

EL PAPEL DE LAS MUJERES PROTAGONISTAS EN LAS PARÁBOLAS SINÓPTICAS: UN ANÁLISIS DE GÉNERO DESDE EL «JESÚS HISTÓRICO»

JOSÉ RAMÓN ESQUINAS ALGABA

RESUMEN

Desde la perspectiva de los análisis ideológicos del género, se analizan en éste trabajo el papel de las mujeres que actúan como protagonistas en las parábolas sinópticas y su posible relación con el «Jesús histórico». Con ello se intentará ver si Jesús de Nazaret compartía las ideas sobre género de su época.

ABSTRACT

From the perspective of the ideological analyses of the genre, we analyze in this work the role of the women who act as protagonists in the synoptic parables and his possible relation with the « historical Jesus ». With it will be tried to see if Jesus of Nazareth was sharing the ideas on genre of his epoch.

1. EL “JESÚS HISTÓRICO”

Un análisis gnoseológico de lo que muchas veces se quiere decir con la expresión «Jesús histórico» se saldría del objetivo de nuestro artículo. Daremos aquí por supuesto que con esta expresión nos referimos al Jesús de Nazaret que puede reconstruir la Historia entendida como disciplina científica circularista (Bueno, 1978, 5). Esto es posible gracias a la contradicción que encontramos entre el fin *kerigmático* de los evangelistas y los materiales que utilizan provenientes de la tradición, lo que nos abre las puertas para desbordar la inmanencia teológica de los evangelios canónicos e intentar rehacer la figura del Nazareno.

1.1. Jesús de Nazaret

Jesús “el Nazareno” (ho nazōraios) o “de Nazaret” (ho nazarēnós) (aprox. 7/6 a.C-30 d.C)¹ nació en Nazaret (baja Galilea), aunque parece que fue en Cafarnaum donde tenía su casa (*oikos*)². Mc 6,6 se refiere a él como *téktōn*, oficio que sugiere trabajo con materiales duros –madera o metales– y que Mt 13,55 por motivos ideológicos adjudica a su padre José.

La fe de Jesús es la de un judío rural galileo de su tiempo, y estuvo influido por su maestro Juan “el Bautista”. El Bautista, caracterizado de profeta Elías, anunciaba en el desierto el inminente juicio de Israel (“Raza de víboras ¿quién os advirtió para huir de la cólera que se acerca?”)³. Para poder salir airoso de tal Juicio era menester una conversión interna, un comportamiento moral acorde a las exigencias de *Yahvé* junto a la aceptación de su peculiar bautismo que perdonaba los pecados. Sabemos de discípulos de Juan el Bautista que lo abandonaron para seguir a Jesús durante su predicación (Jn 1,35-37.40.43-44) y que los posteriores seguidores de ambos líderes tuvieron contactos y discrepancias. Tal es así que en fecha tan tardía como la década 80 – 90 d.C., el evangelio de Lc se vio en la necesidad de construir toda una justificación teológica para minusvalorar a Juan el Bautista y poner a Jesús por encima.⁴

El núcleo de la predicación de Jesús de Nazaret residió en la proclamación de la inminente llegada –tanto que sus frutos ya podían experimentarse– del *Reino/Reinado de Dios* (*basileía toû theou*). Tal cosa no es más que *Yahvé* actuando de forma definitiva en la Historia de su pueblo Israel para llevarle la salvación. Su mensaje tiene pues, un fuerte componente escatológico vinculado además con la expulsión de demonios y acciones taumatúrgicas (Q 11,20).

1.2. Naturaleza del Reino/Reinado de Dios

El mensaje soteriológico de Jesús de Nazaret es distinto del paulino: para Jesús no salva la fe en el Mesías (en *Cristo*), sino la conversión por las obras según los parámetros de la Ley ante la pronta intervención de *Yahvé*. La actuación del dios judío generará una nueva realidad, una transformación del mundo de marcado aspecto terrenal: «Os aseguro que todo aquel que haya dejado casa o hermanos o hermanas o madre o padre o hijos o hacienda (*ágroùs*)

1. Utilizo aquí la cronología generalmente admitida por la investigación actual (Meier, 2004, 379-416).
2. Mc 2,1; 3,20; 9,33
3. Q 3,9b
4. Véase el cuadro de Lc 1-2 en Fitzmyer, 1987, 57-59

por mí y por la buena noticia, recibirá en el tiempo presente (*nÿn én to kairô toútô*) cien veces más en casas, hermanos, hermanas, madres, hijos y haciendas, y en el mundo futuro la vida eterna. Hay muchos primeros que serán últimos y muchos últimos que serán primeros.» (Mc 10,29-31)⁵. La elección de los Doce como discípulos destacados no es anecdótica: la actuación de *Yahvé* reinstaurará y reagrupará al Israel disperso. En esta nueva realidad habría distintos puestos —por los que sus discípulos se peleaban (Cf. Mc 9,43; 10,35-37.41)— y desde cuyos puestos más importantes se juzgaría a Israel: «Os aseguro que vosotros, los que me habéis seguido, cuando todo se haga nuevo (*én tō palingenesiâ*) y el Hijo del hombre se sienta en su trono de gloria, os sentaréis también en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel» (Q 22,29-30)

Las implicaciones política de la proclamación de tal Reino explica el final del Nazareno. La moral que se desprende de su predicación es, como ha indicado Puente Ojea, bifronte: «La ética de Jesús, en cuanto ética de crisis, es bifronte, pero perfectamente articulada en el contexto de la dinámica mesiánica del primer siglo de nuestra era. Jesús predicó una ética de amor incondicionado hacia dentro, para la conducta en el seno de la comunidad mesiánica, y una ética de lucha sólo hacia fuera para la conducta con los adversarios políticos del Dios de Israel, los paganos de las naciones. Es decir, perdón y amor al *inimicus*, el enemigo privado; lucha y hostilidad frente al enemigo público, el *hostis*, categoría en la que también entraban los cómplices judíos del poder romano, especialmente muchos miembros del estamento sacerdotal» (Puente Ojea, 2001,89-90)⁶. Esto no sorprende si comprendemos que el *Reino* que proclamó el Galileo no fue un discipulado «de iguales» (Elliot, 2003, 206). Lo cual, por otra parte, encaja perfectamente con lo que sabemos de la Antigüedad en general y de la Palestina del siglo I donde «no existía la percepción de todos los seres humanos como personas iguales» (Malina, 1995, 62).

5. La promesa es un concentrado de lo que un campesino galileo y las personas de ambiente rural podrían desear: casa, familia y tierras. No hay, por ejemplo, alusiones filosóficas intelectualistas propias de ambientes urbanos helenísticos en contacto con el neoplatonismo o el estoicismo. Para el judío no existe una distinción abstracta entre fe y obras de la Ley. Pues no se concibe una fe que no cumpla con las obras de la Ley.
6. Lo mismo sostiene A. Piñero: «Este texto del Sermón de la Montaña, por consiguiente, no rompería la afirmación que hacíamos anteriormente: la ética de Jesús es doble: amor incondicionado hacia dentro, hacia el seno de la comunidad mesiánica, y una ética de lucha y oposición sólo hacia fuera, hacia los adversarios político-religiosos del Dios de Israel» (Piñero, 1993b, 192)

2. EL ANÁLISIS DE GÉNERO

2.1. La investigación de género

Las investigaciones de género ya sean en la Antigüedad o en cualquier otra época histórica o sociedad, no se centran en la simple recolección de frases y comportamientos misóginos sino en desentrañar las relaciones jerárquicas que se establecen entre el mundo masculino y femenino a partir de los roles que se conforman para cada género. El término *género*, al menos en español, tiene que ver con la clasificación y en las ciencias sociales alude a *los aspectos sociales e históricos adscritos a las diferencias sexuales biológicas y vinculados a diferentes categorías de valores*. El término *rol* se ha introducido en las ciencias sobre todo proveniente del francés *rôle*,⁷ que remite al papel que *juegan* (galicismo) los actores. Sin embargo, en español la palabra *rol*⁸ tiene un sentido igual de sugerente –por tener una significación objetiva– para el estudio social: un *rol* es una lista, y en concreto una lista de embarque. El *rol* es la lista mediante la cual se clasifican los que pueden y no pueden subir al barco. En nuestro caso, los *roles de género*, sirven para clasificar mediante jerarquías sociales, y marcar a su vez los espacios que están permitidos transitar a cada género así como las actividades en las que les está autorizado embarcarse (“enrolarse”).

