comparados. Cuerpos jerarquizados y etiquetados: cuerpo físico, cuerpo social y cuerpo teológico en CP. 6. Conclusión. Sistemas simbólicos y el estatuto antropológico-político del cuerpo. 7. Bibliografía.

<sup>1</sup> California Lutheran University / Pacific Lutheran Theological Seminary (EEUU).  
E-mail: l.menendez.antuna@gmail.com

**Cómo citar:** Menéndez-Antuña, L. (2016), Cuerpos ambiguos. Un estudio comparativo del status antropológico y político de las mujeres en las Cartas Pastorales y los Hechos Apócrifos de Pablo y Tecla, en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21, 93-113.

## 1. Introducción

El presente estudio es un acercamiento a la propuesta antropológico-política que el autor de las Cartas Pastorales (CP) diseñó para las mujeres de las comunidades de Éfeso y Creta<sup>2</sup>. En estos escritos se da una forma literaria, el código doméstico, que sintetiza algunas preocupaciones teológicas, ideológicas, y morales. Al mismo tiempo, el código doméstico es una propuesta para resolver importantes tensiones intra-comunitarias con respecto a los roles de género. En este sentido, Tit 2,1-8, 1Tim 2,8-15 y 1Tim 5,1-16 constituyen fuentes básicas para llevar a cabo una comparación entre los papeles que el autor espera que desempeñen varones y mujeres<sup>3</sup>.

Conocer las implicaciones de la normativa de las Cartas Pastorales para las mujeres supone analizar dos variables que confluyen en determinar su estatuto antropológico-político. Puesto que no es posible adentrarse en los escritos bíblicos sin conocer sus contextos sociales y comunitarios, se busca aquí realizar una reconstrucción plausible de la situación comunitaria con el objetivo de poder relacionarla con el status de sus miembros y, en especial, de las mujeres. Es importante diferenciar entre la situación a la que responde el texto (reconstrucción del contexto) y la que pretende instaurar el autor de una forma normativa. Mientras conocer la primera supone responder a qué funciones o qué poder tenían las mujeres en las comunidades, desentrañar las implicaciones de la segunda supone contestar a una pregunta muy distinta, cómo reacciona el autor ante una realidad con la que no está de acuerdo. En el presente estudio, los códigos domésticos, en tanto que textos normativos, constituyen una fuente valiosa para abordar la segunda pregunta, mientras que la contribución de Mary Douglas sobre el cuerpo provee el aparato metodológico con el que abordaré la primera cuestión.

## 2. La contribución de Mary Douglas: sistemas de clasificación simbólica y el modelo de cuerpo social-cuerpo físico-cuerpo teológico

Mary Douglas retoma la intuición básica de Durkheim de que los sistemas religiosos rituales y de creencias refuerzan y reflejan la experiencia social. Aunque esta antropóloga no se pronuncia acerca de qué sistema tiene la preferencia en esta relación bidireccional, sí insiste en que sociedad y religión están íntimamente unidas. Aquí interesa exponer el modelo que Douglas ha propuesto para mostrar las relaciones entre grupos sociales y creencias religiosas.

<sup>2</sup> La relación entre la función retórica del texto y la realidad histórica sigue siendo objeto de profundo debate teórico y metodológico. Los códigos domésticos en tanto que textos normativos pueden interpretarse como un intento de corregir una situación histórica que se considera problemática. Así Joanna Dewey afirma que el material descriptivo es una evidencia histórica de que ocurre precisamente lo contrario; Dewey 1992, 354; Cfr. Bassler 1996, 26-27.

<sup>3</sup> Para un estudio sobre los presupuestos en los que se basa la moderna exégesis para englobar un conjunto de textos bajo la forma de "código doméstico" cfr. Woyke 2000. El autor explora las diferencias y semejanzas literarias y teológicas entre ellos y presta especial atención a las líneas de evolución que van desde Colosenses-Efesios hasta 1Pedro, pasando por los textos pastorales.

Douglas afirma que la experiencia social está regida por dos factores predominantes cuya combinación produce cuatro tipos de grupos sociales. El grupo (*group*) representa la incorporación social. Esta variable mide el grado en que los individuos se sienten parte de un grupo y el grado de presión que el grupo ejerce para que los individuos se conformen con el conjunto de acciones y creencias. Ésta es la dimensión horizontal del esquema. Por ejemplo, las sectas o los ejércitos ejemplifican los niveles más altos de grupo, mientras que los eremitas bien pueden representar los niveles más bajos.

Por su parte, la cuadrícula (*grid*), que mide el grado de regulación de la experiencia individual y el grado en que los miembros de un grupo comparten un sistema de clasificación o taxonomía. Allí donde la cuadrícula es alta, los miembros de un grupo comparten las mismas creencias y emplean un lenguaje común de símbolos en el que se comunican las experiencias y creencias compartidas de una forma “densa”. La cuadrícula también mide el rango de autonomía individual de que gozan los individuos. Una cuadrícula en su máximo nivel ahoga la autonomía del individuo hasta disolverlo radicalmente en la colectividad; un sistema privado de clasificación (cuadrícula mínima) “impediría a un individuo la comunicación con otros, y finalmente le conduciría a la locura”<sup>4</sup>.

Ha sido Kraemer quien ha sintetizado las teorías de Douglas en un esquema sumamente útil para el análisis de los textos bíblicos<sup>5</sup> (cuadro 1).

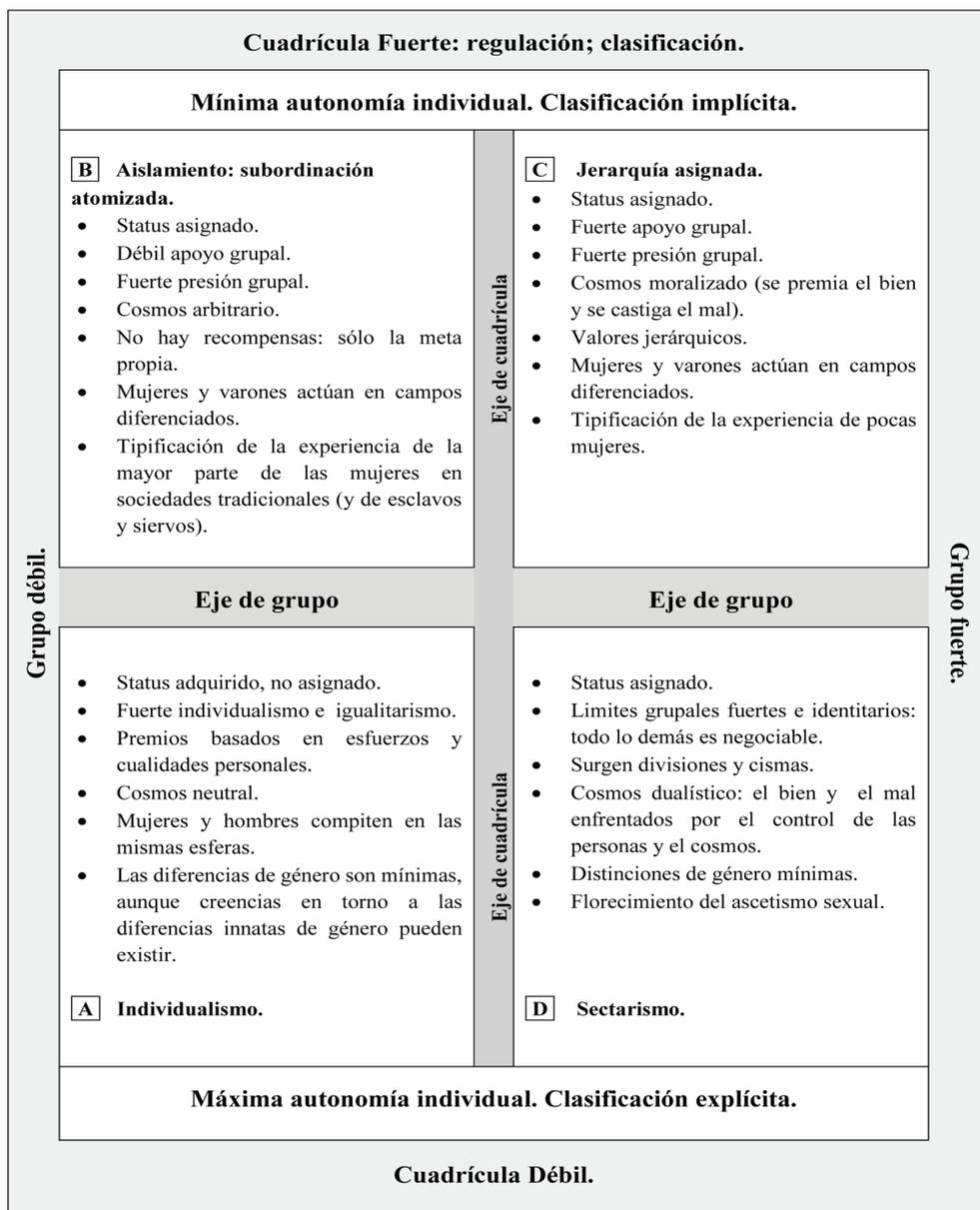
En la combinación de los dos ejes se obtienen cuatro posibles modelos:

- Grupo débil-cuadrícula débil (modelo A): implica individualismo puesto que en esta situación los individuos no están constreñidos ni por las reglas ni por otras relaciones con otros miembros del grupo. Las relaciones se caracterizan por una red débil donde surgen líderes de todo tipo.
- Grupo fuerte-cuadrícula fuerte (modelo C): supone una sociedad estructurada jerárquicamente. Los individuos están sujetos a roles socialmente impuestos y al control de los iguales.
- Grupo fuerte-cuadrícula débil (modelo D): produce sociedades y grupos igualitaristas. Los individuos ejercen poder apelando a los valores compartidos del grupo. Se caracteriza por un rechazo de valores sociales ajenos y una exigencia de lealtad entre los miembros del grupo.
- Grupo débil-cuadrícula fuerte (modelo B): implica un modo de vida fatalista donde los individuos están controlados por fuerzas exteriores pero ellos no ejercen control alguno.

