

# Modelos culturales para comprender a Pablo

Carlos Gil Arbiol\*

## Sumario

El trabajo plantea un ejercicio del uso de modelos culturales para comprender algunos textos de Pablo.

El autor, a partir del modelo de cuerpo, tomado de la antropología cultural, profundiza en el uso que Pablo hace del mismo para mostrar la construcción de la Iglesia y concluye que san Pablo probablemente utilizó modelos culturales para construir un entramado teológico que fuese relevante y efectivo en su entorno, lo cual es fundamental para distinguir entre las características esenciales de la Iglesia y aquellas que son culturales y, por tanto, susceptibles de adaptación y actualización, dejando ver que la teología, especialmente la eclesiología, se ve enriquecida por esta perspectiva.

**Palabras clave:** Antropología cultural, Modelos culturales, Iglesia, Eclesiología, San Pablo.

\* Doctor en Teología. Universidad de Deusto (Bilbao. España). cgil@teol.deusto.es



# Cultural models to understand saint Paul

## **Abstract**

The work presents an exercise in the use of cultural models to understand some Paul's texts.

The author, regarding the body model in the cultural anthropology explores the way in which Paul uses this model to show the construction of the Church, and concludes that Saint Paul probably used cultural models to construct a theological structure that was relevant and sure on its environment, which is essential to distinguish the difference between the essential characteristics of Church and those that are cultural, therefore able to be adapted and renovated, showing that the theology, in especial the ecclesiology is enriched by this perspective.

**Key Words:** Cultural anthropology, Cultural models, Church, Ecclesiology, Saint Paul.

## 1. Introducción

**E**sta comunicación es un ejercicio del uso de los modelos culturales para comprender algunos textos de Pablo. He escogido un modelo de la antropología cultural, el modelo de cuerpo (M. Douglas), para mostrar cómo está al servicio de la construcción de la *ἐκκλησία* paulina, cómo le permite establecer fronteras a la misma, ejercer el control y generar identidad frente a la idolatría. Se trata de un ejercicio de carácter heurístico, es decir, lo propongo como un modelo que nos ofrece algunas preguntas para hacerle al texto, preguntas surgidas de la antropología cultural. Presentaré primero el modelo (no de modo exhaustivo, sino en la medida que nos sirve para la lectura de algunos textos de Pablo) y después leeré algunos textos de Pablo para, en primer lugar, verificar la utilidad del modelo y, en segundo lugar, ver qué respuestas da a las preguntas que ofrece<sup>1</sup>.

## 2. El modelo: Las dimensiones del cuerpo (M. Douglas)

Quien mejor ha descrito el funcionamiento de este símbolo del cuerpo es Mary Douglas, recientemente fallecida<sup>2</sup>. Esta antropóloga,

<sup>1</sup> La aplicación de este modelo cultural a los estudios del Nuevo Testamento ha aportado interesantes resultados. Cf. J.H. Neyrey, "Body Language in 1 Corinthians", 129-170; C. Gil, "La construcción de la *ekklesia* a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares en 1 Cor", en: S. Guijarro (ed.), *Los comienzos del Cristianismo. IV Simposio Internacional del Grupo Europeo de Investigación Interdisciplinar sobre los Orígenes del Cristianismo (G.E.R.I.C.O.)*, Univ. Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 143-159; Id., "La dimensión política de las asambleas paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo", en: C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella, 2008, pp. 283-305; Id., "De la casa a la ciudad: criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1 Cor", *Didaskalia* 38(2008)13-46.

<sup>2</sup> Cf. M. Douglas, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid 1978, 89-107; Id., *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, S.XXI en España, Madrid, 1991,



basándose en los trabajos previos del antropólogo Marcel Mauss<sup>3</sup>, describió en varias de sus obras lo que ella consideraba una tendencia natural: que los grupos humanos expresan determinado tipo de situaciones sociales por medio de valoraciones y estilos corporales análogos. Cuando M. Douglas habla de “tendencia natural” no quiere decir “esencial” o inherente a su naturaleza por encima de las circunstancias, sino que es una tendencia “inconsciente e inherente a todas las culturas, que surge como respuesta a una situación social que aparece siempre revestida de una historia y cultura locales”. El principio que sostiene esta hipótesis es que la imagen del cuerpo físico es resultado de la cultura y ésta debe mantener cierto grado de coherencia, es decir, que aspira a lograr una consonancia o armonía de todos los niveles de la experiencia<sup>4</sup>.