2.2. La jerarquización ideológica básica en la Palestina del siglo I

Ya hemos dicho que los presupuestos ideológicos de la sociedad palestina del siglo I presuponían la desigualdad como hecho natural y necesario para el mantenimiento y subsistencia del mundo. En general, se pensaba que si un individuo no se comportaba como “debía comportarse” –según su género, *status*, clase...– generaba algún tipo de cataclismo o mal. Está también claro que uno podía dejar de comportarse según las convenciones sociales habituales para comportarse según un valor superior en un momento determinado. Que una mujer dejara su casa para engalanarse y seducir a un extranjero estaba mal visto a no ser que lo hiciera por algún valor superior como el de defender a su pueblo y cumplir los mandatos de *Yahvé*. Relatos como éste, el de Judit, lejos de propugnar la igualdad de la mujer, confirma la distinción de roles porque afianza los prejuicios: cuando una mujer, que debe ser pasiva se vuelve activa, genera algún mal, conflicto o truculencia. De que las personas se comportaran

7. En inglés *role*.

8. Proveniente del catalán y éste a su vez del latín *rotulus*. (DRAE). La traducción inglesa sería *roll*.

como “debían comportarse” dependía –ideológicamente– la buena marcha del mundo.

No es suficiente por lo tanto con manejar una jerarquía unidimensional que tenga en cuenta sólo el género, sino que éste debe ser conjugado con otras jerarquizaciones que marquen precisamente hasta dónde pueden ser ejercidos los roles de género. No se puede hablar del papel que juega una mujer en un texto sin conjugar su posición no sólo con la de otros hombres sino con los grupos en los que se ubica cada personaje (v.gr. judío/gentil) o su posición dentro de la jerarquía religiosa (v.gr. piedad/impiedad). Esta conjugación jerárquica se explicita socialmente en la categoría de *honor*, imprescindible para comprender la sociedad palestina de este tiempo (Malina, 1995,45-81; Malina, 1996, 404-406; Neyrey, 2005, 45-81; Torjesen, 1996, 159-166). El honor es la *valoración social* dentro del grupo y que lleva consigo una reivindicación del propio valor ante los demás para que a su vez estos sigan otorgándolo. El honor está vinculando al principio organizativo de pertenencia, principalmente a una familia, una posición social (*status*, clase) y un pueblo (Malina, 1995, 48). No sólo atañe pues al individuo o su familia, sino que es también *corporativo*: el honor o deshonor de la corporación a la que uno pertenece es a su vez el honor o deshonor propio pero no a la inversa.

El honor, en las sociedades mediterráneas de s. I está expuesto a un proceso constante de validación: toda interacción social que tiene lugar fuera de la propia familia o del círculo de amigos es percibida como un desafío al honor. El honor marca unas claras fronteras del puesto que ocupan los individuos dentro de la sociedad, por lo que es continuamente *desafiado*.⁹ Las sociedades mediterráneas antiguas en general, y en especial la judía, eran sociedades *agonísticas* (de *ágōn*, lugar de lucha, palestra) o competitivas, en la que sobretudo el varón veía continuamente amenazado su honor en las interacciones sociales. La mujer también, pero en la medida en que se la consideraba pasiva, su honor se explicitaba en la *vergüenza* y su defensa activa correspondía al varón que la tutelara. Cabe pues denominar a los varones como una «fortaleza asediada» (Cf. Wulff, 1997)¹⁰, cuyo honor como ha puesto de manifiesto los estudios de antropología cultural del NT está siempre puesto en evidencia. Como se ha dicho, el *honor* es la valoración social, la buena reputación, y está simbolizada en la *sangre* y en el *buen nombre*.

9. «Es muy importante advertir que la interacción sobre el honor, el juego desafío-respuesta, sólo puede tener lugar entre individuos socialmente iguales» (Malina, 1995, 53)

10. Aunque la expresión la refiera F. Wulff al ámbito del mito griego, está claro que por la naturaleza y pretensiones de su análisis comparativo, puede utilizarse para otros ámbitos (Cf. Wulff, 1995).

Un cuadro completo de los roles de género de Palestina puede verse en Malina, 1995, 72; Stegemann, 2001, 490; Neyrey, 2005, 55. Sin entrar en detalles, y resumiendo mucho, puede afirmarse que el rol del hombre consistía en estar orientado hacia fuera, hacia el *espacio público*, mientras que el de la mujer consistía en estar orientada hacia dentro, hacia el *hogar*. Así mismo, se pensaba la «naturaleza» del hombre como definida por su *actividad*, frente a la de la mujer, caracterizada por su *pasividad*.

3. LAS PARÁBOLAS

3.1. Jesús y la predicación en parábolas

Las parábolas son sin duda la forma más característica de las enseñanzas de Jesús. No obstante, en la mayor parte de los casos es difícil probar con exactitud la historicidad concreta de una parábola pues sólo se cuenta con una fuente para cada narración –aunque bien es cierto que hay motivos genéricos que se repiten–. La situación se complica si admitimos que sus discípulos debieron aprender la técnica parabólica del maestro para después aplicarla con intereses diversos o parecidos. Con todo, y sin entrar en ningún caso particular, es históricamente cierto que Jesús instruyó con ellas: contamos con testimonios de diferentes fuentes además de ser una forma didáctica discontinua con parte de la tradición postpascual pues ni Pablo,¹¹ ni los discípulos –según vemos en Hch– las utilizan. Ahora bien, la tradición rabínica¹² ha preservado un buen número de parábolas coetáneas al Galileo y en las que se recurre a motivos e imágenes muy parecidas¹³.

Por tanto, ciertamente Jesús habló en parábolas. Cosa más difícil es saber cuales de las conservadas pertenecen a él. Es relevante puntualizar algo que por conocido no deja de ser sorprendente. Resulta que las fuentes más antiguas de las que disponemos, o no cuentan con ninguna parábola de Jesús (Pablo) o recogen menos de la mitad de todas las parábolas conservadas atribuidas a Jesús (Mc y Q), porcentaje que disminuye aún más si incluimos las parábolas propias del evangelio de Tomás. Las parábolas pasaron por una amplia etapa de transmisión oral y necesariamente hay que admitir que muchas de las que tenemos no proceden del Jesús histórico.

11. Por ejemplo, en Pablo, su alusión a los atletas (1 Cor 9,24-27) es más una simple comparación parenética que una parábola tal y como la usó el Nazareno.

12. Una selección de ellas, aunque sin aparato crítico, en Bleefeld, 2001.

13. Estas tradiciones fueron recogidas tras la destrucción del Templo. Pero con toda seguridad recogen tradiciones parabólicas presentes en el siglo I (Theissen, 2000) El uso de parábolas debió ser una forma expositiva relativamente frecuente, sobre todo entre los maestros que más tarde conformarían el rabinato.

Este escepticismo inicial aumenta si tenemos en cuenta que no sólo sufrieron modificaciones, sino un desarrollo *mistérico*. Así nos dice Mc: «A vosotros se os ha dado el misterio del Reino de Dios, pero para éstos de fuera todo se les propone en parábolas, para que, mirando, miren y no vean, y, oyendo, oigan y no comprendan» (Mc 4,11a-12). No sólo el *Reino de Dios* ha sufrido una reinterpretación mistagógica en manos del cristianismo sino que las parábolas pasan a tener un componente misterioso: no sólo manifiestan verdades sino que las ocultan. O mejor dicho, su verdad ya no será evidente, sino que necesita de una hermenéutica especial para ser comprendida. Sólo el grupo de elegidos, la Iglesia, tendrá ya facultad para interpretar las parábolas. Por lo tanto algo debía haber en ellas que no era cristiano y que debía ser correctamente interpretado dentro de los cauces ideológicos de la *nova religio*.

