

*Visibilizar un mensaje secreto
Pistas para una relectura de Fil. 2:6-11
en contextos de violencia*

*Reveal a Secret Message:
Clues for a Rereading of Philippians 2:6-11
in Contexts of Violence*

Resumen

Este artículo propone releer el mensaje, aparentemente secreto, del himno de Filipenses 2:6-11 a partir del contexto del imperio romano teniendo en consideración tres pistas: lo político, los cuerpos femeninos y los cuerpos esclavizados. Seguir tales pistas permiten hacer una relectura del texto en perspectiva de género, lo cual es pertinente y relevante para contextos de violencia donde las mujeres y la población LGTIBQ+ son víctimas, pero al mismo tiempo resistencia y esperanza.

Palabras clave: Imperio; esclavos; mujeres; cuerpos; violencia; LGTIBQ+

Abstract

This article proposes to reread the apparently secret message of the hymn of Philippians 2:6-11 from the context of the Roman Empire, taking into consideration three clues: the political, female bodies, and enslaved bodies. Following such clues allows us to reread the text from a gender perspective, which is pertinent and relevant to contexts of violence where women and the LGTIBQ+ population are victims, but at the same time resistance and hope.

Keywords: Empire; slaves; women; bodies; violence; LGTIBQ+

Introducción

El himno cristológico en Fil. 2:6-11 es considerado el clímax del argumento de la epístola a los Filipenses y sus interpretaciones modernas han sido influenciadas por el Credo de Calcedonia que declaró la doble naturaleza de Cristo: humana y divina. De ahí que la lectura tradicional que se ha hecho del himno ha consistido en afirmar que Jesús, como ser humano, sufrió esclavitud,

¹ César Moya es PhD en Teología y Estudios de la Religión por la *Vrije Universiteit Amsterdam*. Actualmente coordina la Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA.

humillación y condena a la muerte de cruz, la cual estaba destinada a los insubordinados en el imperio romano; sin embargo, también se ha afirmado que, por esa obediencia a su Padre celestial hasta la muerte de cruz, fue exaltado hasta lo sumo, constituyéndose de esta manera en Señor del universo. Por lo tanto, todo está sometido a su señorío y como tal debe rendírsele tributo a su nombre. De esta manera el Himno ha sido considerado una exhortación ética con sentido escatológico basado en Fil. 2:5 “haya pues en vosotros el mismo sentir que hubo en Cristo Jesús”.

Tal lectura tradicional es problemática² para los pueblos que sufren por causa de la violencia e injusticia de los sistemas de opresión, especialmente en América Latina, por cuanto podría entenderse que el sufrimiento es necesario para acceder a los favores de Dios, que es la voluntad de Dios para el ser humano y por lo tanto debemos resignarnos a ello. Tal interpretación se hace más inaceptable todavía al considerar la violencia de la que han sido objeto no solo las mujeres sino también personas de otras identidades sexuales y de género en los conflictos armados.

Según el reporte de la Comisión de la Verdad³ de Colombia las mujeres y personas de la población LGBTIQ+ sufrieron vejámenes y humillaciones extremas en sus propios cuerpos, lo que se constituye en el método preferido por los actores armados para demostrar su poderío sobre un territorio y sobre su enemigo. En otras palabras, ellas han sido objeto de una violencia sexualizada. De ahí que en este artículo pretendemos responder la pregunta ¿cómo leer Fil. 2:5-11 en contextos de violencia y opresión desde una perspectiva de género?⁴

² En el mismo sentido lo considera Causar (2009): “el problema con esta propuesta es su casi realismo ingenuo, así como su fracaso en dar cuenta de la segunda mitad del himno (2:9-11). ¿Son los que siguen a Jesús exaltados como él y se les da un nombre que está por encima de todos los nombres?” (p.55). Causar apunta a las interpretaciones clásicas, dentro de ellas la de Käsemann (1968), sin embargo, de esta rescata que, en primer lugar, evade un idealismo ético moralista y, en segundo lugar, que Jesús no es exaltado al dominio humano dado en la creación (Gn. 1:28).