De acuerdo a ello, este modelo sostiene que el cuerpo físico, en cuanto que es medio de expresión, funciona como imagen del cuerpo social o, en otras palabras, que el cuerpo físico es un microcosmos de la sociedad. En este sentido, las partes del cuerpo representan a los miembros de la sociedad y sus obligaciones con respecto a la totalidad de la comunidad. Según Douglas, “el cuerpo social condiciona el modo como percibimos el cuerpo físico” y, en sentido inverso, “la experiencia del cuerpo físico, modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos, mantiene a su vez una determinada visión de la sociedad”<sup>5</sup>.

De este modo, este modelo defiende una estrecha conexión entre los mecanismos de control social y los de control corporal que, según estos autores, deben tener una armonía básica. Uno de los lugares en los que el control social y corporal se percibe con más claridad es el de los orificios corporales. Los lugares por los que algo/alguien entra y sale del cuerpo (físico y social) serán lugares especialmente vulnerables y susceptibles de supervisión y control. Así explica M. Douglas:

155-173. Cf. J.H. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians: The Use of Anthropological Models for Understanding Paul and His Opponents”, *Semeia* 35(1986)129-170.

<sup>3</sup> M. Mauss, “Técnicas y movimientos corporales”, en: Id., *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 337-356 (original del 1936).

<sup>4</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 93.

<sup>5</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 89.



“El interés por las aperturas del cuerpo dependerá de la preocupación por las salidas y entradas sociales, las rutas de escape e invasión. Donde no exista preocupación por preservar los límites sociales no surgirá tampoco la preocupación por mantener los límites corporales. La relación de los pies con la cabeza, el cerebro con los órganos sexuales, la boca con el ano... expresa los esquemas básicos de la jerarquía. En consecuencia (...), el control corporal constituye una expresión del control social y el abandono del control corporal en el ritual responde a las exigencias de la experiencia social que se expresa”.<sup>6</sup>

Los capítulos 11 a 17 del Levítico pueden ser un ejemplo de ello en la tradición judía, puesto que para mantener la pureza individual y colectiva de Israel, están especialmente preocupados por los orificios corporales y la impureza que a través de esas puertas simbólicas puede penetrar en Israel<sup>7</sup>. Alimentos, relaciones sexuales, fluidos corporales, enfermedades de la piel (como tumores, erupciones, manchas, úlceras, lepra, calvicie, eccemas, etc.)... todos los casos abordados en Lv 11-17 están exclusivamente preocupados por las fronteras del cuerpo, la piel y sus orificios. De acuerdo a este modelo, es lógico suponer que un grupo humano tan preocupado por todo lo que atañe a la piel y los orificios corporales estará muy preocupado por las amenazas sociales y de identidad; el peligro de desintegración cultural y religiosa provoca unos mecanismos de control social (segregación social) que tiene su paralelismo en el control corporal.

El cuerpo físico es, pues, un modelo para el sistema social (en realidad para cualquier grupo unitario) y sus fronteras y orificios representan las amenazas del sistema social. Por su parte, el tipo de control y cuidado del cuerpo físico es reflejo de la comprensión del sistema social, de cuál es su vulnerabilidad y de la conciencia de las amenazas. Sin embargo, el cuerpo físico puede ser también comprendido y tratado para alterar el sistema social. Así, de acuerdo

<sup>6</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 94-95.