La sociedad mediterránea de los siglos I y II se estructura conforme al modelo C: se caracteriza por cosmovisiones fuertes y ampliamente compartidas que determinan, en gran medida, las creencias y los comportamientos de los individuos que las

<sup>4</sup> Douglas describe así los conceptos: “El eje horizontal representará la presión que el grupo ejerce sobre el individuo partiendo de cero y representando una presión cada vez más fuerte hacia la derecha. En el cero el individuo se halla libre de toda exigencia, libre de presiones. Es decir, está sólo (...) Conforme la línea se extiende hacia la derecha del individuo se ve más y más sometido a influencias externas (...) La vida del niño comienza en un punto situado a la extrema derecha (por estar totalmente controlado por los adultos) y en un punto muy bajo con respecto a la cuadrícula. Conforme va creciendo puede ir liberándose de las presiones de tipo personal al tiempo que le van adocrinando en el sistema de clasificaciones vigente. Si es inteligente y sabe interiorizar las categorías y sus implicaciones, puede utilizarlas en defensa propia contra la tiranía personal. Hasta puede utilizarlas para tiranizar a otros. Para ilustrar esa posibilidad extenderemos la línea a partir de cero hacia la izquierda. En ese sector el individuo habrá escapado a toda presión por parte de sus semejantes y será él quien ejerza presión sobre ellos”; Douglas 1978, 79.

<sup>5</sup> Cfr. Kraemer 1992, 15.



Cuadro 1. Relación entre grupos sociales y creencias religiosas (grupo/cuadrícula)

forman. En esta sociedad, afirma Douglas, que el enemigo es toda aquella persona ajena al sistema. Dado que la cosmovisión presenta un "universo rígido, moral y punitivo" todo elemento extraño es perseguido, marginado o eliminado<sup>6</sup>.

Dado que una sociedad nunca es monolítica y en ella se dan multitud de grupos donde los niveles de cuadrícula y grupo varían conforme a múltiples razones, un

<sup>6</sup> Douglas 1978, 82.

enfoque de género permite ver que la experiencia de las mujeres en esta sociedad está –por lo general– tipificada según el modelo B<sup>7</sup>: en su interrelación con la sociedad, la experiencia de las mujeres ha de situarse más a la izquierda en la línea horizontal. Los engarces y vínculos que unen a las mujeres al conjunto de la sociedad son más débiles y las restricciones a que son sometidas no les permiten una vivencia de grupo. En definitiva, la vida de las mujeres en esta sociedad se caracteriza por mayores niveles de aislamiento.

El hecho de que los grupos sociales manejen una red implícita –que no siempre puede explicitarse– le sugiere a Douglas que, para evitar la ambigüedad, la comunicación ha de ser congruente en los diversos medios por los que se transmite un mensaje lo que, a su vez, redundará en una concordancia entre las expresiones de control social y control corporal: “primero, porque cada forma simbólica viene a aumentar el significado de la otra haciendo más fácil la comunicación, y segundo porque (...) las categorías de acuerdo con las cuales percibimos cada experiencia se derivan recíprocamente unas de otras y se refuerzan entre sí”<sup>8</sup>.

Esta premisa permite establecer una red de relaciones que une los valores del cuerpo físico y del cuerpo social. Se parte aquí del principio según el cual la imagen del cuerpo se construye socialmente: el cuerpo humano es imagen de la sociedad y no hay un modo natural de considerar el cuerpo que no implique, al mismo tiempo, una dimensión social<sup>9</sup>. Esto significa que el cuerpo es un medio de expresión altamente restringido puesto que está muy mediatizado por la cultura y expresa la presión social que tiene que soportar. La situación social se impone en el cuerpo y lo ciñe a actuar de formas concretas. De esta forma, el cuerpo se convierte en un símbolo del estatuto antropológico-político.

Esta teoría le permite a Douglas introducir un elemento de análisis sumamente sugerente en su trazado de los sistemas simbólicos, pues los ejes de cuadrícula-grupo y, en definitiva, los diversos tipos de sistemas conceptualizan y organizan el cuerpo de forma distinta. Estructuras formales promueven una rígida estructura de roles, mientras que el predominio de lo informal facilita la confusión de roles. El control del cuerpo social sobre el cuerpo físico se corresponde con esta dicotomía formal-informal<sup>10</sup>.

En la relación cuerpo físico-cuerpo social, Douglas descubre cuatro normas a las que recurre cuando se trata de analizar las constricciones o tipificaciones con que los distintos sistemas sociales tematizan los cuerpos físicos. Para el presente estudio tres de estas normas son especialmente relevantes; a saber, que “el cuerpo en cuanto medio de expresión está constreñido por las exigencias del sistema social que expresa”, que “a un control social fuerte corresponde un control corporal igualmente estricto” y finalmente “que cuanto mayor sea la presión por parte del sistema social mayor será la tendencia a descorporeizar las formas de expresión”<sup>11</sup>. En resumen, “el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad, que se enfrenta con el centro de donde emana el poder, que reduce o aumenta sus exigencias en relación directa con la

<sup>7</sup> No quiere esto decir que las mujeres formen parte de una sociedad distinta del tipo “*ciudad de las mujeres*” como lo han definido algunos autores; *Cfr.* Bremen 1996.

<sup>8</sup> Douglas 1978, 93.

<sup>9</sup> Los principios de Berger y Luckmann han sido aplicados en la antropología contemporánea para explicar cómo el cuerpo se construye socialmente; *Cfr.* McNay 1993; Shilling 1993.

<sup>10</sup> Douglas 1978, 95.

<sup>11</sup> Douglas 1978, 96.

intensificación o relajamiento de las presiones sociales”<sup>12</sup>. Los grupos manifiestan en el cuerpo de sus integrantes la protesta o la conformidad con las presiones sociales<sup>13</sup>.

La red de dependencias entre el cuerpo físico-social muestra hasta qué punto, por ejemplo, se puede establecer un paralelismo entre cómo son regulados los orificios corporales y cómo el control social tipifica el paso del dominio público al privado y viceversa. Se ha señalado cómo, según los valores de género, el control sobre el cuerpo de la mujer implica que ha de mantener su virginidad, lo que supone un alejamiento de la mirada pública. Un control estricto sobre qué entra y qué sale del cuerpo y cómo éste ha de comportarse en cada circunstancia es paralelo a un control sobre las fronteras de la casa.

El paralelismo entre cuerpo físico-cuerpo social permite una tipificación de algunas formas religiosas como el rito (cuerpo teológico)<sup>14</sup>. Puesto que el cuerpo físico es un centro neurálgico de la acción simbólica, se constituye en metáfora de los efectos del poder (también religioso) sobre los individuos. Una organización religiosa que promueva experiencias religiosas fuertemente mediadas por ritos, es muy probable que encaje en la descripción del grupo C. Del mismo modo, un grupo que huye de los formalismos religiosos encaja en el grupo D, pues “a menor estructuración, menor el grado de formalismo, mayor la tendencia al irracionalismo y a dejarse llevar de modas y pánicos, y mayor la tolerancia con respecto al abandono corporal”<sup>15</sup>. A la hora de relacionar algunas formas de expresión religiosa con los sistemas de clasificación simbólica, Douglas ofrece un esquema que será de gran ayuda en el presente trabajo para una tipificación más precisa de la experiencia de las mujeres tal y como es reflejada en CP<sup>16</sup> (cuadro 2).

Si se relacionan estos dos tipos de condiciones con las dinámicas de poder que se dan en un grupo humano, se puede observar cómo en el tipo B es más probable que los criterios que definen la autoridad estén mucho menos definidos, lo cual da pie a una valoración mucho más positiva de la autoridad carismática. Es decir, allí donde la eferescencia religiosa o el trance no se consideran una fuente de peligro para el poder institucionalizado es muy probable que encontremos una comunidad muy poco estructurada con límites muy poco precisos<sup>17</sup>.

Douglas considera que las culturas en las que las mujeres aparecen constreñidas por rígidas divisiones en los roles de género tienden a albergar formas no institucionales para canalizar el descontento. Si, en términos generales, la experiencia de la mujer está fuertemente controlada por el varón (paterfamilias), entonces, como ser

<sup>12</sup> Douglas 1978, 97.

<sup>13</sup> Así, el cabello largo ha servido a algunos varones en nuestra sociedad cómo muestra visible de protesta contra ciertas convenciones sociales. Las sociedades post-industriales occidentales pueden describirse según el modelo A, pero puesto que nuestros sistemas sociales son muy complejos se puede observar cómo en algunos campos la presión del grupo se haya en niveles situados a la derecha del punto cero. Así, la presión del grupo sobre el cuerpo femenino ha sido en los últimos años un claro ejemplo de este fenómeno. No es casualidad –a mi juicio– que esta presión se vaya extendiendo a los cuerpos varoniles en la medida en que se van equiparando los accesos de ambos géneros al poder.

<sup>14</sup> Cfr. Bernabé 2002, 109-113.

<sup>15</sup> Douglas 1978, 99.

<sup>16</sup> Douglas 1978, 99.