Por lo tanto, la mejor forma de aproximarnos al Jesús histórico desde las parábolas es deshaciendo esta «readaptación» (Theissen, 2000, 360) a las necesidades de la comunidad cristiana, así como sus retoques cristológicos. Se hace necesario rastrear su significado en el marco de la predicación judía de Jesús. Y como ya hemos visto, esta predicación está centrada en el *Reino/Reinado de Dios*. Jesús intentará expresar el contenido de este *Reinado* mediante sus acciones y sobre todo, con las parábolas (Peláez, 1991, 260). Cuando los sinópticos presentan a Jesús hablando en parábolas, no lo hacen como algo novedoso, ni raro ni extraño. Jesús enseña en parábolas pero nadie se extraña por ello (Cf. Mt 13,34). No ocurre así, por ejemplo, con los exorcismos, con los que Jesús parece que tuvo más problemas ante sus coetáneos. Jesús comparte la visión general que del *Reino de Dios* tenían sus contemporáneos, por ello sus parábolas son utilizadas para marcar el matiz propio bajo el que el Nazareno presenta y anuncia la acción de *Yahvé* con poder en la historia. Si Jesús hubiera tenido una visión radicalmente distinta de la que poseían sus contemporáneos, jamás se hubiera expresado en parábolas, o mejor dicho, jamás hubiera sido entendido. Así que cuando Jesús predica el *Reino/Reinado de Dios*, la gran mayoría de sus oyentes ya saben a qué se está refiriendo. Jesús aprovecha esto para reexponerlo con comparaciones. Comparaciones que, por supuesto, no son gratuitas sino que cuentan con una importante carga moral y suponen una llamada implícita a la conversión. Las historias parabólicas exhortan al oyente a ponerse de parte de *Yahvé*. Si el Reino se compara con la levadura en la masa (Q 13,20-21) es para que el oyente caiga en la cuenta de que la acción del dios de Israel en la historia está ya fermentado y que por ello no pueden quedar impasibles.

Muchos exegetas las han considerado subversivas. Pero basta releerlas para darse cuenta de que no lo son¹⁴. La parábola del administrador corrupto (Lc 16,1-8), paradigma de lo que pudiera considerarse como relato subversivo, no lo es; y no lo es porque el administrado ante quien tiene que dar cuenta es ante su Señor, y este da su visto bueno debido a su sagaz actuación.

Sería más correcto mantener que las parábolas introducen elementos extraños. Son imágenes cotidianas que cuentan con algún elemento discordante que hace que la atención del oyente se centre en él. Así, por ejemplo, el sembrador (Mc 4,3-8) –imagen cotidiana– que al sembrar lo hace tanto en terreno bueno como malo –componente extraño–. La atención se centra entonces en las semillas y el oyente se pregunta qué ocurre con ellas. Y cuando me refiero a imágenes cotidianas, incluyo a los reyes, los propietarios de tierras y esclavos, a los jueces injustos o a administradores corruptos. Estas realidades de seguro eran bien conocidas y vividas por sus coetáneos. Esta utilización de elementos cotidianos permite abordar el estudio de género y penetrar en los componentes sexistas de las parábolas.

El rol clave donde se evidencia el sexismo de las parábolas es *el ejercicio de la autoridad*. Por autoridad entenderemos no sólo superioridad jerárquica, sino capacidad de coacción y mando, es decir, el *poder*. En la primera parábola del sembrador (Mc 4,3-8), por ejemplo, aunque podemos establecer una jerarquía clara entre sembrador/semillas, el sembrador no ejerce ninguna coacción, ningún poder, sobre ellas. No sucede lo mismo en la segunda parábola marca del sembrador (Mc 4,26-29), donde sí que se ejercita su *poder* al segar. En principio, en las parábolas de Jesús, esta autoridad no es necesariamente bien ejercida, a no ser que la persona con *poder* sea análogo a *Yahvé*.

Veamos en el siguiente cuadro –en el que hemos incluido también la referencia a protagonistas masculinos o femeninos–, cuándo se ejercita la autoridad (el *poder*) y qué género la ejerce. Se ha incluido al final las dos parábolas de EvTm que no cuentan con paralelos en los sinópticos:

14. Al menos para los judíos. Desde luego no para Roma a la que no le entusiasmaba demasiado la idea de una *basileia* que no fuera la suya o la de sus dioses. En este sentido sí puede hablarse de subversión, pero no tanto en el ámbito propiamente judío.

PARÁBOLA	PROTAGONISTA MASCULINO	PROTAGONISTA FEMENINO	AUTORIDAD MASCULINA	AUTORIDAD FEMENINA	OBJETO U ANIMAL CENTRAL	PERSONAJES MASCULINO SECUNDARIOS	PERSONAJES FEMENINOS SECUNDARIOS
Del Sembrador (Mc 4,3-8 y par)	Sembrador	--	--	--	Semillas	--	--
Del Sembrador paciente (Mc 4,26-29)	Sembrador	--	Usa la hoz para segar (Juicio)	--	Semillas	--	--
Del Grano de mostaza (Mc 4,30-32 y par)	Sembrador	--	--	--	Grano de mostaza	--	--
De los Viñadores malvados (Mc 12,1-11 y par)	Propietario de una finca	--	El dueño manda sobre siervos	--	Viña	Hijo 'amado' Siervos Labradores malvados	--
De la Higuera (Mc 13,28-29 y par.)	--	--	--	--	Higuera	--	--
Del Propietario viajero (Mc 13,33-37)	Hombre viajero Mc/ Mt Hombre noble Lc	--	El dueño manda sobre siervos y encarga tareas	--	--	Siervos Portero encargado de velar	¿Siervas femeninas?
De los Niños que juegan (Q 7,31-35)	Niños	--	--	--	Instrumentos musicales	¿Otros niños?	¿Niñas?
Del Espíritu inmundo (Q 11,24-26)	¿Espíritu inmundo?	--	--	--	--	Hombres	¿Mujeres?
Del Robo repentino (Q 12,39-40)	Propietario de la casa Siervo	--	--	--	Casa	Ladrón	--
Del Siervo fiel y vigilante (Q 12,42-46)	(Económ.c) al que su Señor le pone al frente de la servidumbre	--	Señor y propietario. Ejerce su facultad de castigar severamente	--	Servidumbre y propiedades	Servidumbre masculina.	Servidumbre femenina (criadas)Lc

PARÁBOLA	PROTAGONISTA MASCULINO	PROTAGONISTA FEMENINO	AUTORIDAD MASCULINA	AUTORIDAD FEMENINA	OBJETO U ANIMAL CENTRAL	PERSONAJES MASCULINO SECUNDARIOS	PERSONAJES FEMENINOS SECUNDARIOS
Del Caminante y el adversario (Q 12,58-59)	Caminante. Con toda seguridad es un hombre, pues dispone de dinero y se le exige a él	--	Juez y alguacil que condenan	--	Cuadrante (Dinero)	Adversario	--
De la Levadura (Q 13,20-21)	--	Mujer	--	--	Levadura	--	--
De la Puerta estrecha (Q 13,24-27)	Los que quieren entrar en el reino	--	Señor. Propietario de la casa	--	Puerta	--	--
Del Gran Banquete (Q 14,16-23)	Un ReyMt Un Señor con siervosLc	--	Rey o Señor propietario. Tiene siervos y amigos ricos	--	Banquete	Invitados. Siervos. PobresLc, lisiadosLc, ciegosLc.	¿Invitadas? ¿Pobres,Lc ciegosLc, lisiadosLc? Mujer con la que uno se casaLc
De la Oveja perdida (Q 15,4-7)	Hombres propietarios de ovejas	--	Hombres Sobre ovejas	--	Cien ovejas	--	--
De los Siervos administradores (Q 19,12-26)	Siervos a los que el propietario les adjudica sus bienes para que los administran en su ausencia	--	Propietario de servidumbre. Hombre rico.	--	Bienes a administrar (TalentosMt MinasLc)	--	--