<sup>7</sup> Cf. M. Douglas, “The abominations of Leviticus”, en: Id., *Purity and Danger*, Routledge, London, 2003, pp. 51-71. Cf. una lectura crítica en: Philip Peter Jenson, *Graded Holiness. A Key to the Priestly Conception of the World* (JSOTS 106), Sheffield Acad. Press, Sheffield, 1992, pp. 76-79.



a este modelo, la posesión del espíritu y las experiencias extáticas que provocan una disociación corporal tienen un significado social y pueden ser vistas como potenciales desarticulaciones de la organización social (dependiendo del tipo de posesión, central o periférica, como se ha visto en la exposición de Esther Miquel). Así, donde la dimensión social se halle sometida a un control estricto, la posesión del espíritu y el trance pueden resultar amenazadores y peligrosos<sup>8</sup>. Si esto es así, las posesiones y las disociaciones (como las experiencias de trance) tienen un potencial transformador de la organización social debido al paralelismo que un grupo humano establece entre el cuerpo físico y el cuerpo social. Sería posible, por tanto, entender que ciertas experiencias extáticas de posesión del espíritu (periférico), dados los recelos y peligros que representan para las estructuras sociales, sean mecanismos de transformación de la organización social. Así pues, la imagen del cuerpo físico, su valoración y su control tienen una relación directa con la imagen del cuerpo social, su valoración y su control<sup>9</sup>.

A esta doble dimensión (física y social) debemos añadirle una tercera, que únicamente la apuntaba M. Douglas pero sin desarrollarla. Así, afirmaba que “la correspondencia entre el control corporal y control social nos ofrece la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología”<sup>10</sup>. En otras palabras, existe una relación directa entre estas dos dimensiones del cuerpo (física y social) y una tercera que podemos llamar teológica, que es el modelo ideal, el horizonte de comprensión en el cual los otros cuerpos se miran como en un espejo. Un ejemplo es cómo el concepto de pureza de Dios condiciona el modo como se supervisa y controla la pureza del cuerpo físico y social en Lv 11-17. Así, en realidad, el modelo del cuerpo tiene tres dimensiones relacionadas dialécticamente: por una parte, el cuerpo físico es imagen del cuerpo social así como éste es imagen del cuerpo teológico; y por otra parte,

<sup>8</sup> Cf. M. Douglas, *Símbolos naturales*, 100.

<sup>9</sup> No obstante, es conveniente evitar el peligro de esencialismo; el mismo título de la obra de M. Douglas, “símbolos naturales” podría hacer pensar que el símbolo es natural por encima de culturas y tiempos. Aquí utilizamos el símbolo en sentido cultural. Cf. A. Destro - M. Pesce, “I ‘corpi’ sacrificiali: smembramento e rimembramento. I presupposti culturali di Rom 12,1-2”, en: L. Padovese (ed.), *Atti del VII simposio di Tarso su s. Paolo Apostolo*, Univ. Pont. Antonianum, Roma, 2002, pp.85-113.

<sup>10</sup> M. Douglas, *Símbolos naturales*, 95.

el cuerpo teológico refleja las circunstancias del cuerpo social así como éste refleja la experiencia del cuerpo físico<sup>11</sup>.

Esta correlación la utiliza el mismo Pablo en diferentes lugares de sus cartas, como vamos a ver (1 Tes 4,3ss; 1 Cor 3,16; 6,15-20; 12,12-27; Rom 6; 7; 12; etc.). El modelo del cuerpo nos permite plantear la pregunta sobre el alcance de ciertas afirmaciones de Pablo respecto a las fronteras del cuerpo físico, para saber cómo están relacionadas con la construcción y definición del cuerpo social, es decir de la ἐκκλησία y cómo ésta refleja al cuerpo teológico (su identidad *en Cristo*)<sup>12</sup>.

### 3. Los textos de Pablo

El contexto y el motivo por el que Pablo escribe los textos que vamos a ver y en los que utiliza el modelo tridimensional del cuerpo son una serie de amenazas que acechan a las comunidades paulinas, especialmente de Corinto, y contra las cuales Pablo parece estar respondiendo. Estos peligros aparecen en los desafíos de diferentes sectores como algunos cultos místéricos<sup>13</sup>, la pujante fuerza de algunos grupos que abogan por una presencia pública para la mujer (la “nueva

<sup>11</sup> Cf. F. Rivas, *Defensor pauperum. Los pobres en Basilio de Cesarea*, BAC, Madrid, 2005, 23\*-26\*; C. Gil, “La construcción de la evkklhsi,a a través de los comportamientos sexuales y las instituciones familiares”, en: S. Guijarro (coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006, p. 147.