<sup>17</sup> “Lo que quiero decir es que la posibilidad de abandono del control de la conciencia se da solamente en la medida en que el sistema social relaja su control sobre el individuo (...) Del mismo modo afirmo que una estructura social que exija un alto grado de control de la conciencia, mostrará un alto nivel de formalismo, una aplicación rígida de la norma de pureza, la denigración de los procesos orgánicos y una gran desconfianza hacia todo tipo de experiencia que suponga la pérdida de la conciencia”; Douglas 1978, 106.

Dimensión social.	Orden simbólico.
Tipo A. Requisitos para el ritualismo.	
<p>Clasificación alta, control fuerte.</p> <p>Creencia en que las relaciones personales deben subordinarse al esquema público de roles.</p> <p>Sociedad diferenciada y ensalzada por encima del yo.</p>	<p>Sistema de símbolos condensados; diferenciación ritual de roles y situaciones; eficacia mágica atribuida a actos simbólicos (ej. Pecado y sacramentos).</p> <p>Distinciones simbólicas entre lo externo y lo interno.</p> <p>Los símbolos expresan el valor que se atribuye al control de la consciencia.</p>
Tipo B. Condiciones necesarias para la efervescencia religiosa.	
<p>Control débil por parte de la cuadrícula y el grupo.</p> <p>Distinción poco marcada entre los esquemas de relaciones interpersonales y públicos.</p> <p>Sociedad indiferenciada del yo.</p>	<p>Símbolos difusos, preferencia por la expresión espontánea, carencia de interés por la diferenciación ritual, inexistencia de magia.</p> <p>Falta de interés por la expresión simbólica de la dicotomía exterior/interior.</p> <p>No se exalta el control de la consciencia.</p>

Cuadro 2. Relación entre grupos sociales y modos de expresión religiosa (ritualismo/efervescencia)

marginado en el sistema, “expresará su protesta abandonando el control corporal, borrando límites, rebelándose contra ello, simbólicamente, contra esa ordenación social que establece un orden y control semejante”<sup>18</sup>. Si “las mujeres, los siervos y los esclavos están encajados de un modo muy laxo en la estructura central de la sociedad”<sup>19</sup>, entonces esta marginalidad respecto a los centros de poder explica que las mujeres constituyan a menudo el núcleo más importante de los cultos donde la efervescencia religiosa es preponderante. Es importante señalar, no obstante, que asociar a la mujer con el espacio doméstico no implica que, como mostraré más adelante, dependiendo del status social haya grandes variaciones<sup>20</sup>. Por un lado, el ámbito doméstico es una dimensión del ámbito público, no su antagonista<sup>21</sup>. Por otro lado, como Susan Hylen señala, esta diversidad ha de enmarcarse dentro de una matriz cultural en la que los roles de género no son mutuamente excluyentes<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Bernabé 2002, 112.

<sup>19</sup> Douglas 1978, 112.

<sup>20</sup> Crook 2009.

<sup>21</sup> Osiek 1996; Severy 2003, 17-21; Milnor 2005, 19-22; Cooper 2007.

<sup>22</sup> Hylen 2015, 23-31.

Esta tipificación de los diversos tipos de grupos sociales tiene una correspondencia importante con las fuentes de autoridad y poder<sup>23</sup>. Douglas ha mostrado hasta qué punto un sistema social que se acerque al modelo A tipifica las relaciones de autoridad<sup>24</sup> y sus fuentes de legitimación de una forma más unívoca que aquellos sistemas que descienden en el eje de la cuadrícula<sup>25</sup>.

Es mi intención mostrar hasta qué punto en CP el autor está interesado en instaurar un tipo de organización cercano al modelo C cuando, en realidad, la comunidad se haya de facto en una situación mejor descrita según el modelo D. Esta divergencia es determinante para plantear adecuadamente la polémica contra “los falsos doctores”. Por otro lado, la aplicación de las teorías de Douglas permitirá ver hasta qué punto algunos datos y argumentos de CP pueden ayudar a descubrir la tipificación que se hace del estatuto antropológico de la mujer en función de cómo se conceptualiza su corporeidad. En este sentido, tiene razón Shilling cuando afirma que Douglas no ha desarrollado tanto una antropología del cuerpo como “una antropología del simbolismo del riesgo y de ubicación y estratificación social”<sup>26</sup>.

### 3. Preocupaciones ideológicas y teológicas en CP: la sana doctrina contra la *heterodidascalia*

CP es un corpus textual que ofrece una propuesta normativa ante una situación comunitaria seriamente conflictiva. Lo que el autor denomina “doctrina sana” (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1) o “palabras sanas” (1Tim 6,3; 2Tim 1,13; 2,8) o incluso la *παραθήκη* (depósito) que hay que conservar (1Tim 6,20; 2Tim 1,12.14) es tratado en oposición a la denominada *heterodidascalia*<sup>27</sup> (1Tim 1,3; 6,3).

Llama la atención la brevedad con la mayoría de los comentarios despachan esta cuestión arguyendo la escasa evidencia con que se cuenta para una reconstrucción coherente de la “falsa doctrina”<sup>28</sup>. Aunque el consenso en torno al protagonismo de los oponentes es unánime, las consecuencias para el análisis rara vez son mencionadas. Si Towner lleva razón cuando afirma que la polémica empapa cada una de las instrucciones parenéticas y de las expresiones teológicas<sup>29</sup>, se muestra con toda su

<sup>23</sup> Ha sido Foucault quien ha puesto de manifiesto con mayor radicalidad y coherencia los efectos del poder sobre el cuerpo. Aunque el estudio de su obra desborda el interés del presente estudio, algunas de sus conclusiones son congruentes con los análisis de Douglas en cuanto a la relación entre poder y corporalidad; Foucault 2000.

<sup>24</sup> Cfr. Douglas 1973.

<sup>25</sup> “Allí donde el sistema social reconoce explícitamente posiciones de autoridad, quienes se hallan en tales posiciones están dotados de un poder espiritual explícito, controlado, consciente, externo y aprobado –con poderes de bendición o maldición. Allí donde el sistema social exige que algunas personas desempeñen papeles peligrosamente ambiguos, a tales personas se les atribuyen poderes incontrolados, inconscientes, peligrosos y desaprobados –tales como la brujería y el mal de ojo”; Douglas 1973, 136.; Para el caso de la brujería cfr. Meyer-Wilmes 1998. Shilling 1993, 7.

<sup>26</sup> Empleo el término “heterodidascalia” en un sentido neutro para referirme al grupo de los oponentes y sus doctrinas tal y como es retratado en CP. La utilización del término está justificada por la utilización que el autor hace (cfr. 1Tim 1,3; 6,3). La *heterodidascalia* es etimológicamente “la otra doctrina” sin que ello suponga que se tengan que asumir los juicios vertidos sobre ella.

<sup>27</sup> Johnson considera incluso a los oponentes como un recurso literario que acentúa las características de la verdadera enseñanza; Cfr. Quinn 1990, 15; Johnson 2001, 32.

<sup>28</sup> Cfr. Towner 1989, 21. Por su parte, Goulder ha mostrado convincentemente hasta qué punto CP es un corpus polémico y cómo su estructura parenética está construida como recurso para solventar la polémica. En realidad, 52 de los 242 versos están dedicados a la refutación de los falsos doctores. Por ejemplo, afirma que 1Tim 3,16 no es un trozo de tradición sino un himno cuidadosamente construido para argumentar contra la *heterodidascalia*; Cfr. Goulder 1996.

fuerza la premisa de que no es posible conocer el depósito de CP sin antes reconstruir la situación de aquellos que buscan destruirlo. Por otro lado, igualmente llamativo es que los comentarios opten sin más por la “visión pastoral” y estigmaticen la *heterodidascalia*. Aunque es importante partir de la información que las propias cartas ofrecen, esto no implica aceptar acríticamente sus conclusiones. Por mi parte, pretendo cotejar la visión pastoral con los datos de fuentes extrabíblicas cercanas y aplicar los modelos de análisis de las ciencias sociales con el objeto de reconstruir de la forma más completa y coherente posible la *heterodidascalia*.

CP retratan en numerosas ocasiones a los oponentes<sup>30</sup>:

- Proviene del mismo seno de la comunidad cristiana pues se les acusa de haber naufragado en la fe (1Tim 1,19), de haber renunciado (1Tim 4,1; 2Tim 2,18) o de haberse desviado (1Tim 6,21).
- Y es en el seno de la comunidad donde pretenden conseguir adeptos trastornando su fe (2Tim 2,18) y obteniendo grandes éxitos en el ámbito doméstico (2Tim 3,6; Tit 1,11) especialmente entre las mujeres (2Tim 3,6-7). Así mismo, es probable que también algunos ancianos formaran parte de este grupo (1Tim 5,19-20).
- Constituyen una amenaza para la autoridad paulina que se pretende legitimar (1Tim 4,1-4; 2Tim 3,1-5; Tit 1,10-11).
- La *heterodidascalia* incluye elementos judíos. Son calificados como νομοδιδάσκαλοι (1Tim 1,7) y buena parte de sus componentes provienen de la circuncisión (Tit 1,10). Enseñan mitos judíos (Tit 1,14) y discuten en torno a la ley (Tit 3,9).
- La *heterodidascalia* incluye elementos ascéticos como la prohibición del matrimonio y la abstinencia de ciertas comidas (1Tim 4,3).
- Los mitos (1Tim 1,4; 4,7; 2Tim 4,4; Tit 1,14), las genealogías (1Tim 1,4; Tit 3,9), las especulaciones (1Tim 1,4; 6,4; 2Tim 2,23; Tit 3,9), las discusiones sobre palabras (1Tim 6,4; 2Tim 2,14), la palabrería vana (1Tim 6,20; 2Tim 2,16) y una preocupación por la γνώσις (1Tim 6,20) son atributos con los que el autor caracteriza la *heterodidascalia*. También es importante la creencia de que la resurrección ya ha tenido lugar (2Tim 2,18) y cierto rechazo de συνείδησις (1Tim 1,19).
- Según el autor los oponentes utilizan la enseñanza como medio para ganarse la vida (1Tim 6,5; Tit 1,10).