PARÁBOLA	PROTAGONISTA MASCULINO	PROTAGONISTA FEMENINO	AUTORIDAD MASCULINA	AUTORIDAD FEMENINA	OBJETO U ANIMAL CENTRAL	PERSONAJES MASCULINO SECUNDARIOS	PERSONAJES FEMENINOS SECUNDARIOS
Del Tesoro (Mt 13,44)	Hombre que compra un campo	--	-- ¿Propietario de campo?	--	Tesoro	--	--
De la Perla (Mt 13,45-46)	Mercader que busca una perla	--	--	--	Perla	--	--
De la Red (Mt 13,47-50)	Malos y Justos	--	Ángeles juzgadores	--	Red	--	--
Del Siervo Inmisericorde (Mt 18,23-35)	Siervo deudor con familia	--	Rey	--	Deudas	Hijos del Siervo	Mujer del Siervo
De los Jornaleros parados (Mt 20,1-16)	Jornaleros parados	--	Propietario de la viña	--	Salario	--	--
De los Dos Hijos (Mt 21,28-32)	Los dos hijos	--	Padre propietario de la viña	--	Viña	--	--
Del Invitado sin traje de boda (Mt 22,11-13)	Invitado sin traje de boda	--	Rey con sirvientes	--	Traje de boda	Sirvientes ejecutores	¿Novia? --
De las Vírgenes necias y las vírgenes prudentes (Mt 25,1-13)	--	Vírgenes necias	Novio justiciero	--	Aceite para las lámparas	--	¿Novia? --
De los Dos deudores (Lc 7,41-43)	Dos deudores	--	Prestamista	--	Deuda	--	--

PARÁBOLA	PROTAGONISTA MASCULINO	PROTAGONISTA FEMENINO	AUTORIDAD MASCULINA	AUTORIDAD FEMENINA	OBJETO U ANIMAL CENTRAL	PERSONAJES MASCULINO SECUNDARIOS	PERSONAJES FEMENINOS SECUNDARIOS
Del Buen samaritano (Lc 10,30-37)	Víctima	--	--	--	--	Ladrones, Sacerdote, levita; samaritano; posadero	--
Del Amigo insistente (Lc 11,5-8)	Amigo insistente	--	--	--	Tres panes	Amigo "generosos" Niños	¿Esposa?
Del Rico insensato (Lc 16,16-21)	Rico propietario	--	Dios	--	Bienes y grano	--	--
De la Higuera estéril (Lc 13,6-9)	Propietario de la viña	--	Propietario de la viña	--	Higuera estéril	Viñador	--
De los primeros puestos en el banquete (Lc 14,7-11)	Asistente a una boda	--	Novio	--	Boda	Invitados	¿Invitadas? ¿Novia?
De la construcción de torres y estrategia bélica (Lc 14,28-32)	Constructor de torre y un rey	--	Constructor de torre y un rey	--	Torre y estrategia bélica	Enemigos del rey	--
De la Dracma perdida (Lc 15,8-10)	--	Mujer	--	--	Dracma	--	Amigas y vecinas
Del Hijo pródigo (Lc 15,11-12)	Hijo discolo	--	Padre, propietario de hacienda. Tiene criados	--	--	Hermano fiel	Prostitutas
Del Administrador sagaz (Lc 16,1-8)	Ecónomo	--	Hombre rico	--	Deudas	Deudores	--

PARÁBOLA	PROTAGONISTA MASCULINO	PROTAGONISTA FEMENINO	AUTORIDAD MASCULINA	AUTORIDAD FEMENINA	OBJETO U ANIMAL CENTRAL	PERSONAJES MASCULINO SECUNDARIOS	PERSONAJES FEMENINOS SECUNDARIOS
Del Rico Epulón y del pobre Lázaro (Lc 16,19-31)	Hombre rico	--	Abrahán	--	--	Lázaro Hermanos del rico.	--
De los siervos sumisos (Lc 17,7-10)	Los que tengan esclavos arando o pastoreando	--	Propietario	--	Servicio	Siervo, pastor.	--
Del juez injusto (Lc 18,2-8)	Juez injusto	Viuda	Juez injusto	--	Justicia	--	--
Del Fariseo y del Publicano (Lc 18,9-14)	Fariseo y publicano	--	¿Dios?	--	--	--	--
De la Mujer y la jarra (Ev/Tm 97)	--	Mujer	--	--	Jarra	--	--
Del Asesino del hombre importante (Ev/Tm 98)	Hombre que quiere matar a un hombre importante	--	¿Hombre importante?	--	Espada	--	--

Fuente: Elaboración propia.

En ninguna parábola aparecen mujeres que ejerzan autoridad sobre el varón, es más, no existe parábola en la que la mujer ejerza autoridad sobre nadie. Las únicas en las que son las mujeres directamente protagonistas, o resultan ser vírgenes que esperan al novio (pasivas); o se dedican a labores domésticas propiamente femeninas (hacer el pan, barrer la casa, llevar jarra), o reflejan las vicisitudes de una viuda —no tiene varón que la proteja— por lo que su petición ante el juez toma un cariz dramático. Las parábolas en las que la máxima autoridad la representa una figura masculina son la mayoría. La figura paterna tampoco aparece perjudicada, sino todo lo contrario.

La imagen que Jesús tiene en las parábolas de la mujer es bastante conservadora. Sorprende todavía aún más cuando el género parabólico se presta, en principio, a mostrar a la mujer rompiendo con sus roles como elemento extraño con el que llamar la atención. Libros como el de Judit, Rut, la historia de Susana en el libro de Daniel, etc. demuestran que el judaísmo podía admitir protagonistas femeninas activas aunque fuera al modo ejemplarizante. Pasamos a continuación a ver las parábolas concretas en las que aparecen mujeres y los roles que en ellas juegan.

3.2. Parábolas con mujeres como protagonistas

3.2.1. Parábola de la levadura. (Q 13,20-21)

La parábola pone de manifiesto la desproporción aparente entre causa y efecto. Una pequeña cantidad de levadura fermenta gran cantidad de masa. La actuación de *Yahvé* se asemeja a la levadura: algo pequeño consigue transformar algo grande. ¿Qué es lo grande que se fermenta? En Q, esta parábola aparece ligada a la del grano de mostaza. Un pequeño grano de mostaza germina y se convierte en un gran arbusto al que van a «anidar» los pájaros. Según J. Jeremías, el término «anidar» (*kataskēnōō*) es el término técnico escatológico para designar la incorporación de los gentiles al pueblo de Dios. Me inclino a que la unión en Q de ambas parábolas no es sólo por parecido formal, lingüístico o retórico, sino por significado: la acción de *Yahvé* en la historia, en su pequeño pueblo, fermentará toda la masa, se extenderá por el mundo: el mundo gentil (v.gr. el Imperio Romano)¹⁵.

15. La exégesis habitualmente habla de la incorporación «de los gentiles», pero he encontrado pocas referencias a la incorporación del «Imperio Romano» a Israel. Quizá se trate de un intento inconsciente de despolitizar el mensaje de Jesús. Porque cuando se habla de la incorporación de los gentiles ¿de qué gentiles se trata si no son los del Imperio Romano, entre otros? Esos gentiles pertenecían a sociedades políticas concretas.

En el evangelio de Mt la parábola guarda cierto recuerdo de su significado original: el *Reino de Dios* penetra en el mundo¹⁶. En Lc ya ha cobrado un color más antijudío y sin duda, eclesial: el *Reino de Dios* no podrá detenerse ni siquiera por la resistencia de Israel. En el EvTm se han separado ambas parábolas, pero no creo que pueda presentarse como una prueba de su desvinculación temática. En primer lugar porque Q es una fuente más antigua que el EvTm, cuyo *Sitz im Leben* se vincula a un ambiente campesino galileo; más cercano por lo tanto al Jesús histórico que el gnóstico EvTm, de ambiente y preocupaciones urbanas. En segundo lugar, EvTm ha unido claramente dos parábolas temáticas que tienen como protagonista a la mujer (la de la levadura EvTm 96 y la de la jarra EvTm 97). Tanto es así, que con toda seguridad el EvTm modificó la parábola para que la protagonista fuera de forma más clara la mujer y no la levadura.