³ Para conocer los actos intolerables que sufrieron las mujeres en la guerra y cómo esas experiencias marcaron sus cuerpos, así como la desprotección y violencia contra la población LGBTIQ+, véase el Capítulo 3 *Mi cuerpo es la verdad: Experiencias de las Mujeres y Personas LGBTIQ+* del Informe Final de La Comisión de la Verdad (agosto de 2022).

⁴ La perspectiva de género no es ideología de género. Mientras la primera busca analizar y comprender las desigualdades, roles y relaciones de poder entre hombres y mujeres en diferentes contextos sociales, políticos, económicos y culturales, la segunda exige una igualdad absoluta de hombre y mujer, hasta el extremo de eliminar lo que los identifique como tales. La primera se basa en reconocer que el género es una construcción social y que las experiencias, oportunidades y desafíos de las personas están influenciados por su identidad de género; la segunda separa el género del sexo, considerando que los seres humanos nacen neutros y posteriormente en la vida deciden a qué género pertenecer. La perspectiva de género busca desafiar las normas y estereotipos de género, y promover la igualdad de género y los derechos humanos; se centra en identificar y abordar las desigualdades y discriminaciones que enfrentan las mujeres y otros grupos marginalizados debido a su género, como las personas LGBTIQ+, entre otros. Es importante destacar que la perspectiva de género no busca establecer una supremacía de un género sobre otro, sino que se basa en la premisa de que todas las personas deben tener igualdad de derechos, oportunidades y trato, independientemente de su género. Para ampliar esta definición consúltese Miranda-Novoa (2012); Lagarde (1994); Ferrer-Pérez (2005); Moya (2023).

Para responderla sugerimos tres pistas a partir del contexto del primer siglo en el imperio romano: lo político, los cuerpos femeninos y los cuerpos de esclavos.

El contenido político del himno

Una primera pista que identificamos es “lo político”⁵. El himno hace parte de la Carta que Pablo escribió a los filipenses desde la prisión, probablemente desde Éfeso. Por lo tanto, el apóstol debió ser condenado porque algunas de sus acciones previas contra el imperio romano debieron considerarse graves. Al respecto Elsa Tamez (2012) nos recuerda que, seguramente tanto en Filipos, así como en otras ciudades del imperio, Pablo habría sido desnudado, torturado y encarcelado (Hch. 16:22-24; Fil. 1:7, 17; Fil. 4:12). No obstante, escribir desde la cárcel también tenía sus consecuencias y riesgos. De ahí que los mensajes no deberían ser fácilmente descifrables, tal como lo afirma Standhartinger (2013, citado en Tamez 2012):

Puesto que las cartas estaban en riesgo de ser leídas incluso por los perseguidores, se hicieron intentos de opacar su contenido. En la antigüedad ya se tenían sistemas de escritura secreta y de criptografía. Las técnicas de ocultamiento incluían presentar un contenido tan opaco como fuera posible, había el uso de pseudónimos, juegos de palabras, acertijos o el hecho de escribir en otro idioma (p. 156).

La anterior afirmación lleva a pensar que el himno de Fil. 2:6-11, aunque contiene un lenguaje metafísico y un juego de palabras, lleva implícito un mensaje político que se constituía en una amenaza contra el imperio romano, de otra manera no tendría por qué generar la preocupación de ser encarcelado. Si el mensaje fuera descifrado conllevaría un riesgo para la vida no solo de quien escribía sino también de quienes lo recibían. Pero, ¿cómo podría ser una amenaza para el imperio el himno de Fil. 2:6-11, cuyo contenido a primera vista parece inofensivo y distante de la realidad social y política? ¿Cómo ese himno cristológico podría afectar la imagen del César?