Una primera dificultad surge al intentar reconstruir una visión coherente a partir de estos datos. Es aquí donde el consenso académico se desvanece. Ciertamente hay que descartar la identificación de la *heterodidascalia* con la gnosis del s.II: el testimonio de 1Tim 6,20 no implica un uso del término en el sentido de definir un grupo determinado o un corpus de creencias sino más bien una preocupación por cierto conocimiento. Para Towner, por ejemplo, el centro del problema se sitúa en una escatología realizada que le permite establecer paralelos con el caso de Corinto<sup>31</sup>. Para Marshall se trata de “una combinación de elementos ascéticos, judíos y cristianos llevados a cabo por maestros itinerantes”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. Pietersen 2004, 4.

<sup>31</sup> Cfr. Towner 1989, 42.

<sup>32</sup> Marshall and Towner 2004, 51.

Ha sido MacDonald<sup>33</sup> quien, en mi opinión, ha aportado mayor luz en la búsqueda de identidad de los oponentes pastorales. Su tesis fundamental es que, aunque CP pueden haber sido compuestas para minimizar las demandas de autoridad de gnósticos, judeocristianos o marcionitas, el foco principal se centraba en combatir una imagen de Pablo que se manejaba en leyendas orales y que cristalizaron finalmente en el escrito apócrifo de los Hechos de Pablo y Tecla<sup>34</sup>. Su análisis comparativo entre el escrito canónico y el apócrifo muestra un conflicto entre dos tipos de autoridad que pretenden remontarse a la figura de Pablo: la institucional y la carismática<sup>35</sup>.

Las líneas teológicas que la “sana doctrina” se presentan frecuentemente en un contexto de polémica. Aquí me interesa especialmente señalar las concepciones ideológico-teológicas en torno al modelo de organización eclesial. La mayor parte de los especialistas están de acuerdo en afirmar que CP presentan una estructura eclesiástica más desarrollada que el resto de las cartas paulinas. Las llamadas cartas auténticas de Pablo presentan cierta organización estructural que las CP retoman y refuerzan de una forma jerarquizada. En efecto, el episcopado, la diaconía y la enseñanza no se presentan en relación con los dones del Espíritu (autoridad carismática) sino más bien con las posiciones de poder/autoridad dentro de la comunidad<sup>36</sup>. Si se relaciona este dato con uno de los temas principales de CP, a saber, la cuestión de las condiciones apropiadas para ser líder de la comunidad, resulta que la vinculación entre carisma y responsabilidad tan propia de la teología de Pablo (*cfr.* 1Cor 12-14) ha desaparecido. La designación de los responsables parece atenerse más a criterios de carácter, de cualidades personales y de roles sociales.

#### 4. La *heterodidascalia* y los Hechos de Pablo y Tecla

La exégesis moderna ha puesto de manifiesto las numerosas semejanzas temáticas que se dan entre CP y los Hechos de Pablo y Tecla (HchPITE)<sup>37</sup>. Aunque establecer una dependencia literaria entre el escrito canónico y el apócrifo resulta problemático, es posible resaltar numerosas referencias textuales y temáticas que permiten

<sup>33</sup> *Cfr.* MacDonald 1983.

<sup>34</sup> La tesis defendida por MacDonald sobre la relación de dependencia entre las Cartas Pastorales y los Hechos de Pablo y Tecla ha sido ampliamente debatida sin que en la actualidad haya un consenso. Recientemente Matthijs den Dulk ha propuesto un novedoso acercamiento al problema señalando que el escrito apócrifo entra en polémica con 1 Timoteo, mientras que toma 2 Timoteo como un escrito paulino autoritativo. La dependencia literaria de ambos escritos es un tema que sobrepasa el ámbito del presente artículo, pero las conclusiones del autor son compatibles con las principales líneas argumentativas que aquí se presentan. *Cfr.* Dulk 2012.

<sup>35</sup> Para Massingberd el problema de la autoridad carismática en CP es directamente identificable con el auge de la profecía montanista y de la autoridad que reivindicaba contra la autoría institucionalizada de los obispos: “*el peligro en el nuevo movimiento carismático fue la exaltación del profeta o profetisa por encima del status de los presbíteros y obispos, la falta de sobriedad o la profecía desenfrenada*”; Ford 1971, 345. *Traducción propia*. La misma autora reconoce que esta afirmación ha de permanecer en el nivel de la hipótesis y que necesita posterior investigación. Sin embargo, conviene tener presente que la misma naturaleza con que CP trata a sus oponentes no permite un nivel de concreción tan alto en la identificación de los mismos como el que maneja Ford. En todo caso, lo interesante de su propuesta –como la de MacDonald– es el hecho de enfrentar dos tipos de organización con sus consecuencias para la organización intragrupal y la vida de las mujeres. Para una consideración de la mujer dentro de los grupos disidentes *cfr.* Bautista 2002, 142-144.

<sup>36</sup> Llama la atención que el término *πνεῦμα* citado 158 veces en el N.T. sólo aparezca una vez en 1Tim 4,1, y una vez en 2Tim 1,7, y en las dos ocasiones en contexto de polémica. Para una relación entre Espíritu y oficio en CP *cfr.* Knoch 1973; Reiser 1993; Couser 2000.

<sup>37</sup> *Cfr.* Davies 1980; MacDonald 1983; Burrus 1987; MacDonald 2004; Mitchell 2010.

establecer una comparación entre los modelos de comunidad que proponen<sup>38</sup>. Ambos escritos se sitúan en unas coordenadas espacio-temporales próximas (siglo II y Asia Menor)<sup>39</sup> y comparten una preocupación común por la relación entre la doctrina cristiana y las estructuras domésticas<sup>40</sup>.

Ha de situarse la moral contenida en HchPITe dentro de una preocupación general por la ascesis y la continencia en todos los aspectos (no sólo el sexual). HchPITe apela a la autoridad paulina para legitimar su propuesta doctrinal, refiriendo unos hechos en los que el Pablo histórico aparece como protagonista junto a Tecla. El escrito retrata una estructura comunitaria poco estructurada con un nivel bajo de jerarquización en el que el protagonismo de las mujeres es sumamente relevante, al mismo tiempo que se advierte una preocupación por la ascesis y la continencia (no sólo en el ámbito sexual)<sup>41</sup>.

Se dan notables diferencias entre CP y HchPITe a nivel de estructura<sup>42</sup>, género literario<sup>43</sup>, y líneas teológicas<sup>44</sup>. Al igual que los escritos canónicos, el escrito apó-

<sup>38</sup> MacDonald señala que no es posible establecer una dependencia literaria pero sí una reconstrucción de tradiciones orales sobre las que dependerían los dos escritos. Sus argumentos son muy convincentes por la cantidad de paralelismos que establece entre referencias que sólo aparecen en ellos: la mención de la historia del león (*cf.* 2Tim 4,16-17 y PH4), la forma oral del apócrifo con características de fábula y que responde a la descripción de 1Tim 4,7, la preocupación por el comportamiento de las viudas, la mención de Demas y Hermógenes en HchPITe y de Figelo y Hermógenes en CP; MacDonald 1983. Piñero and Cerro Calderón 2004, 691 ss.

<sup>39</sup> *Cfr.* Davies 1980, 3-16. Piñero and Cerro Calderón 2004, 695-696, 716-718.

<sup>40</sup> HchPITe aparece documentado a los pocos años de su composición. Tertuliano lo cita con preocupación, mientras que Hipólito y Orígenes y parte de la tradición posterior lo citan como argumento de autoridad *Cfr.* Piñero and Cerro Calderón 2004, 686-689. En general los Padres no se muestran preocupados por su ortodoxia dado su encratismo moderado y la ausencia de una prohibición explícita del matrimonio. Para comentarios de carácter clásico y general sobre cuestiones de género, autoría, y relación con el resto de los escritos canónico *cf.* Esch-Wermeling 2008; Barrier 2009.

<sup>41</sup> El protagonismo femenino ha llevado a algunos autores a proponer una autoría femenina. A juicio de Macdonald el texto se origina a partir de la experiencia de una serie de mujeres que buscan mantenerse fieles a las instrucciones paulina contenidas en 1Cor 7. *Cfr.* MacDonald 1983, 17-53. Por su parte, Davies sostiene que lo más probable es que HchPITe, junto con el resto de los Hechos apócrifos, fuera escrito por mujeres de clase media que buscaron legitimar su posición emancipada ante otras corrientes cristianas que buscaban restringir su poder. *Cfr.* Davies 1980, 95-109. Para una evaluación crítica de estas posturas *cf.* Kaestli 1990.