<sup>12</sup> M. Douglas plantea, aunque sin mucho énfasis, la necesidad de incluir en su descripción de “los dos cuerpos” la ideología y la teología: “una vez analizada la correspondencia entre control corporal y control social tendremos la base para considerar actitudes variantes paralelas en lo que atañe al pensamiento político y a la teología”; ver: M. Douglas, *Símbolos naturales*, o.c., 95. En el caso de las cartas de Pablo, especialmente en la utilización del término evkklhsi,a, como vamos a ver, la distinción entre cuerpo social y cuerpo teológico es poco perceptible porque el segundo asume el primero.

<sup>13</sup> Como los que se describen en Corinto: Pausanias, *Graeciae descriptio* 2,2-37. cf. L.J. Lietaert Peerbolte, *Paul the Missionary*, Peeters, Leuven, 2003, 56-64. Sobre los ritos de iniciación de algunos de estos en relación con las cartas paulinas, ver: M. Dibelius, “The Isis Initiation in Apuleius and Related Initiatory Rites” en: F.O. Francis - W.A. Meeks, *Conflict at Colossae: A Problem in the Interpretation of Early Christianity*, Scholar Press, Missoula 1975, 61-121. Cf. también M. Macdonald, *Las comunidades paulinas*, o.c., 220. Sobre la relación con los Papiros mágicos, ver: A.Y. Collins, “The Function of Excommunication in Paul”, HTR 73(1980)225.



mujer")<sup>14</sup>, ciertos grupos de carácter ascético<sup>15</sup>, las presiones de la *Lex Julia*<sup>16</sup>, ciertas instituciones familiares como el *conubium*<sup>17</sup>, etc... Estas amenazas parecen penetrar en la *ἐκκλησία* a través de ciertos comportamientos y valores que tienen una relación con el uso del cuerpo, tales como las comidas, las relaciones conyugales y sexuales, la presentación pública del cuerpo y los roles de género, etc... Estas amenazas suponen un riesgo para las fronteras, la integridad y la identidad de la *ἐκκλησία*.

Resulta especialmente destacable la relación que parece establecer Pablo entre ciertos banquetes y algunos excesos en el comportamiento sexual, conexión que establecen también algunos autores bíblicos, como Oseas (Os 4,9-19) y grecorromanos, como Plutarco, Apuleyo, Filón, etc.<sup>18</sup>. 1Cor 10,1-22 tiene muchas similitudes con

<sup>14</sup> Un fenómeno en gran medida provocado por el patriarcalismo y la promulgación de la *Lex Julia* de Augusto, que limitaba el papel de la mujer a la casa y a la procreación. Así, en este siglo, en las ciudades más importantes surgieron movimientos de mujeres que reclamaban autonomía, libertad, igualdad... y que procuraban ejercerlas, bien en asociaciones voluntarias bien en algunos cultos, especialmente de dioses orientales. Cf. B. Winter, *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, 17-38; E. Fantham, "The New Woman: Representation and Reality" en: E. Fantham (et al.), *Women in the Classical World: Image and Text*, Oxford Univ. Press, Oxford 1994, 285.

<sup>15</sup> Cf. R. Scroggs, "Paul and the Eschatological Women", *JAAR* 40(1972)283-303; E.S. Fiorenza, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, London 1983, 220-226; D.L. Balch, "1Cor. 7,32-35 and the Stoic Debates about Marriage, Anxiety and Distraction", *JBL* 102(1983)429-439; M.Y. MacDonald, "Women Holy in Body and Spirit: The Sociological Setting of 1 Corinthians", *NTS* 36(1990)161-191; A.C. Wire, *The Corinthian Women Prophets. A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Fortress Press, Minneapolis 1990; J.M. Gundry Volf, "Celibate Pneumatics and Social Power: On the Motivations for Sexual Asceticism in Corinth", *Union Seminary Quarterly Review* 48(1994)105-126; Id., "Controlling the bodies: A theological Profile of the Corinthian Sexual Ascetics", en: R. Bieringer (ed.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven Univ. Press, Leuven 1996, 519-541; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7*, 2 ed, Eerdmans, Grand Rapids 2004.