Tamez (2012) considera que una de las respuestas estaría no en lo que declara el himno acerca de la humildad y despojo de Cristo, su vaciamiento, sino más bien en la sección de Fil 2:9-11 que habla de su exaltación: “por lo cual Dios lo exaltó y le dio un nombre que es sobre todo nombre” (2:9). Tal afirmación, sin ambages, en aquel tiempo debió significar que había un nombre superior al emperador romano ante el cual todos los seres existentes en la tierra,

⁵ La palabra “política” viene del griego *πολις* (comunidad organizada en la ciudad), que originalmente significaba plaza fortificada o muro. Así, la política se refiere a los asuntos de *la polis*, a los intereses compartidos. Los romanos sustituyen el término política por el de *Res pública*, señalando el carácter público del ámbito propio de la política: política es la cosa pública (los asuntos del pueblo), la cual trasciende los intereses particulares de los ciudadanos. La concepción moderna de la política está unida a la ética ciudadana, al servicio público y a la doctrina de la vida buena y justa, tiene que ver con los intereses colectivos y asume, por un lado, la forma de lucha, y por otro la construcción del orden social (Jiménez, 2012). Para ampliar el concepto véase, entre otros, Schmitt (1998), Lechner (1986), y Bobbio y Bovero (1985).

debajo de la tierra y en las esferas celestiales se inclinarían y lo proclamarían como el *kyrios*. No obstante, tal señorío⁶ conllevaría un estilo de vida en contracorriente con la del imperio romano, pues se regiría por los valores del reino de Dios (pp. 206-207). En otras palabras, sería un señorío que no se impondría por la fuerza, ni por acciones militares, sino por amor al prójimo y el respeto a la dignidad humana independientemente de la identidad de género. Por lo tanto, los intereses personales quedarían supeditados a los intereses de la colectividad.

Otros (as) autores (as) también son de la idea de que el Himno constituye un reto al Imperio. Marshal (2008), por ejemplo, cree que en la segunda parte del Himno (2:9-11) hay un desafío al poder imperial por cuanto se proclama el señorío de Jesús comparado con el carácter político y teológico del poder romano. Sin embargo, también argumenta que en el Himno se refleja un pensamiento de Pablo no muy diferente del imperialismo de aquel tiempo. La razón es que considera que los términos usados hacen referencia al dominio del gobierno como “jerárquico, exclusivo y subordinado”, y “establece dinámicas de poder imperiales y kyriarcales” (p. 56). Así también lo considera Peter Oakes (2001), quien afirma que la mención de Jesús en el Himno recuerda inevitablemente al emperador romano quien es exaltado como el Señor que trae la salvación a través de la sumisión universal. Por consiguiente, no es equívoco notar que existen paralelos entre Cristo y el emperador romano dado que el pasaje muestra explícitamente que su objetivo es “realinear la lealtad actual” (p. 138). De esta manera el Himno sí debería traer problemas con las autoridades romanas.

Igualmente, Sung Kim (2021) estima que casi todos los eruditos que han prestado atención al Himno de Cristo desde la perspectiva crítica al imperio han interpretado el pasaje como una confesión subversiva y radical que desafía la autoridad y la ideología imperial romana. Sin embargo, sus interpretaciones se han centrado principalmente en la segunda parte (2:9-11) del pasaje y no en la primera (2:6-8). Para él es innegable que la segunda parte del pasaje presenta notables connotaciones imperiales que son fácilmente identificadas, lo que no sucede en la primera.

Ahora bien, tal como lo afirma Gordon (2016), “la exaltación del emperador” como Señor es una terminología que no se deriva de la herencia judía de Pablo, sino de su entorno grecorromano. Así se constata en la literatura

⁶ Tal aclaración es pertinente por cuanto el término griego *kyrios* tiene una connotación de dominación y control de parte de los hombres en la estructura social. Shüssler Fiorenza (2012) lo traduce como “el señor, amo de esclavos, padre, esposo, varón nacido libre, con propiedades y a quién todos los miembros de la familia le están subordinados y por quién ellos son controlados” (p. 56). Para ella, el neologismo *kyriarkado* se deriva del sustantivo *kyrios* y del verbo *archein*, “gobernar, dominar, controlar”. Considera que en el contexto histórico bíblico tales términos se referían “al gobierno del emperador, señor, amo de esclavos, esposo, el caballero educado, con propiedades, perteneciente a una élite libre, y a quién los hombres y todas las mujeres sin derechos le estaban subordinados” (p. 56); por lo tanto, es un sistema de dominación que atravesaba todas las instancias sociales y globales. Para ampliar lo que es *kyriarkado* consúltense de la misma autora su escrito *Género, religión y poder patriarcal* en los apartados “Kyriarkado” (pp. 56-63) e “Imaginación bíblica kyriarcal y globalización neoliberal” (63-74).