<sup>42</sup> En cuanto a la estructura, HchPITe es una obra dividida en tres secciones: la historia de Tecla, la correspondencia de Pablo con los Corintios (3Cor) y el martirio del apóstol. Para el presente estudio interesa la primera sección donde se cuenta la conversión de Tecla al escuchar la doctrina de Pablo y las consecuencias que de ello se derivan. La historia comienza con el apóstol anunciando la “la palabra de Dios sobre la continencia y la resurrección” (HchPITe 5). Tecla se convierte a la palabra e inicia una vida de castidad que provoca el abandono de su hogar materno y de sus compromisos esponsales con su prometido Támiris. Pablo es flagelado y Tecla es condenada a la hoguera por causa de la ruptura de las estructuras familiares. Ambos huyen a Antioquía, donde Alejandro el Sirio se enamora de la joven. Tecla rechaza categóricamente cualquier pretendiente masculino y es condenada a ser devorada por las fieras, pero se salva gracias a numerosos milagros. Al mismo tiempo, se gesta una fuerte solidaridad femenina en torno a Tecla. La reina Trifena la acoge en su casa y le presta todo su apoyo (evergesía). Pablo y Tecla vuelven a encontrarse en Iconio donde ella recibe el encargo de enseñar la palabra de Dios (HchPITe 41) para posteriormente retirarse a Seleucia y morir tras años de penitencia y predicación. Para un estudio de las relaciones textuales entre las tres partes *cf.* Zachariades-Holmberg 1999.

<sup>43</sup> La investigación bíblica ha puesto de manifiesto cómo el género literario de esta obra guarda similitudes con la novela helenística. Características como la importancia de los viajes, cierta preocupación por entretener a la audiencia o el tratamiento de la relación entre Pablo y sus discípulas con un sutil aire de enamoramiento, parecen indicar que el autor tomó este modelo como base. Sin embargo, el tono polémico y la completa reformulación de los motivos novelescos en función de la doctrina cristiana no permiten una identificación total. *Cfr.* Piñero and Cerro Calderón 2004, 36-44. Para un estudio de las características lingüísticas *cf.* Warren 1999.

<sup>44</sup> Una de las mayores preocupaciones de HchPITe es, como en muchos otros apócrifos, la imagen del ministerio apostólico. El retrato del apóstol también conjuga elementos de la tradición y rasgos más propios de la cultura popular; *Cfr.* Bollók 1996. Como señala Davies, “*el apóstol de los Hechos es un líder carismático que no presenta lazos reseñables con ninguna iglesia estructurada. Su legitimidad no viene dada de los oficios sino de su poder personal para transformar a los que se encuentran*”; Davies 1980, 31. Traducción propia. HchPITe muestra, en efecto, una

crifo presenta una oposición muy marcada entre dos grupos: los que se oponen a la misión de Tecla y Pablo, y los que incondicionalmente siguen el ejemplo de vida cristiano<sup>45</sup>. Entre los primeros destacan todos aquellos miembros de la casa patriarcal perjudicados por las consecuencias de la predicación, entre los segundos destacan las mujeres que abandonan sus responsabilidades sociales. Este modelo de discípulado esta moldeado en oposición al modelo de las Pastorales. Mientras el Pablo de CP aparece como un apóstol legitimador de la autoridad del paterfamilias y de las estructuras clásicas de la casa, el Pablo de HchPITe es un abanderado de la itinerancia y de una forma simbólica de familia no basada en lazos de sangre. Mientras en CP se pide a las mujeres que se mantengan en los espacios domésticos, en HchPITe Tecla rompe con esos espacios y se lanza al ágora pública con el objeto de convertir a varones y mujeres a la creencia cristiana<sup>46</sup>. Esta contraposición no implica que la realidad histórico-sociológica en la que surgen ambos escritos sea igualmente divergente. Sin embargo, insisto, a pesar de ser textos que se insertan en una misma matriz cultural, las ideologías de género que proponen representan desde un punto de vista retórico extremos opuestos<sup>47</sup>.

En definitiva, el hecho de que ambos escritos se muevan en un arco espacio-temporal próximo, legitimen sus propuestas en el ejemplo de Pablo y aborden los mismos temas desde perspectivas distintas, justifica las comparaciones entre ellos con el objeto de observar las respuestas que las distintas comunidades cristianas ofrecieron a problemas comunes<sup>48</sup>. En realidad, CP y HchPITe pueden ser vistos como las dos caras de una misma moneda<sup>49</sup>.

## 5. Cuerpos comparados. Cuerpos jerarquizados y etiquetados: cuerpo físico, cuerpo social y cuerpo teológico en CP

Si Douglas está en lo cierto cuando analiza las relaciones entre la organización y el control social sobre el cuerpo, cabe esperar que en CP, donde el nivel de formalización pretende ser elevado, se establezca un rígido sistema de control sobre los cuer-

---

imagen de Pablo no sólo absolutamente desligado de sus obligaciones sociales sino en muchas ocasiones enfrentado a ellas: perseguido, traicionado y en conflicto con las autoridades más elevadas del imperio romano (*Cfr.* Martirio de Pablo). HchPITe presentan el ideal apostólico en convergencia con el modelo de un revolucionario: la predicación de la renuncia al matrimonio (*ἐγκράτεια*) provoca estragos en la estructura más básica de la sociedad. Estos atributos del apostolado también pueden ser aplicados a Tecla. La apóstol abandona sus obligaciones familiares y emprende un camino no exento de dificultades con el objeto de imitar el modelo paulino.

<sup>45</sup> Las relaciones temáticas y género no implican, desde mi punto de vista, que haya una relación literaria entre ambos escritos. Los argumentos contra una dependencia literaria no afectan mis conclusiones porque mi enfoque es sociológico y cultural, no literario o textual. *Cfr.* Rordorf 1987, 319-327; Bauckham 1993, 105-152; Aageson 2008, 199-200.

<sup>46</sup> Sobre la transformación de Tecla *cfr.* Esch-Wermeling 2008, 38-43.

<sup>47</sup> Numerosos especialistas han subrayado los distintos matices de la relación ambivalente que se observa entre CP y HchPITe. Por ejemplo, Cooper cree que la ideología de género en estos textos se refiere al mundo masculino en el sentido que las mujeres son una excusa para reflexionar sobre los valores del honor; Cooper 1996, 19. Esta posición ha sido fuertemente criticada por Matthews 2001; Osiek y MacDonald 2006; Lehtipuu 2010, 360. Al mismo tiempo, los estudios recientes no sólo matizan las posibles oposiciones retóricas entre ambos escritos sino que subrayan las ambigüedades en las concepciones de género subrayando, de un modo u otro, el modo en que estos escritos juegan con y deconstruyen las convenciones sociales de género: Jensen 1995, 89; Nolan 2000, 226-236; Yue 2004, 2-3; Kraemer 2011, 117-152.

<sup>48</sup> Para una crítica a esta opción de interpretación *cfr.* Häfner 2001.

<sup>49</sup> *Cfr.* Cardman 1999, 301-302.

pos. Así mismo, es previsible que la fuerte jerarquización promueva las condiciones del ritualismo y tienda a eliminar las condiciones necesarias para la efervescencia religiosa. Por el contrario, si como he señalado los oponentes aparecen con los rasgos de una cuadrícula menor, es probable que encontremos en HchPITe un florecimiento de lo carismático y un control más laxo sobre los cuerpos.

Con respecto a los códigos domésticos se observa que el control que se pretende imponer sobre el status real de las mujeres, tiene su reflejo sobre el cuerpo físico y viceversa. Al mismo tiempo, como se ve en el esquema 1, estas características se transmiten al cuerpo teológico. Si la propuesta del autor es establecer una comunidad de cuadrícula alta-grupo fuerte en una sociedad de idénticas características, entonces los valores con respecto a los tres cuerpos en ambos sistemas deberían ser congruentes. Esta apreciación es igualmente válida en el caso de las normas, valores y virtudes que afectan a los varones<sup>50</sup>. No resulta sorprendente pues que el autor pida a los responsables que oren en la asamblea religiosa (cuerpo teológico) sin ira ni discusiones cuando esa misma actitud se pide con respecto a las autoridades civiles (cuerpo social). En este sentido, 1Tim 2,8 incluso hace referencia al cuerpo físico cuando pide orar con manos santas.

El interés del autor por restringir la actividad de las mujeres al ámbito doméstico y por eliminar los intentos de emancipación social o religiosa se manifiesta en una marcada regulación del cuerpo físico femenino. El autor hereda la concepción grecorromana de la mujer como una criatura de exceso<sup>51</sup>, insaciable en su búsqueda de reconocimiento y autoridad (1Tim 5,6.11; 2Tim 3,7)<sup>52</sup>. La preocupación fundamental no es tanto la riqueza, conceptualizada y rentabilizada de forma muy distinta por la *heterodidascalia*, sino cómo ésta es empleada por parte de algunas mujeres para reclamar poder y autoridad.

En realidad, el interés pastoral por la σωφροσύνη se manifiesta en los tres cuerpos con la misma insistencia. No sorprende pues la importancia que se concede a la regulación de los órganos sexuales y sus funciones. Los órganos sexuales femeninos han de funcionar en consonancia con las funciones sociales y religiosas imperantes. El cuerpo ha de estar al servicio de la maternidad y de la sponsalidad. La petición de que las mujeres se casen y tengan hijos supone una regulación masculina de los órganos reproductivos femeninos (1Tim 2,15; 5,14). Del mismo modo, la insistencia en que las mujeres se casen ha de ser vista como una petición a los cuerpos femeninos para que se sometan a la autoridad de los cuerpos masculinos (1Tim 3,5). Si, según los valores de la cultura mediterránea del siglo I, la vergüenza de un grupo/familia se haya simbolizada en los órganos sexuales de la mujer, se entiende que se busque evitar cualquier peligro de trasgresión colocando tutores que salvaguarden esa vergüenza. La orden de que las mujeres se casen es una invitación a que “los de afuera” penetren en el grupo a través de la posesión del cuerpo femenino, al que se conceptualiza como puerta de entrada. En este sentido, el autor pretende establecer unas fronteras que sean congruentes con las fronteras sociales.