El uso de la levadura es un motivo tradicional¹⁷, y es aquí empleada por una figura femenina cumpliendo su rol tradicional hogareño y cotidiano. Los cánones del honor de la época permanecen intactos Al ser comparada con el *Reino*, la parábola introduce el elemento extraño en el que hay que centrarse: algo pequeño alterará algo grande. Propiamente, se recurre a una figura femenina para marcar más el contraste entre lo pequeño y lo grande, ya que como sus oyentes sabían, y el propio Nazareno parece que comparte, la mujer estaba subordinada al varón. Al pensar en algo pequeño, se recurre a la mujer y a la levadura. La parábola no altera ningún rol de género porque no se piensa que la actuación poderosa —activa— de una mujer transforma algo superior. Aquí, cuando se piensa en algo débil o pequeño se piensa en la mujer; una mujer que además es pasiva respecto a lo que ocurre, pues en la parábola el Reino se compara con el efecto de la levadura, no con la acción de la mujer. La levadura fermenta sola.

3.2.2. Parábola de la mujer y la dracma (Lc 15,8-10)

La importancia de esta parábola radica en la correlación que se establece entre la acción de *Yahvé* con la de una mujer (Cf. Theissen, 2000, 256). Sólo se encuentra en Lc aunque algunos exegetas piensan que quizá estuviera incluida en Q (Cf. Guijarro, 2004, 47). Bultmann ve una ampliación de la parábola inmediatamente anterior de la oveja perdida y el pastor (Lc 15,4-7) y con la

16. Popkes, W. «Zymē» DENTI, 1743.

17. A menudo usado de forma negativa (Cf. Mc 8,15; 1 Cor 5,6; Gal 5,9). De todas formas no creo que Jesús la utilizara por ser considerada 'impura' (Cf. Mielgo, 1997, 201), sino más bien en su sentido tradicional: algo pequeño que altera algo grande. También usada por Plutarco (*Quaest. Rom.* 109; *Quaest. Conv* III, 10,3)

que forma una unidad coherente: «Si los dos símiles formaron originalmente un conjunto, entonces cabría esperar que la aplicación se encontrara al final de los dos, como vemos que sucede en Lc 14,28-33» (Bultmann, 2000, 230-231). A favor de su inclusión en Q se citan comparaciones similares presenten en esta fuente que podrían indicar que la unión entre ambas parábolas ya estaba en Q pero que Mt no la incluyó en su evangelio¹⁸. Por nuestra parte pensamos que es un material especial de Lc (Theissen, 2000, 19) y que no se encuentra en Q entre otras cosas por coherencia metodológica de lo que significa Q¹⁹, aunque es muy posible que Jesús utilizara contraposiciones entre el mundo laboral masculino y femenino, como podría ser Mt 24,40-41 (hombres en el campo / mujeres moliendo), Mc 2,21 (mujeres remendando paños / hombres produciendo vino), Mt 6,26.28 (mujeres tejiendo / hombre en trabajo agrícola) aunque hemos de ser cautos. De todas formas, no creo que pueda tratarse de simetría sexual –como piensa Theissen (*op.cit.*, 251)– sino en todo caso una simetría con relación a la acción del *Reino* que afecta a hombres y mujeres pero cada uno dentro de su espacio y rol característico. Es decir, no demuestran que hombres y mujeres deben compartir el mismo espacio, pues este espacio sigue siendo el que culturalmente se espera: un espacio asimétrico²⁰.

Se discute sí un dracma es una posesión considerable (Cf. Stegemann, 2001, 19-79), modesta o insignificante. J. Jeremías por ejemplo, afirma que se trata de «una posesión extremadamente modesta» (Jeremías, 2003). F. Bovon, por su parte, defiende que el valor de la dracma fue considerable²¹. Una dracma suponía (Cf. Mt 20,2) un día de trabajo; por lo que me inclino a pensar que en un ambiente rural se trata de una suma que sin ser una gran riqueza si es de consideración²². Ya que una oveja y una dracma no pueden considerarse

18. Pero esto es problemático porque de las comparaciones que se citan en Q para afirmar la existencia del pasaje en dicha fuente (Guijarro, 2004, 47) sólo Q 13, 18-21 podría ser un equivalente ya que Q 12,24-27 tiene la conclusión al final y no cuenta con dos conclusiones independientes como Lc 15,4-10. Pero también habría dudas con Q 13,18-21 porque carece de toda conclusión.

19. Meier, 2001, 230-237. Por definición Q es el material presente en Mt y Lc no derivado de Mc.

20. Según Malina, 1996, 280-281, los espacios masculinos y femeninos quedan bien delimitados, sobre todo por el vocabulario que se utiliza en la parábola de la oveja perdida (masculino) en contraposición a parábola de la dracma (femenino).

21. Bovon, 2001, 48. Remite al caso recogido por Apiano (*Bell. Civ.* III, 7,43.177), donde los soldados de Marco Antonio habían considerado signo de avaricia un regalo de sólo cien dracmas.

22. No conocemos exactamente el contexto social del público al que dirigió la parábola. En otras nos informa de la existencia de jornaleros parados que esperaban cada día ser contratados o no. Estamos hablando de sociedades que están al límite de la subsistencia. (Por ejemplo, Para calibrar la importancia de las comidas que mantenía Jesús esta apreciación es importante,

cosas sin importancia aunque sea menor su valor que el conjunto de riqueza representado hemos de admitir que la riqueza inicial se deja por otra cosa de valor menor –pero con valor, en definitiva– que se ha perdido.

Tanto el rebaño, como el grupo de monedas representan a todo Israel disperso (Meier, 2003, 540) y la oveja y la dracma perdida, los pecadores –del propio Israel– que la acción de *Yahvé* con poder quiere rescatar. Si esto es así, hay motivos suficientes para afirmar su historicidad: no hay presencia cristológica y además es particularista respecto a Israel.

La ascunción por parte de *Yahvé* de características femeninas tiene precedentes bíblicos y aunque no frecuente, si es posible, sobre todo si cuando se caracteriza a *Yahvé* con dichas características asume los roles propios del género femenino. El hecho de que una divinidad asuma características femeninas –como las numerosas diosas que tenían culto en el Mediterráneo antiguo– no la inmuniza de los componentes *sexistas* (Cf. Pomeroy, 1999, 15-29). Aquí los roles de géneros que se manejaban en la Palestina del siglo I quedan intactos, porque la mujer es presentada en su medio habitual: la casa y realizando en ella labores típicamente femeninas según la época que mantienen su honor tradicional intacto. La mujer se alegra junto a otras mujeres y no con varones, lo que hubiera despertado sospecha sobre el honor de la mujer. Se la presenta activa, sí, pero dentro de la casa y con las labores típicas del hogar²³.

3.2.3. Parábola de las vírgenes necias. (Mt 25,1-13)

Presente sólo en Mt. Si se trata realmente de una parábola de Jesús y no de una creación eclesial, hay que despojarla de la evidente alusión a la parusía²⁴. La alegoría del esposo-Mesías es extraña en el AT, y sólo aparece en el judaísmo tardío, si bien es cierto que la concepción tradicional de Israel como esposa de *Yahvé* –imagen común en los profetas–, y la idea escatológica del banquete mesiánico, hace que no fuera del todo imposible, ni excepcional, una parábola de este tipo. Como ocurre con casi todas las parábolas, es prácticamente imposible asegurar *a priori* su historicidad. Podemos recurrir al testimonio múltiple de motivos parecidos (Q 13,24-27; Mc 2,18s.); pero de por sí, el testimonio múltiple es incapaz de precisar si una parábola procede

Cf. Chenoll, 2002). Pienso que la confusión sobre el valor de los dracmas es debido al significado que cobran en Lc dentro de su concepción de la misericordia. Pero aquí no nos estamos refiriendo a lo que significan en el evangelio, sino lo que pudo significar en el ambiente y dentro del mensaje de Jesús de Nazaret.