<sup>16</sup> Cf. B. Winter, *Roman Wives*, o.c., 40-58.

<sup>17</sup> Cf. O.L. Yarbrough, "Paul, Marriage and Divorce", en: J.P. Sampley, *Paul in the Greco-Roman World. A handbook*, Continuum, London 2003, 406-411; S. Treggiari, *Roman Marriage: "Iusti Coniuges" from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Clarendon, Oxford 1991, 43; B. Rawson, *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*, Clarendon, Oxford 1991.

<sup>18</sup> B. Winter recoge testimonios de las llamadas "sobremesas": B. Winter, *Roman Wives*, o.c., 71. Ver también: Id., *After Paul left Corinth: the influence of secular ethics and social change*, Eerdmans, Grand Rapids 2001, 82-85 (con muchas citas sobre el tema). Osiris se hacía personalmente presente en los banquetes en su honor: Aelius Aristides, *Orations* 45,27-28; Cf. HARLAND, *Associations and Synagogues and Congregations: Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Fortress Press, Minneapolis 2003, 77. Plutarco dice: "Las relaciones [sexuales] inmoderadas siguen a una comida licenciosa": Plutarco, *Moralia* 126b, 997c; en 723a cita una reunión en Corinto (en los juegos ístmicos). Ateneo decía: "En los



los comportamientos aludidos en 1 Cor 5,1-8 (el que vive con la mujer de su padre); 6,12-20 (relación con prostitutas); 11,2-16 (ver 1 Cor 11,17ss), donde se percibe una estrecha relación entre ciertos comportamientos sexuales y abusos en la comida y bebida (todo ello relacionado con los orificios del cuerpo). Esta misma relación Pablo la hace explícita también en Gal 5,16-24 y en Rom 13,13 (cf. 1 Tes 4,3ss), por lo que no la podemos considerar casual u ocasional.

Así pues, la conexión entre los banquetes y ciertos comportamientos sexuales pone en evidencia la legitimidad y utilidad del modelo de M. Douglas sobre el cuerpo, puesto que éste parece convertirse en puerta simbólica por la que penetran algunas amenazas exteriores a la comunidad paulina. Así mismo, reclama la conveniencia de un modelo que explique el tratamiento de la amenaza a un universo simbólico en construcción.

En 1Cor 10,21 Pablo ofrece una respuesta tajante a la posibilidad de participar en los banquetes con carne sacrificada a los ídolos: “No podéis beber de la copa del Señor y de la copa de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios. ¿O es que queremos provocar los celos del Señor?”. Unos versículos antes (1Cor 10,7-8) Pablo había concretado el motivo de esta exclusión: “No os hagáis idólatras al igual que algunos de ellos como dice la Escritura: se sentó el pueblo a comer y a beber y se levantó a divertirse [cita de Ex 32,6]. Ni forniquemos como algunos de ellos fornicaron y cayeron muertos veintitrés mil en un solo día”. Para Pablo, el problema que está en el fondo no es esa comida en sí, sino la posible idolatría que conlleva. Ciertas comidas y comporta-

---

banquetes con carne no es tanto nuestro vientre que nos lleva a matar a los animales, cuanto nuestra incontinenia”: Atheneo, *Deipnosophistae* 3,97. Filón presenta una descripción muy clara de los abusos en la comida junto con excesos sexuales en las sobremesas: Filón, *De Vita Contemplativa* 48-63. Las regulaciones de las asociaciones de Zeus Hypsistos en Egipto (*PLond* 2193, línea 15: genealoge,w) y las de los adoradores de Baco en Atenas (IG II.2 1368: kli,sia) incluyen castigos por relaciones homosexuales en el transcurso de la sobremesa de una celebración cultual: Cf. HARLAND, *Associations and Synagogues*, 75. La abstinencia de mesa es parte del rito de iniciación del culto a Isis y Osiris según Apuleyo, que supone también abstinencia de relaciones sexuales; por tanto, en él, ambas cosas van unidas: Apuleyo, *Metamorphoses* XI 23,2-3; 30,1; el banquete posterior, que duraba tres días tras la iniciación, da cuenta del aspecto festivo, y quizá desordenado, que también tenía el culto a Isis (y otros dioses): Apuleyo, *Metamorphoses* XI 24,5. Cf. R.E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World*, Cornell Univ. Press, Ithaca 1971, 164.