<sup>50</sup> En esta sección adopto de forma convencional la siguiente terminología: “normas” para referirme a las prescripciones sobre la actitud corporal, “valores” para las prescripciones de ámbito social, y “virtudes” para las del ámbito religioso.

<sup>51</sup> Aquí las mujeres son derrochadoras, las falsas viudas se dan a la gran vida, se apartan de sus votos, están abarrotadas de pecados y pasiones, se les pide que no se emborrachen, son charlatanas, calumniadoras... Esta concepción es tratada con más detalle desde la perspectiva de la sociología de la desviación; *Cfr.* Menéndez Antuña 2007.

<sup>52</sup> Para una teoría de la estereotipificación en relación con la autoridad y la identidad endogrupal *cfr.* Esler 2006, 21-22.

El control sobre el cuerpo físico femenino aparece aún con mayor claridad en las normas referidas a la enseñanza o al seguimiento de la *heterodidascalia*. Los códigos domésticos hacen continua referencia a la boca de la mujer: ha de mantenerse callada, en silencio (1Tim 2,11), no ser charlatana (1Tim 5,13), no ser calumniadora (Tit 2,3), no ser esclava del vino (Tit 2,3). De forma análoga se conceptualiza el aspecto externo de la mujer (1Tim 2,9ss; Tit 2,3) para que concuerde con la prudencia en el ámbito social (σωφροσύνη) y en ámbito religioso (εὐσέβεια). Este control sobre los orificios (qué entra y qué sale del cuerpo) es paralelo al control que se establece sobre el espacio físico de la casa (qué entra y qué sale de la casa)<sup>53</sup>. Aquí se pide que la mujer permanezca recluida en el ámbito privado (1Tim 5,13). El guardián de las fronteras domésticas es el paterfamilias y se condena cualquier intromisión que ponga en peligro su autoridad o que no ratifique su posición de dominio (2Tim 3,6).

Así, por ejemplo, en 1Tim 2,8-15 se ve cómo las normas, valores sociales y virtudes cristianas son congruentes entre sí al mismo tiempo que se entrelazan:

Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar elevando hacia el cielo unas manos piadosas, sin ira ni discusiones. Así mismo que las mujeres, vestidas decorosamente (cuerpo físico: vestimenta), se adornen con pudor y modestia (cuerpo físico: adorno), no con oro o perlas o vestidos costosos (cuerpo físico: vestimenta y adornos), sino con buenas obras (cuerpo social), como conviene a mujeres que hacen profesión de piedad (cuerpo teológico). La mujer oiga la instrucción en silencio (cuerpo físico), con toda sumisión (cuerpo social). No permito que la mujer enseñe ni que domine al hombre (cuerpo socio-teológico: autoridad). Que se mantenga en silencio (cuerpo físico). Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer que, seducida (cuerpo social), incurrió en trasgresión (cuerpo teológico). Con todo, se salvará (cuerpo teológico) por su maternidad (cuerpo físico) mientras persevere con modestia en la fe, en la caridad y en la santidad (cuerpo teológico).

En comparación, HchPITe presenta una relación entre los tres cuerpos notablemente distinta. Douglas afirma que un grupo que busca aislarse del mundo exterior tiende a un control estricto de los comportamientos sexuales o culinarios<sup>54</sup>. En HchPITe la ἐγκράτεια es la noción que viene a condensar esta preocupación. Si el control de los cuerpos femeninos y masculinos en CP es un reflejo de la asunción de las concepciones de género propias de la sociedad mayoritaria, en HchPITe ocurre lo contrario: aquí la tematización del cuerpo se erige en un sistema identitario que busca oponerse a los estereotipos sociales<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Cfr. Clark 1994, 94-119.

<sup>54</sup> Cfr. Douglas 1978, 93-112.

<sup>55</sup> Susan Hylan argumenta que esta posición no se sostiene porque está basada en una presunción cultural equivocada, a saber, que diversos grupos religiosos pueden desvincularse de sus respectivos contextos sociales. En cambio, Hylan sugiere que es mejor interpretar estas variaciones como ejemplos de grupos que emplean las convenciones de género con diferentes propósitos. Este principio metodológico tiene la ventaja de explicar los datos históricos que recalcan el protagonismo y los derechos de la mujer en los siglos I y II (evergesía, derechos sobre propiedad, normas hereditarias, etc; Cfr. Hylan 2015, 18-42) pero, desde mi punto de vista, descarta la posibilidad de contestaciones radicales dentro del propio sistema; Hylan 2015, 1-14. En todo caso, como muestro en mi conclusión, HchPITe no presenta una imagen "revolucionaria" de Tecla sino una elaboración alternativa de la prudencia como virtud esencialmente femenina.

La doctrina de HchPITe, al igual que en CP, presenta un fuerte control sobre los orificios corporales. Las mujeres siempre son presentadas a partir de su status sexual (Tecla es virgen, Trifena viuda, Artemila y Eubula están casadas...) pero a diferencia de CP ellas son las guardianas y vigilantes de su vergüenza sexual. La pureza de la carne es condición indispensable para entrar a formar parte de la secta (HchPITe 5,2; 12) pero no se da una vigilancia por parte del paterfamilias. Pablo insta a sus discípulos y discípulas a renunciar a los valores del mundo (HchPI 5,1-2)<sup>56</sup> y a asumir las consecuencias de la nueva identidad cristiana. El apóstol viola los límites de la casa (fronteras físicas) de tal modo que el retrato que hace el apócrifo coincide exactamente con la acusación que el autor de CP lanzaba contra los oponentes (Hch 11,1-2; 15,2). La intromisión de Pablo en el ámbito vigilado por el paterfamilias (vgr. Támiris) pone en suspenso el control de éste sobre los cuerpos femeninos y las fronteras domésticas. La conversión de las mujeres al cristianismo supone una reconfiguración de los límites socialmente configurados. El mantenimiento de la vergüenza sexual pasa de las manos del vigilante a las manos de la vigilada, lo cual es visto por aquel como la irrupción del deshonor en el ámbito familiar (HchPITe 8,2; 9,2).

Según este modelo, la riqueza femenina no es tipificada como expresión de una naturaleza excesiva, sino como un simple indicador de estrato. La mayor parte de las mujeres mencionadas aparecen con rasgos de estrato elevado pero, a diferencia de CP, aquí no es asociado a la vergüenza sexual o a la innata inclinación de las mujeres al exceso. Se pide a las mujeres que sean prudentes en el vestir y en el peinado (HchPITe 25,1) con el objeto de que conserven su honorabilidad en el espacio público. Esta petición va acompañada de una insistencia en la capacidad de la mujer para regular su sexualidad (Tecla rechaza a su marido y a Alejandro el Sirio) y para no hacer un uso descontrolado de su libertad. Se describe a Tecla como sumamente hermosa (cuerpo físico: HchPITe 29,2) pero este hecho no se tipifica como peligroso en el grupo (cuerpo social), sino más bien se utiliza este rasgo para mostrar cómo el status de identidad cristiana (cuerpo teológico: sierva de Dios) supera los rasgos de status tradicionalmente asociados a los cuerpos femeninos. La igualdad con que se aborda el papel del varón y de la mujer en cuanto a la misión también se manifiesta en el cuerpo:

Tomó esclavos de ambos sexos, se ciñó e hizo ajustar su túnica como si fuera una capa varonil y se dirigió a Mira (HchPITe 40,1)

Aquí Tecla aparece como una mujer pudiente cuyo atuendo se identifica con el del varón. Allí donde las diferencias de género se confunden también lo hacen las diferencias en el atuendo. Si a la mujer se le presupone el mismo control corporal que al varón, entonces su capacidad para la prudencia encuentra reflejo en cómo gestiona su indumentaria (vgr. Tecla regala todos los vestidos y el oro para el servicio de los pobres; HchPITe 41,1) y sus orificios corporales. Los cuerpos femeninos no se describen a partir de su naturaleza sensual o de su incapacidad para lograr la verdad. Por el contrario, las mujeres son paradigmas de autocontrol, determinación, constancia y valentía. La prohibición de ciertos alimentos, el ayuno, y rasgos corporales como el peinado son expresión de un ascetismo que busca erigirse en modelo alternativo a los valores sociales. En cambio, la asociación entre riqueza, exceso y vergüenza sexual

<sup>56</sup> Este pasaje narra las bienaventuranzas que pueden considerarse como el programa moral identificativo del grupo.

es predicada de lo que se sitúan fuera de los límites grupales (PH 1,10). A diferencia de los códigos domésticos de CP la prudencia en el vestir está asociada a la adquisición de status dentro del grupo y a la ruptura de las fronteras domésticas. Si en 1Tim 2,8-15 se pide a las mujeres que sean modestas en el aspecto exterior como un factor indicativo de su sumisión a la autoridad patriarcal y de su renuncia a la autoridad intracomunitaria, aquí ocurre todo lo contrario: el lujo ha de ser abandonado para que las fronteras sociales y físicas sean reconfiguradas. En PH 2, 20-4,15 se lee:

“Artemila se vistió de negro y retornó donde Pablo con Eubula. Cuando el Apóstol la vio, suspiró y dijo:

–Mujer, dueña de este mundo, poseedora de mucho oro, ciudadana de gran lujo, que te enorgulleces de tu vestimenta, siéntate en el suelo y olvida las riquezas, tu belleza y tus joyas (cuerpo físico). Pues todas estas cosas no te aprovecharán en nada si no ruegas a Dios, que considera como despreciable todo lo que en este mundo es grande, pero otorga graciosamente lo que en el otro mundo es maravilloso (cuerpo teológico). El oro perece, las riquezas se consumen, los vestidos se deterioran (...). Jerónimo supo por Diofantos que las mujeres estaban sentadas noche y día con Pablo y se irritó muchísimo con Artemila y la liberta Eubula (...) (cuerpo social) Pablo impuso su mano a Artemila y vertió el agua en nombre de Jesucristo (cuerpo teológico). El mar se embraveció y poco faltó para que Artemila, presa de un terrible temor, quedara completamente inconsciente (...) (cuerpo físico). Por su parte, Jerónimo se sentía no poco entristecido a causa de su mujer, y también porque los rumores sobre ella se habían esparcido por la ciudad, y no tenía esposa consigo (cuerpo social)”.