23. En EvTm 97 la mujer está encuadrada a la perfección dentro de los roles tradicionales adjudicados a la mujer.

24. «Las alusiones a la parusía en su conjunto, no pertenecen a la forma original de la parábola» (Jeremías, 2003, 58)

de Jesús o de unos profetas cristianos que crearon a partir de las temáticas y motivos del maestro nuevas parábolas. Lo que habrá que hacer es rastrear su significado y ver si resulta coherente con el Jesús histórico o alguna tradición cercana a él.

La narración parabólica no presenta ningún rasgo que no pudiera darse en una boda ordinaria de la época (Luz, 2003, 603). El proceso matrimonial en la Palestina del siglo I estaba lejos de ser un momento puntual. Más que un acto, se trataba de todo un proceso que podía durar años y del que la fiesta de la boda final era tan solo la culminación. Dicho proceso se iniciaba mediante los esponsales (Malina, 1996, 347), que se sellaban mediante un contrato, y que con el tiempo acababa en la celebración pública en la que el esposo se dirigía a la casa de la novia, le era entregada su mujer y la conducía a su casa, celebrándose la fiesta. Aunque las relaciones sexuales con una prometida tenía consideración de adulterio²⁵, el compromiso se consideraba ya como un momento del proceso del matrimonio, pues una separación o una ruptura del contrato de los esponsales requería un proceso legal de divorcio, es decir, el repudio por parte del marido.

Al ser el matrimonio la fusión del honor de familias extensas e implicar un complejo mecanismo de relaciones de protección, ayuda mutua y patronazgo, los esposos y sobre todo, las futuras esposas, raramente participaban en dicho proceso. Eran las madres, las encargadas de determinar la mayor parte de las cuestiones del matrimonio y de entablar las negociaciones que conducirán al compromiso aunque serán los varones los que ratifiquen el proceso: «Las madres tienen gran libertad de acción en determinar las perspectivas y en pensar en el tipo de matrimonio; los varones responsables se dedican a redactar la parte final del contrato matrimonial, y al final el padre de la novia debe entregar su hija al novio. Este la toma como esposa llevándola a su propia casa» (Malina, 1996, 346). Este es el momento en que acontecen los hechos narrados en la parábola. Después de un proceso matrimonial más o menos largo –la historia de Israel–, va a llegar el momento final esperado, el traslado de la novia a casa del esposo con el consiguiente banquete. Las jovencitas (*parthénois*) esperan con sus lámparas encendidas la llegada del esposo con su mujer.

Este tipo de matrimonio era para sus participantes algo *objetivo*, en contra del actual matrimonio que remarca la *subjetividad* de los contrayentes. El matrimonio palestino del siglo I se produce con independencia de lo que pensarán

25. Cf. Gn 29,21; Dt 22,23-24. Jurídicamente se consideraba a la mujer desde el desposorio como una mujer casada. Puede verse esta consideración en la narración del nacimiento de Jesús, en Mt 1-2 o Lc 2,5. José está prometido, y como es cumplidor de la Ley, no tiene relaciones con María. Por eso sabe que el hijo no es suyo.

tanto el novio como la novia y por tanto, era un asunto que concernía a *Yahvé*. Por eso es él quien une y no los hombres: «lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre» (Mt 19,6). Hay que interpretar esta frase en su sentido “fuerte”: es *Yahvé* mismo el que interviene como causa directa en la elección de pareja y el matrimonio. No se trata de un refrendo de *Yahvé* a una elección tomada libremente por individuos dotados de libre albedrío²⁶ sino la pareja con la que uno o una se casa forma parte del “destino”, es decir, de la voluntad de *Yahvé*. Así lo recoge gráficamente el Talmud:

«En cierta ocasión, se le aproximó al rabí José una mujer que le preguntó:

—¿Es cierto que a Dios le llevó seis días crear el mundo?

—Sí, es cierto, le respondió.

—Entonces, rabí, dígame qué ha estado haciendo Dios desde entonces.

La pregunta de la mujer tomó por sorpresa al gran rabí. Reflexionó durante unos instantes y después, con cierta euforia, respondió:

—¡Pues se ha estado ocupando de emparejar a la gente! ¿Sabía usted que antes de cada nuevo nacimiento, Dios tiene que decidir quién se casará con quién?»
(*Pesikta Buber 11b*)²⁷.

Esto cuadra a la perfección con modo en que se concebía el *Reino de Dios*: la boda, la llegada del *Mesías* o la *acción de Yahvé con poder* no es algo que puedan elegir ni el novio, ni la novia, ni las vírgenes. Se dará necesariamente y su culminación será inminente pues ya estamos al final del proceso.

La parábola muestra a la perfección los roles sociales coetáneos. Y no parece criticarlos sino utilizarlos como ejemplo: la nueva esposa ni aparece²⁸ en el relato, pues era la figura más pasiva y la que menos influía en el proceso. Las muchachas esperan al novio, de modo pasivo. Las necias incumplen lo que se espera de las buenas mujeres: previsión y precaución, por eso, una figura masculina y activa, el novio, las castiga. El foco de atención se centra en estas vírgenes necias. No por casualidad la tradición cristiana ha denominado generalmente a esta parábola como «de las virgen necias» y no como la de

26. A diferencia, por ejemplo del sacramento católico que influido por el derecho romano –de ciudadanos libres– muestra a los contrayentes como los protagonistas del acto. Según la doctrina católica tradicional, son los esposos los que «se casan» ante Dios, es decir, un supuesto representante suyo, el sacerdote. El sacerdote no es «el que los casa», aunque popularmente así se considere. No obstante, en el catolicismo la concepción objetiva todavía se mantiene con el *ex opere operator*.

27. Puede verse la parábola completa en Bleefeld, 2001, 18-119.

28. Su ausencia debió resultar tan extraña a lectores grecorromanos que en algunos manuscritos se ha introducido. Si no se conocían los ritos palestinos podía dar la sensación de que las diez vírgenes esperaban para casarse con el novio.

«las vírgenes inteligentes», pues el oyente con quienes se tiene que identificar principalmente es con las necias: puede que no esté preparado para el momento inminente que se avecina. Se pueden identificar tanto hombres como mujeres con las jovencitas porque ante *Yahvé* tanto varones como hembras han de ser pasivos. Para eso es *Yahvé*, una divinidad jerárquicamente superior a los hombres.

Cuando, en un segundo momento, al haber comprendido el significado de la historia, pasa el oyente a identificarse con las precavidas, se incluye un mensaje de alarma complementario: «tened cuidado con los necios y no colaboréis con ellos, pues pueden llevaros a no participar en el banquete nupcial final». Lo que las salva son sus buenas obras: es tener aceite lo que las salva y no tener fe en que el novio vendrá. La fe en *Yahvé* es un presupuesto, digamos “ontológico”, evidente²⁹. Esta discontinuidad con el mensaje de la comunidad cristiana, sobre todo con Pablo, y lo coherente con el mensaje del Reino proclamado por Jesús, junto, y ahora *a posteriori* si que tiene sentido recurrir a él, al testimonio múltiple: la temática parece afín a la que preocupó al Nazareno. Por todo ello me inclino a pensar que lo sustancial de la parábola procede del Jesús histórico. Incluida, por supuesto, la utilización de los roles femeninos de forma tradicional que comparte con sus oyentes.

3.2.4. Parábola del juez injusto. (Lc 18,1-8)

Con la inclusión de esta parábola, exclusivamente lucana, Lc refuerza el sentido de toda la presentación escatológica anterior (Lc 17,22-37)³⁰. En general se admite que el versículo 18,1 es una creación del evangelista y que 18,8b tampoco estaba originariamente en ella (Schmid, 1981, 410; Fitzmyer, 1987b, 841; Bovon, 2001;234). J. Jeremías que en un principio defendió esta tesis cambió de parecer y mantuvo por criterios filológicos la inclusión del versíc-

29. Las diatribas bíblicas contra los que no creen en Dios, –que no hay que confundir con las diatribas contra los que creen en otros dioses– son relativamente escasas en la Biblia, sólo aparecen en época tardía y básicamente en libros sapienciales, es decir, partir de la inclusión del judaísmo en el ámbito helenístico. Tradicionalmente, el pueblo judío desconfiaba de *la actuación de Yahvé*, no de su existencia. Para la mayoría de los judíos la existencia de *Yahvé* era tan evidente como que la Tierra era plana y estaba soportada por columnas (Cf. Nouailht, 1997, 88), por eso el centro de atención en el judaísmo se centra en la Ley y las obras; es decir, en la respuesta a lo que *Yahvé* había realizado con su pueblo (Alianza). Al fin y al cabo, como dice el autor judeocristiano de la carta de Santiago, «también los demonios creen en él» (Sant 2,19). No por casualidad el intento doctrinal más fuerte que Pablo realiza va encaminado a desplazar esas convicciones hacia la fe en *Cristo* y deshacer la Ley –o minusvalorarla, según interpretemos– como elemento salvífico.