mientos sexuales inadecuados son identificados con idolatría y son totalmente incompatibles con la pertenencia a la ἐκκλησία ¿Cómo establece Pablo esta relación?

Si el cuerpo físico es imagen de la ἐκκλησία todo lo que afecte al cuerpo físico afecta a la comunidad. Especialmente importantes son en este sentido las fronteras, los orificios del cuerpo, porque simbolizan las “puertas” de la comunidad; a través de ellos puede penetrar simbólicamente en el cuerpo comunitario la impureza o la contaminación, que son formas de idolatría. Por tanto, es lógico, de acuerdo al modelo, que las amenazas de idolatría sean atajadas simbólicamente en aquellas situaciones de riesgo en las que están implicadas las fronteras del cuerpo físico.

Estas puertas son, básicamente, dos: las comidas y las relaciones sexuales (pero también la presencia pública del cuerpo, lo que se habla, la disciplina del cuerpo, la resurrección del cuerpo, etc.)<sup>19</sup>. Ambas son abordadas por Pablo utilizando esta analogía: lo que entra indebidamente en el cuerpo físico contamina a todo el cuerpo social (ἐκκλησία) porque se hace una sola cosa con ello. La conexión que le lleva a Pablo a tal conclusión es teológica, como podemos ver en dos textos en los que aborda explícitamente el “tráfico” de tales “puertas”. En 1Cor 10,16-17.21, en lo referente a las comidas dice: “... El pan que compartimos, ¿no es acaso comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan y, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan... No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios”. En este caso, el motivo para excluir estas comidas es que no reflejan la identidad del cuerpo social (ἐκκλησία) que a su vez es reflejo del cuerpo teológico (exclusividad de la pertenencia a Cristo).

En 1Cor 6,15-18 en lo referente a la πορνεία dice: “¿No sabéis que quien se une a la prostituta se hace un solo cuerpo con ella? ... Mas el que se une al Señor, se hace un solo espíritu con él. ¡Huid de la fornicación! Todo pecado que comete el hombre queda fuera de su cuerpo; mas el que fornicación, peca contra su propio cuerpo. ¿O no sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, que está

<sup>19</sup> Cf. J.H. Neyrey, “Body Language in 1 Corinthians”, a.c., 138-149.

en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis? ¡Habéis sido comprados a precio de honor!”<sup>20</sup>. En 1Cor 3,16-17 había subrayado el carácter comunitario de esta imagen: “¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios es sagrado y vosotros sois ese templo?”. En este caso, el motivo para excluir estos comportamientos sexuales es, de nuevo, que no reflejan la identidad del cuerpo físico y social que, a su vez, es reflejo del cuerpo teológico (“sois ese templo”). La contaminación que supone para el cuerpo social un inadecuado uso de los orificios del cuerpo se convierte en idolatría por la comprensión teológica de ambos cuerpos en estrecha analogía: el cuerpo físico es “templo del Espíritu Santo” y la ἐκκλησία es el “cuerpo de Cristo”. Por tanto, el descuido de tales fronteras físicas hace que penetre la idolatría en el “templo del Espíritu Santo” y en el “cuerpo de Cristo”.