En el texto se ve no sólo cómo se tipifican los distintos cuerpos sino que además se muestra cómo en una experiencia religiosa de tipo carismático o taumatúrgico (cuerpo inconsciente) se facilita el borrado de las diferencias sexuales<sup>57</sup>.

En ambos escritos los rasgos de status tanto corporales como sociales o teológicos son idénticos. En el caso del cuerpo, los aspectos más importantes son la apariencia externa (vestido y peinado), las normas de comensalidad, los orificios y la tipificación de los espacios propios dónde el cuerpo ha de ejercitar su actividad. No conviene olvidar, en cambio, que el personaje de Tecla encarna una prudencia (σωφοσύνη) ambigua, al menos entendida desde el contexto presente. Por un lado, su cuerpo transgrede las fronteras domésticas y desafía a los cuerpos masculinos, por otro lado, sus vestidos y sus peinados modestos hablan de una nueva prudencia en los espacios públicos conforme a los roles de género hegemónicos<sup>58</sup>. En efecto, Tecla no salta al ágora con la indumentaria que corresponde a su estrato social; esto hubiera hecho que fuera percibida como una mujer aún más agresiva. En cambio, “su vestir y su peinar” modesto (cuerpo físico)<sup>59</sup>, su pureza (cuerpo social) y su servicio

<sup>57</sup> A juicio de Jensen, la progresiva marginación del protagonismo femenino en las estructuras eclesiales tuvo más que ver, en realidad, con un rechazo de las experiencias carismáticas que con el papel de la mujer en sí; *Cfr.* Jensen 1996. Según el modelo de Douglas esta distinción de factores es problemática dado que el acceso de la mujer al poder es más plausible desde estructuras carismáticas por lo que estructura y poder aparecen en íntima conexión.

<sup>58</sup> Para una reflexión sobre la recepción de una imagen moderada de Tecla en la tradición posterior *cf.* Hylen 2015, 91-113.

<sup>59</sup> Este aspecto está en íntima relación con la tematización de las riquezas tanto en CP como en HchPITe. En ambos escritos la riqueza ha de ser donada para los necesitados de la comunidad con lo que se evita cualquier percepción

	Cuerpo físico Normas	Cuerpo social Valores sociales	Cuerpo teológico Virtudes cristianas	
↓ Mujeres ↓	<u>vestidas y peinadas y adornadas modestamente (No lujos) (1Tim 2,9)</u> <u>silencio (1Tim 2,12)</u> <u>maternidad (1Tim 2,15; 5,14)</u> <u>esponsalidad (1Tim 5,14)</u> <u>no estén sometidas a placeres (1Tim 5,6. 11; 2Tim 3,7)</u> <u>edad avanzada (1Tim 5,9)</u> <u>no movimientos libres:</u> <u>reclusión en la casa (1Tim 5,13)</u> <u>no charlatanas (1Tim 5, 13)</u> <u>lavar los pies de los santos (1Tim 5,19)</u> <u>porte discreto (Tit 2,3)</u> <u>no esclavas del vino (Tit 2,2)</u>	<u>prudencia</u> <u>discreción</u> <u>no derroche</u> <u>sumisión</u> <u>patronazgo</u> <u>mantenimiento en casa</u> <u>irreprensibles</u> <u>educadoras y amantes de sus hijos e hijas</u> <u>amantes de sus maridos y</u> <u>obedientes a ellos</u>	<u>piEDAD</u> <u>buenas obras</u> <u>con fe con fe, amor y santificación</u> <u>no enseñanza</u> <u>no autoridad</u> <u>no calumniadoras</u> <u>maestras de lo bueno puras</u> <u>Algunos argumentos teológicos:</u> <u>Eva se dejó engañar, y transgredió.</u> <u>Adán fue creado primero.</u> <u>Que la palabra de Dios no sea blasfemada</u>	
	↓ Varones ↓			
	<u>con manos santas.</u> <u>sin ira ni discusiones.</u> <u>no amantes del vino.</u> <u>con una sola esposa.</u> ...	<u>irreprensibles.</u> <u>moderados.</u> <u>autoridad sobre esposa e hijos.</u> <u>gobierno de la casa.</u> <u>amable</u> <u>no contencioso.</u> <u>buen testimonio ante el exterior.</u> <u>maridos de una sola esposa.</u> ...	<u>maestro.</u> <u>que no sea arrastrado por el adversario.</u> <u>gobierno de la iglesia.</u> ...	↓ Cartas pastorales ↓
↓ Mujeres ↓	<u>vírgenes (6,2).</u> <u>pureza (6,2).</u> <u>castidad (12,1).</u> <u>desposesión de riquezas (18,1).</u> <u>ayuno.</u> <u>corte del cabello (25,1).</u> <u>apariciencia masculina (40,1).</u> <u>cuerpo ultrajado, desnudo,</u> <u>martirio ...</u>	<u>autonomía.</u> <u>poder.</u> <u>enseñanza.</u> <u>patronazgo (28,1).</u> <u>servicio de los pobres (41,1).</u> <u>resistencia a la autoridad.</u> <u>Autocontrol.</u>	<u>capacidad de bautizarse (34,1).</u> <u>maestra de doctrina, evangelizadora (39,2).</u> <u>sierva de Dios (37,1).</u> <u>persistencia en la fe.</u>	↓ Hechos de Pablo y Tecla ↓
	↓ Varones ↓			
	<u>carne pura (5,1).</u> <u>ayuno.</u> <u>cuerpo ultrajado, martirio.</u> ...	<u>una sola mujer como si no tuvieran ninguna (5,2).</u> <u>servicio de los pobres (41,1).</u> <u>rechazo de la riqueza (PHcop 32).</u> <u>patronazgo (PHcop 33).</u>	<u>misionero</u> <u>itinerancia.</u> <u>maestro.</u> <u>autoridad carismática.</u>	
	Cuerpo físico	Cuerpo social	Cuerpo teológico	

Cuadro 3. Modelo de cuerpo físico-social-teológico aplicado a CP y HchPITe

a Dios (cuerpo teológico) funcionan como contrapeso de la actitud percibida como desafiante en el espacio público<sup>60</sup>.

de exceso por parte de la sociedad mayoritaria. La diferencia estriba en que mientras que en el primer caso el resultado de tal donación es la obediencia a la autoridad, en el segundo supone un modo de acceso al liderazgo activo.

<sup>60</sup> Para una consideración sobre el status de igualdad del cuerpo femenino teniendo en cuenta estos indicadores *cfr.* Stefaniw 2010.

## 6. Conclusión. Sistemas simbólicos y el estatuto antropológico-político del cuerpo

A partir de las fuentes consideradas se puede concluir que los roles hegemónicos de género tuvieron distintas lecturas en diversos grupos cristianos. Por un lado, seguían vigentes las clásicas distinciones de género que asociaban a la mujer con el mundo doméstico, por otro lado, es posible demostrar que algunas mujeres de estratos sociales elevados alteraban estas convenciones. En el caso del cristianismo paulino ocurrió algo similar. Ciertamente, las mujeres en las comunidades recién fundadas encontraron en las prácticas y creencias cristianas caminos de emancipación. Sin embargo, el auténtico corpus paulino también muestra determinadas ambigüedades: se pretende evitar, por ejemplo, una práctica ascética que suponga una independencia total del paterfamilias y que lleve a un desafío de las estructuras comunitarias y sociales. No obstante, el patronazgo que ejercen algunas mujeres les permite acceder a puestos de responsabilidad sin que ello suponga conflicto alguno en el seno de la comunidad.

El modelo de Douglas ayuda a calibrar cómo los modelos sociales y comunitarios confluyen, se contradicen o se solapan. En el caso de CP se produce más bien un solapamiento cuya importancia para determinar el estatuto antropológico-político de las mujeres es de suma importancia: se tiende a asumir los roles de género imperantes en la sociedad grecorromana. Esto significa que el autor busca instaurar una organización en la que los límites externos sean permeables, y en el que el status de los miembros sea congruente con los valores dominantes. El status de la mujer según CP resulta, en este sentido, conforme a las exigencias sociales. Los rasgos femeninos que se presentan como normativos tienen que ver con el desempeño adecuado de sus funciones de madre y esposa. Todo comportamiento, actividad o actitud que ponga en peligro la conformidad con estos rasgos es considerado como peligroso y ha de ser reconducido. Los códigos domésticos en CP tematizan la socialización entre los miembros de grupo femenino a partir de la transmisión y de la enseñanza de las funciones socialmente sancionadas. Por su parte, corresponde al paterfamilias la adecuada vigilancia y control del mantenimiento de estas funciones. La normativa que afecta al varón también refleja una aceptación del ideal social. Las cualidades que se piden al responsable comunitario suponen una identificación con los modelos de honor mayoritarios y la estigmatización de modelos alternativos. En este modelo de jerarquía asignada las diferencias de género son resaltadas con el objeto de hacerlas coincidir con los modelos que se dan fuera de la secta.