30. Fitzmyer, 1987b, 840.

ulo 8b en la parábola. Fitzmyer, aunque se decanta por la primera opción, no deja de señalar que «cabría preguntarse porqué está precisamente aquí y no más bien como conclusión del episodio de “los días del Hijo del hombre”, por ejemplo, después del versículo 35» (*op.cit.* 841). Pero la necesidad de incluir una conclusión clara debió surgir desde que se enseñó la parábola, ya que la comparación con un juez injusto podía llevar a malentendidos. Apelar a los semitismos y criterios filológicos sólo nos lleva, como mucho, a afirmar que la parábola no es invención de Lc; lo que tampoco quiere decir mucho sobre su historicidad. Lc ha recogido una parábola que ya incluiría una alusión a la parusía, es decir, que ya estaba transformada cristianamente, y la introdujo por razones teológicas aquí. Los motivos que se utilizan, y la conclusión de la parábola, son afines a la teología cristiana urbana: el escenario es una *pólis*. No se compara el *Reino de Dios* con nada, sino que mediante un argumento típico *a minori ad maius*, se compara la justicia humana con la de *Yahvé*.

La argumentación *a minori ad maius* funciona con el siguiente esquema lógico: *si algo o alguien inferior hace una cosa grande, cuanto más grande hará algo o alguien superior*.³¹ Veamos en un cuadro como funciona la comparación:

	MENOR	MAYOR
PROTAGONISTA CON PODER	JUEZ INJUSTO	JUEZ JUSTO (Yahvé)
TIEMPO	TARDA EN ACTUAR	ACTÚA APRISA
MOTIVOS POR LOS QUE ACTÚA	ESPURIOS. (No quiere que una mujer lo avergüence).	ACTÚA POR JUSTICIA
PROGAGONISTA SIN PODER (Jerárquicamente inferiores al juez)	VIUDA (personaje de menor jerarquía social)	ELEGIDOS (Buena jerarquía social, son elegidos porque han seguido a Yahvé)
MODO EN QUE ACTÚA EL PROTAGONISTA SIN PODER	INCUMPLE LO QUE SE ESPERA DE UN SER PASIVO	CUMPLEN LO QUE SE ESPERA DE UN SER PASIVO (Cumplen, esperan y hacen oración)

31. Otra variante del argumento: *si algo superior se preocupa mucho ante un inferior; cuanto más se preocupará eso grande ante un superior*. Así, por ejemplo, si *Yahvé* se preocupa de los pájaros y de los lirios (seres inferiores a los hombres), cuanto más se preocupará de seres que se lo merecen más. (seres jerárquicamente superiores frente a los animales y plantas: los hombres.).

Si un juez injusto e impío, que tarda en actuar, que lo hace por motivos espurios y acuciado por alguien que está muy por debajo de él, al final le hace justicia frente a sus adversarios, cuánto más no hará un juez justo (*Yahvé*) que actúa a prisa, por justicia y a personajes jerárquicamente relevantes como son sus elegidos (*ekleptes*). Esto no significa que el que ideó la parábola despreciase a las viudas. Cuando decimos que la viuda representa un papel jerárquicamente inferior, nos referimos al papel que cumple en la parábola y que era socialmente reconocible: la desgracia de la viuda es proverbial en el mundo antiguo y sobre todo en el judaísmo. El que ideó la parábola, al pensar en alguien jerárquicamente superior para compararlo a *Yahvé*, alguien que ejerciera poder, pensó en un juez varón; y cuando pensó en alguien inferior frente a los que se ejerciera el poder, pensó en una *viuda* es decir, una mujer a la que le falta la protección del varón.

En cuanto al modo en el que actúa la viuda, parece estar bien cuidado por el que ideó la comparación: la presentación de la viuda, activa, dota de cierto patetismo y comicidad a la parábola: la viuda se está saliendo de su rol, de lo que se espera de una mujer, aunque lo haga por necesidad, lo cual puede aminorar su carga negativa y dotar de patetismo la composición. El texto griego utiliza el verbo (*hypōpiázō*), que literalmente significa: «golpear bajo el ojo, golpear en la cara», y en sentido figurado, fastidiar o atormentar. El texto de la Vulgata traduce por *suggiāre*, «magullar, hacerle a uno cardenales a base de darle golpes.»³² también en sentido figurado significa burlarse, insultar. La edición castellana del padre Bover tradujo «no vaya a ser que venga y me abofetee» (Bover, 1977). Tenga un significado literal o figurado, la idea fundamental es que la viuda pondrá en vergüenza pública –posiblemente abofeteándolo– y como es una mujer, viuda, a la que socialmente habría que haber protegido según los cánones de misericordia de Israel, el juez no podría responderle y se vería en un claro deshonor. Se hará público lo que el juez verbaliza para sí: que no teme a Dios ni tiene en cuenta a los hombres. La presentación *extraña* de la viuda, como activa y reclamando sus derechos hace que el oyente se centre en la actitud del juez al actuar: no lo hace por justicia, sino por vergüenza, para no tener problemas.

La comparación parece estar dirigida a aquellos que cuestionan la justicia de *Yahvé*. Comprendemos ahora las dos preguntas finales, que como afirma J. Jeremías³³, parecen presentar tal coherencia entre sí, que invitan a considerar que ya estaban así desde el principio. Están concebidas como un duelo de honor, en el que la comunidad pregunta y el profeta cristiano responde:

32. *DLEEL*: «*suggiāre*»

33. Si bien por otros motivos.

1ª pregunta (*Objeción de la comunidad*) : «¿por qué *Yahvé* no nos ha rehabilitado ya? » (Cf. Lc 18,7) ¿nos dará largas?. La parusía y los acontecimientos escatológicos se retardan; una preocupación bien presente, –como recogen las cartas paulinas– en los inicios del cristianismo.

2ª pregunta (*Respuesta del profeta cristiano*): «¿Encontrará fe en la tierra?»: Ahora Lc o el profeta cristiano que forjó la pregunta pasa a la ofensiva: al reproche de la comunidad responde con un reproche mayor que ya suena propiamente cristiano: ¿cuando el Hijo del hombre vuelva, habrá fe? Es decir, “¿no será que no tenéis fe?” ¿Acaso vuestros reproches no dejan entrever que no son propios de unos elegidos?³⁴. La conclusión final es clara: «No os preocupéis, *Yahvé* rehabilitará a sus elegidos porque para eso él es Dios y vosotros los Elegidos. Si queréis serlo realmente, dejad de cuestionaros la justicia de Dios.».³⁵

Resumiendo, el mensaje vendría a ser el siguiente: «*Si un juez injusto hace justicia con una viuda por motivos de conveniencia social, cuánto más hará Dios (que es más importante que un juez) con sus elegidos (que son más importantes que una viuda). Vuestras críticas ante la tardanza del momento final no tienen fundamento y son consecuencia de vuestra propia fe*». Por todo esto, me inclino a pensar que el pasaje es una creación, parábola incluida, de la comunidad primitiva.

La actitud *activa* de la viuda es, desde luego, un rol extraño, pero no está utilizada para alabarla, sino para marcar un componente extraño. No está haciendo lo que debe, aunque podemos llegar a comprender su desesperación. Igual que les ocurría a los primeros cristianos que escucharan la parábola.