Inversamente, Pablo utiliza este mismo modelo cuando habla de los “enfermos” en 1Cor 11,29-30: “Pues quien come y bebe sin discernir el cuerpo, come y bebe su propia condena. Por eso hay entre vosotros muchos enfermos, muchos achacosos y mueren no pocos”. Porque del mismo modo que puede penetrar en la ἐκκλησία la contaminación (como idolatría) por el descuido de los orificios del cuerpo físico (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα: 1Cor 11,29), inversamente, puede entrar en el cuerpo físico la contaminación (como enfermedad) por el descuido de las fronteras simbólicas del cuerpo social (ἐκκλησία) y del cuerpo teológico (cuerpo de Cristo). Por tanto, para Pablo, este modelo funciona en ambas direcciones: bloqueando o permitiendo el paso de la contaminación de un cuerpo a otro, bien la idolatría, bien la enfermedad, gracias a la identificación simbólica que comparten<sup>21</sup>.

Así pues, las cuestiones que Pablo aborda en 1Cor relacionadas de un modo u otro con el cuerpo, parecen directamente relacionadas con este modelo y revelan una correlación entre tres niveles de realidad: física, social y teológica. Los comportamientos involucrados (comidas y relaciones sexuales, fundamentalmente), por su sentido

<sup>20</sup> En ambos casos Pablo recurre a citas del AT para confirmar su teoría: Ex 32,6; Nm 21,5-6; 25,1-9 en el primero; Gn 2,24 en el segundo.

<sup>21</sup> Cf. D.B. Martin, *The Corinthian Body*, Yale Univ. Press, New Haven 1995, 163-197.



simbólico, se convierten en posibles puertas de entrada de la contaminación a través del cuerpo físico de los creyentes, en forma de idolatría. Así mismo, tienen una doble implicación en este proceso: generan identidad y son signo de la identidad. El uso y control del cuerpo físico genera identidad y simboliza la identidad de la ἐκκλησία; no es una mera cuestión física o personal porque afecta directamente al cuerpo social y teológico.

Podríamos decir, pues, que el uso que hace Pablo de este modelo se sostiene en un principio sencillo: la πορνεία o la μοιχεία son al cuerpo físico del creyente lo que la idolatría es a la ἐκκλησία; evitando las primeras se protege la comunidad de la segunda. Así parece estar pensando Pablo cuando presenta la ἐκκλησία como un cuerpo puro, de “doncella” prometida al novio por su padre (Pablo) en varios lugares de sus cartas: 1Cor 6,13; 2Cor 11,2-3; Rom 7,4. Esta idea explica bien, además de otras razones y quizá inicialmente, la preferencia de Pablo por el celibato: cualquier relación sexual que pueda ser concebida como violación de esta virginidad simbólica es interpretada como πορνεία o μοιχεία con Cristo, por tanto como idolatría. A partir de aquí, lógicamente, Pablo intentará que esos comportamientos de riesgo sean evitados y corregidos cuando se produzcan; para ello utiliza diversas estrategias en las que están implicados comportamientos relacionados con este modelo del cuerpo.

#### 4. Conclusión

Pablo utiliza la imagen del cuerpo en tres dimensiones estrechamente relacionadas de modo dialéctico: física, social y teológica. La tercera es la que crea y mantiene la identidad de la segunda (cuerpo social) y de la primera (cuerpo físico). Puesto que la ἐκκλησία es cuerpo de Cristo, ésta debe mantener su identidad evitando que la idolatría penetre en ella; para ello (entre otros modos), cada creyente debe cuidar de su propio cuerpo físico evitando que la contaminación penetre en él, especialmente a través de los orificios del cuerpo. Este es el motivo por el que Pablo identifica ciertos comportamientos personales como idolatría y, para evitarlos, recuerda continuamente que son “templo del Espíritu” y “cuerpo de Cristo”.



Creo que la teología, especialmente la eclesiología, en la medida en que se basa en los textos paulinos, se puede ver enriquecida por esta perspectiva. La eclesiología paulina, antes de Efesios, estuvo determinada por las respuestas de situación que Pablo dió ante las amenazas que experimentó. Pablo, probablemente, utilizó modelos culturales para construir un entramado teológico que fuese relevante y efectivo en su entorno. Es fundamental identificar estos procesos para descubrir características esenciales de la ἐκκλησία y aquellas que son culturales, de modo que las podamos adaptar y actualizar también hoy.