griega más antigua. En la Iliada, por ejemplo, Homero describe a los héroes como “iguales a Dios”. Del mismo modo, a los grandes líderes militares como, por ejemplo, Alejandro Magno, también se les concedieron “honoros iguales a los dioses”. Es decir, en los siglos previos a la época de Pablo, el lenguaje de “honoros iguales a los dioses” era común cuando de otorgar honoros cívicos y político- religiosos se trataba.

Entonces, esta primera pista que hemos identificado permite afirmar que hay un pensamiento unánime con respecto a que la segunda parte del Himno (Fil. 2: 9-11) tiene connotaciones políticas, aunque deja la inquietud acerca del paralelo que se establece entre el Cristo y el poder imperial, como si simplemente se tratara de un reemplazo de poder que llevaba a recibir los honoros que correspondían a los héroes que eran catalogados como dioses. A continuación, se expone la segunda pista: los cuerpos femeninos.

Cuerpos femeninos

Sung Kim (2021) también propone analizar el texto teniendo en cuenta la categoría de cuerpo en un contexto de conquista de territorios. Pero ¿cómo se relaciona tal categoría con el contexto político de Filipenses? Según Tamez (2012), Filipos era una colonia romana con una población mayoritariamente de veteranos de guerra, que habían llegado en distintos momentos para garantizar los intereses del Imperio. Ellos recibían tierras como pago por sus servicios en el ejército romano.

Se puede deducir entonces que dichos militares debieron vivir en carne propia las atrocidades de las guerras hechas por el Imperio, dentro de ellas los vejámenes contra las mujeres. Tal situación se puede constatar en las imágenes de figuras imperiales romanas que fueron instaladas en el primer siglo en los espacios cívicos del Imperio. En ellas se representa el sometimiento y sexualización de las mujeres extranjeras como celebración de la victoria militar sobre otras naciones. Los relieves en el Sebasteion⁷ en Afrodiasias⁸ son solo un ejemplo. Imágenes como esas dominaban los campos visuales de los pueblos antiguos, para persuadir a los espectadores de ciertos ideales sobre el poder, la belleza y la autoridad.

La anterior afirmación no está lejos del pensamiento de Katherine A. Shaner (2017) en cuanto a que ciudades como Filipos “estaban llenas de imágenes de dioses, incluso imágenes de hombres divinos imperiales cuyo poder se confirma a través de representaciones estéticamente hermosas de la victoria

⁷ El Sebasteion era un santuario religioso dedicado a la adoración de los emperadores romanos como dioses en el culto romano imperial, una práctica esparcida en las partes de habla griega del imperio romano. El sebasteion del griego *sebastós* es el equivalente de Augusto en latín. Véase Madain Project (2022).

⁸ Afrodiasias era una antigua ciudad griega ubicada en Turquía, donde había un templo. Era nombrada así en honor a su patrona Afrodita. Fue fundada en el segundo siglo antes de Cristo. Véase World Monuments Fund (2006).

militar y la dominación de los cuerpos femeninos que representan a las naciones conquistadas” (p. 346). Es decir, imágenes de violencia militar y sexual.

Por lo tanto, no sería absurdo pensar que el himno de Cristo fue insertado, bien fuera de la autoría de Pablo o no, teniendo en cuenta la condición de las mujeres, especialmente si la comunidad de creyentes en Filipos estaba liderada por mujeres, entre ellas Evodia y Síntique, que tenían algunos desacuerdos entre ellas, pero también una relación estrecha con Pablo en la proclamación del evangelio (Tamez, 2012). Es decir, el himno puede representar una igualdad de Cristo con las mujeres que sufrían por causa de la subyugación al Imperio, y de manera especial a los varones y, aún más, a los militares. Tal posición podría estar en contravía de aquellos que piensan que Pablo ha defendido la subordinación de las mujeres a los varones y a las autoridades⁹. Empero, ¿cómo se puede identificar tal situación en el Himno? ¿Hay algún indicio en él de la sexualización y dominación de las mujeres por parte del imperio en tiempos de guerra?