4. CONCLUSIÓN

De todas las parábolas conservadas, unas treinta y ocho,³⁶ tan sólo cuatro³⁷ tienen a mujeres como *protagonistas*, que son las que hemos estudiado en

34. La intención es crear el consiguiente sentimiento de culpa al ponerlos en evidencia ante *Yahvé* y la comunidad. Para ver como funciona el sentimiento de culpa, cómo puede originarse y qué mecanismos hay que seguir para conseguirlo, véase Castilla del Pino, 1991.

35. No podemos entrar aquí en los mecanismos ideológicos que usó el judaísmo y el cristianismo, –que por supuesto están presentes no sólo en ellos– para cancelar las dudas de sus seguidores. El más común –y desde una posición aristocrática clásica– es la que se formula claramente en el libro de *Job*: no dar respuesta alguno sino que apelar a la grandeza de *Yahvé* y a su autoridad. El grande jerárquicamente superior no tiene porqué dar respuesta de su actuación al inferior, para eso él es el superior. Simple.

36. Cuarenta si contamos las del Evangelio gnóstico de Tomás. (EvTm 97.98)

37. Cinco si contamos el Evangelio gnóstico de Tomás. (EvTm 97).

éste artículo: *Parábola de la levadura (Q 13,20-21)*; *de la mujer y el dracma (Lc 15,8-10)*; *de las vírgenes necias y las vírgenes prudentes (Mt 25,1-13)* y *la del Juez injusto y la viuda (Lc 18,1-8)*. Ni siquiera en éstas las mujeres ejercen autoridad sobre varón alguno, es más, no se encuentran parábolas en la que la mujer ejerza autoridad sobre nadie. Las únicas en las que son las mujeres directamente protagonistas, o resultan ser vírgenes que esperan al novio (pasivas); o se dedican a labores domésticas consideradas propiamente femeninas (barrer la casa), o reflejan las vicisitudes de una viuda –que no tiene varón que la proteja– por lo que su petición ante el juez toma un cariz dramático. En el resto de parábolas donde aparecen mujeres y no son protagonistas, la máxima autoridad la representa una figura masculina. La figura paterna tampoco aparece perjudicada, sino todo lo contrario.

La imagen que Jesús tiene en las parábolas de la mujer es bastante convencional y conservadora; sorprende todavía aún más cuando el género parábólico se presta, en principio, a mostrar a la mujer rompiendo con sus roles como elemento extraño con el que llamar la atención en unas historias que eran ficción. ¿Pero puede decirse que Jesús compartía la visión de la mujer que él mismo da en la parábolas o sólo fue un uso pedagógico aunque no compartido por él? Una respuesta afirmativa nos conduciría a un terreno psicológico difícilmente transitable para el historiador: Jesús no estaría de acuerdo con los roles que las mujeres ejercen en sus parábolas pero los utiliza para llegar a su público. De tal cosa no existe prueba alguna. En contra podemos apelar al criterio de coherencia y de continuidad con el comportamiento del Galileo ante el resto de mujeres de las que tenemos noticias, para afirmar que efectivamente *Jesús de Nazaret compartió tales concepciones sexistas*. Una proclamación de la igualdad entre hombres y mujeres en el terreno social hubiera sido tan novedosa en su entorno que necesariamente hubiera tenido que ser recogida claramente en los evangelios. Téngase en cuenta que los puntos en los que Jesús polemiza con parte de la tradición judía, como son la forma de entender la Ley, el Sábado o la negativa al repudio, los evangelios se ven forzados a introducir explicaciones teológicas y doctrinales con fines apolo-géticos para defender la postura del maestro. Mantener una postura igualitaria en cuestiones de género le hubiera supuesto al Galileo una ardua tarea para justificar desde las Escrituras y la tradición judía su postura. Tampoco se entiende que no utilizara su principal y más genuina forma de predicación –las parábolas– para explicitarlo. Ni hay justificación de la igualdad de género, ni las hubiera podido haber ateniéndonos a condicionamientos sociales. Simplemente Jesús de Nazaret, a la hora de diseñar sus parábolas toma ejemplos cotidianos aceptados por todo el mundo y *hasta por él mismo*.

ABREVIATURAS

DENT: Balz, H; Schneider, G. (2001) *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento. Vol. I-II*. 2001, Salamanca.

DLEEL: Blánquez Fraile, A. (1985) *Diccionario Latino-Español. Español-Latino*. Barcelona.

Q: Fuente *Quelle* —pasajes compartidos por Mt y Lc que no se encuentran en Mc—, como es habitual se ha citado siguiendo a Lc, autor que guarda mejor el orden original de Q.

Las abreviaciones bíblicas son las tradicionales.

BIBLIOGRAFÍA

BLEEFELD, B.R; SHOOK, R.C. (2001): *Parábolas del Talmud*. Barcelona.

BOVER, J.M; O'CALLAGHAN, J. (1977): *Nuevo Testamento Trilingüe*. Madrid.

BUENO, G (1978): «Reliquias y relatos: construcción del concepto de “historia fenoménica”» *El Basilisco*, 1:5-16. Edición en Internet: <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas10101.htm>

CASTILLA DEL PINO, C. (1991): *La culpa*. Madrid.

CHENOLL, R. (2002): «Eucaristía y banquete mesiánico», en Martínez-Pinna, 2002, 161-182.

ELLIOT, J. H. (2003): «The Jesus movement was not egalitarian but family-oriented», en *Biblical Interpretation* 11,2: 173-210

FITZMYER, J.A. (1987): *El Evangelio según Lucas. Vol. II. 1-8,21*. Madrid.

— (1987b): *El Evangelio según Lucas. Vo. III. 8,22-18,14*. Madrid.

GUIJARRO, S. (2004): *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «proto-evangelio de dichos Q»*. Salamanca.

JEREMÍAS, J. (2003): *Las parábolas de Jesús*. Estella.

LUZ, U. (2003). *El evangelio según san Mateo. Vol. III. Mt 18-25*. Salamanca.

MALINA, B. J. (1995): *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*. Estella.

MALINA, B. J; ROHRBAUGH, R.L. (1996): *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*. Estella.

MARTINEZ-PINNA, J. (2002): *Mito y ritual en el antiguo occidente mediterráneo*. Málaga.

MEIER, J.P. (2003): *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores*. Estella.

— (2004): *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*. Estella.

MIELGO, C. (1997): «El Jesús histórico y el *Jesus seminar*» *EstAg* 32: 171-216

NEYREY, J.H. (2005): *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo*. Salamanca.

NOUAILHAT, R. (1997): *La genèse du Christianisme. De Jérusalem à Chalcèdoine*. París.

- PELÁEZ, J. (1991): «Jesús y el Reino de Dios. Las comunidades primitivas. El judeo-cristianismo», en Piñero, 1991, 221-281
- PÉREZ JIMÉNEZ, A; CRUZ ANDREOTTI, G. (eds) (1995): *Hijas de Afrodita. La sexualidad femenina en los pueblos del Mediterráneo*. Madrid.
- PIÑERO, A. (ed) (1991): *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*. Córdoba.
- (ed) (1993): *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*. Córdoba.
- (1993b): «El “evangelio paulino” y los diversos “evangelios” del Nuevo Testamento.» en Piñero, 1993: 269-363
- PUENTE OJEA, G. (2001): *Fe cristiana, Iglesia, poder*. Madrid.
- SCHMID, J. (1981): *El evangelio según san Lucas*. Barcelona.
- STEGEMANN, E. W; STEGEMANN, W. (2001): *Historia social del cristianismo primitivo*. Estella.
- THEISSEN, G; MERZ, A. (2000): *El Jesús histórico*. Salamanca.
- TORJESEN, K.J. (1996): *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres en la Iglesia primitiva y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*. Córdoba.
- WULFF, F. (1995): «Mujeres, héroes y diosas entre los mitos griegos y orientales. A propósito de Odiseo, Gilgamesh y Sansón», en Pérez, 1995, 1-34
- (1997): *La fortaleza asediada. Diosas, héroes y mujeres poderosas en el mito griego*. Salamanca.