Las aportaciones de Douglas también muestran que un grupo en el que las funciones aparecen diferenciadas y jerarquizadas tiende a imponer un fuerte control sobre los cuerpos. No sorprende que en CP se hagan continuas referencias a los cuerpos de varones y mujeres. El modelo de cuerpo físico – cuerpo social – cuerpo teológico muestra que los indicadores que en el código doméstico hablan sobre el atuendo femenino o sobre el ejercicio de la sexualidad no son casuales y que han de ser tenidos en consideración a la hora de evaluar el status normativo que el autor busca imponer a las mujeres. Una estructura jerárquica no sólo establece diferencias en las funciones sino que impone una tematización de los espacios físicos, unas normas en el vestir y, en definitiva, unos modos en que el cuerpo físico ha de comportarse para que la jerarquía funcione de forma coherente en todos los niveles. Es especialmente significativo que los orificios corporales de las mujeres sean objeto de instrucción y aparezcan fuertemente regulados: la boca (vgr. en silencio, que no sea chismosa, que no enseñe...), las orejas (vgr. que no presten atención a doctrinas extrañas...),

los órganos sexuales (vgr. que cumplan su promesa de viudas, que sean madres...) y todo ello cubierto con un atuendo prudente que las aleje de la mirada pública y que sea signo exterior del valor cultural de la vergüenza. Esta regulación de lo que entra y sale del cuerpo femenino es congruente con la regulación de los espacios en los que su cuerpo opera. Es decir, la tematización de los orificios corporales es coherente con los límites que se fijan en torno a los espacios privados y públicos (vgr. que no ande de casa en casa) y con las justificaciones teológicas (vgr. Eva fue engañada, las mujeres son engañadas por los oponentes...). La reconstrucción de las prácticas y creencias de la *heterodidascalia* muestra que esta regulación no era la única posible y que los adversarios fueron capaces de elaborar un sistema menos permeable a la presión social y más paritario en las regulaciones de los cuerpos masculinos y femeninos.

## 7. Bibliografía

- J. A. Aageson, *Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church*, Peabody, 2008.
- J. W. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary*, Tübingen, 2009.
- R. Bauckham, "The Acts of Paul as a sequel to the Acts", en B. W. Winter y A. D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in its Ancient Literary Setting*, Grand Rapids, 1993, 105-152.
- E. Bautista, *La mujer en la Iglesia primitiva*, Estella, 2002.
- J. Bassler, *1 Timothy, 2 Timothy, Titus*, Nashville, 1996.
- C. Bernabé, "La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural", en R. Aguirre (ed.), *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales*, Estella, 2002. 93-120.
- V. Burrus, *Chastity as Autonomy: Women in the Stories of the Apocryphal Acts*, Lewiston, 1987.
- J. Bollók, "The Description of Paul in the Act Pauli," en J. N. Bremmer (ed.), *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, Kampen, 1996, 1-15.
- R. v. Bremen, *The Limits of Participation: Women and Civic Life in the Greek East in the Hellenistic and Roman Periods*, Amsterdam, 1996.
- F. Cardman, "Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity", en D. C. Kraemer (ed.), *Women and Christian Origins*, New York, 1999, 300-329.
- E. A. Clark, "Ideology, History, and the Construction of 'Woman' in Late Ancient Christianity", *Journal of Early Christian Studies* 2:2 (1994) 155-184.
- K. Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge, 1996.
- , "Closely Watched Housholds: Visibility, Exposure and Private Power in the Roman Domus", *Past and Present* 197 (2007) 3-33.
- G. A. Couser, "God and Christian Existence in the Pastoral Epistles: Toward Theological Method and Meaning", *Novum Testamentum* 42:3 (2000) 262-283.
- Z. Crook, "Honor, Shame, and Social Status Revisited", *Journal of Biblical Literature* 128:3 (2009) 591-611.
- S. L. Davies, *The Revolt of the Widows the Social World of the Apocryphal Acts*, London, 1980.
- J. Dewey, "1 Timothy", en C. Newson y S. H. Ringe (eds.), *The Women's Bible Commentary*, Louisville, 1992, 595-600.

- M. Douglas, *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, 1973.
- , *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, Madrid, 1978.
- M. d. Dulk, “I Permit no Woman to Teach Except for Thecla: The Curious Case of the Pastoral Epistles and the Acts of Paul Reconsidered”, *Novum testamentum* 54:2 (2012) 176-203.
- E. Esch-Wermeling, *Thekla – Paulusschülerin wider Willen?: Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten*, Aschendorff, 2008.
- P. F. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los romanos: el contexto social de la carta de Pablo*, Estella, 2006.
- J. M. Ford, “Note on Proto-Montanism in the Pastoral Epistles”, *New Testament Studies* 17:3 (1971) 338-346.
- M. Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, 2000.
- M. D. Goulder, “The Pastor’s Wolves: Jewish Christian Visionaries behind the Pastoral Epistles”, *Novum Testamentum* 38:3 (1996) 242-256.
- G. Häfner, “Die Gegner in den Pastoralbriefen und die Paulusakten”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 92:1-2 (2001) 64-77.
- S. Hylen, “The “Domestication” of Saint Thecla. Characterization of Thecla in the Life and Miracles of Saint Thecla”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 30:2 (2014) 5-21.
- , *A Modest Apostle*, Oxford, 2015.
- A. Jensen, *Thekla-die Apostolin: Ein apokrypher Text neu entdeckt*, Freiburg, 1995.
- , *God’s Self-Confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville, 1996.
- L. T. Johnson, *The First and Second Letters to Timothy: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, 2001.
- J.-D. Kaestli, “Fiction littéraire et réalité sociale: Que peut-on savoir de la place des femmes dans le milieu de production des Actes apocryphes des Apôtres?”, *Apocrypha* 1 (1990) 279-302.
- O. Knoch, *Die Testamente des Petrus und Paulus. Die Sicherung der apostolischen Überlieferung in der spätheutestamentlichen Zeit*, Stuttgart, 1973.
- R. S. Kraemer, *Her Share of the Blessings: Women’s Religions Among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, New York, 1992.
- R. S. Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean*, Oxford, 2011.
- O. Lehtipuu, “The Example of Thecla and the Example(s) of Paul: Disputing Women’s Role in Early Christianity”, en S. P. Ahearne-Kroll, P. A. Holloway y J. Kelhoeffter (eds.), *Women and Gender in Ancient Religions: Interdisciplinary Approaches*, Tübingen, 2010, 349-378.
- D. R. MacDonald, *The Legend and the Apostle: The Battle for Paul in Story and Canon*, Philadelphia, 1983.
- M. Y. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana: el poder de la mujer histórica*, Estella, 2004.
- I. H. Marshall, y P. H. Towner, *A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles*, London; New York, 2004.
- S. Matthews, “Thinking of Thecla: Issues in Feminist Historiography”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 17:2 (2001) 39-55.

- K. Milnor, *Gender, Domesticity, and the Age of Augustus*, Oxford, 2005.
- L. McNay, *Foucault and Feminism: Power, Gender, and the Self*, Boston, 1993.
- L. Menéndez-Antuña, "Status desviado: mujeres estigmatizadas en el cristianismo primitivo", *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007) 571-610.
- H. Meyer-Wilmes, "La persecución de las brujas en nombre de la razón: análisis de la racionalidad occidental", *Concilium* 274 (1998) 19-27.
- M. Mitchell, "The First Letter of Paul to Timothy", en M. D. Coogan (ed.), *The New Oxford Annotated Bible*, Oxford 2010, 2085.
- S. Nolan, "Narrative as a Strategic Resource for Resistance: Reading the Acts of Thecla for its Political Purposes", en G. J. Brooke y J. D. Kaestli (eds.), *Narrativity in Biblical and Related Texts*, Leuven, 2000, 225-242.
- C. Osiek, "The family in Early Christianity: 'Family Values' Revisited", *Catholic Biblical Quarterly* 58 (1996), 1-25.
- C. Osiek y M. MacDonald, *A Woman's Place: House Churches in Early Christianity*, Minneapolis, 2006.
- L. Pietersen, *The Polemic of the Pastorals: A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity*, London, 2004.
- A. Piñero, y G. d. Cerro Calderón, *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, Madrid, 2004.
- J. D. Quinn, *The Letter to Titus: A New Translation with Notes and Commentary and an Introduction to Titus, I and II Timothy*, New York, 1990.
- M. Reiser, "Bürgerliches Christentum in den Pastoralbriefen", *Biblica* 74:1 (1993) 27-44.
- W. Rordorf, "Nochmals: Paulusakten und Pastoralbriefen," en G. F. Hawthorne (ed.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis*, 1987, 319-327.
- B. Severy, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, New York, 2003.
- C. Shilling, *The Body and Social Theory*, London; Newbury Park, 1993.
- B. Stefaniw, "Becoming Men, Staying Women: Gender Ambivalence in Christian Apocryphal Texts and Contexts," *Feminist Theology* 18:3 (2010) 341-355.
- P. H. Towner, *The Goal of our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*, Sheffield, 1989.
- D. H. Warren, "The Greek Language of the Apocryphal Acts of the Apostles: A Study in Style", en F. Bovon, A. Graham, y C. R. Matthews (eds.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, Boston, 1999, 101-124.
- J. Woyke, *Die neutestamentlichen Haustafeln: ein kritischer und konstruktiver Forschungsüberblick*, Stuttgart, 2000.
- E. Yue L. Ng, "Acts of Paul and Thecla: Women's Stories and Precedent", *Journal of Theological Studies* 55 (2004) 1-29.
- E. M. Zachariades-Holmberg, "Philological aspects of the apocryphal Acts of the Apostles," en F. Bovon, A. Graham, y C. R. Matthews (eds.), *Apocryphal Acts of the Apostles*, Boston, 1999, 125-142.