Al respecto resulta muy útil la propuesta de Shaner (2017) acerca de leer el texto teniendo en cuenta la traducción de la palabra griega *ἀρπαγμός*. Tal idea lleva a preguntarse si ¿deberíamos conformarnos con la traducción que del griego se hace el texto acerca de que Jesús, “siendo en forma de Dios, no estimó ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, sino que se despojó a sí mismo tomando forma de siervo” (Fil. 2:6)?

Para autores como Gordon (2016) el significado más natural de las palabras del Himno en el contexto actual es que el Mesías se negó a considerar la igualdad con Dios como un premio a tomar por la fuerza. Considera que *ἀρπαγμός* se usa consistentemente en el mundo de Pablo bien sea para un acto de “arrebatar” o de “apoderarse” de lo que no se tiene, en sentido negativo “lo robado” (presa, saqueo, botín) o en sentido positivo “premio o ganancia”. Tal interpretación la confirma por el contexto (Fil. 2:3) que la historia mesiánica pretende ejemplificar (Fil. 2:5-8) y por la cristología de subordinación de Pablo.

Shaner, en cambio, argumenta que leer Fil. 2:6-11 en diálogo con la retórica visual de los relieves afrosisiacos, así como otras imágenes similares en las ciudades imperiales, cambia significativamente el marco interpretativo del Himno. Para ella el uso de los cuerpos sexualizados de las mujeres para representar los pueblos conquistados sugiere que la palabra griega en Fil. 2:6 *ἀρπαγμός* connota “violación” y “robo” en lugar de algo explotado o aferrado, tal como la mayoría de las traducciones y léxicos sugieren¹⁰. De esta manera,

⁹ Dentro de ellos está John Howard Yoder (1985), quien trata de justificar la subordinación “revolucionaria”, porque, según él, es el ejemplo que nos dio Cristo. En particular véase el capítulo 9 de su obra *Jesús y la realidad política* (pp. 120-138). Nos apartamos de tal interpretación por cuanto dicho autor no solo no tuvo en cuenta una hermenéutica comunitaria con las víctimas, dentro de ellas las mujeres, sino porque su vida misma resultó ser una de violencia sexual hacia ellas. Al respecto véase Guth (2020).

¹⁰ La propuesta de Shaner (2017) se contraponen a traducciones tanto en inglés como en español de Fil 2:6. Por ejemplo, la NRSV literalmente dice: “*who, though he existed in the form of God, did not regard equality with God as something to be grasped*”. Tal versión se podría traducir al español así: “no consideraba la igualdad con Dios como algo que se pudiera explotar”. En la BJ se traduce “El cual, siendo de condición

teológicamente hablando, Filipenses 2:6 cuadra bien con los discursos del primer siglo alrededor de la imagen y el poder de los emperadores “divinos” en lugar de los argumentos acerca de la preexistencia de Cristo. Más bien, el Himno critica las prácticas romanas de violación y robo como demostración de su poder imperial. Y las mujeres, se puede deducir, tal como hoy en día, eran objeto de violación y robo por parte de los que hacen la guerra.

Shaner acota que, en la literatura griega, los referentes más cercanos a *άρπαγμός* fuera de Fil. 2:5-11, tales como el tratado de Plutarco sobre la educación de los niños jóvenes mediante la violencia, se refieren claramente a violencia sexual, secuestro, violación y/o robo. Los estudios del Nuevo Testamento hacen referencia a las definiciones de *άρπαγμός* como “violación” o “robo”.

Para la autora en mención, las imágenes de dominación sobre los cuerpos de las mujeres llevan a que no solo *άρπαγμός* adquiere un significado más claro, sino que también permiten visualizar un contraste entre las formas divinas (Fil. 2:6) y las formas esclavizadas (Fil. 2:7) dentro del Himno. De esta manera, teniendo en cuenta la carga visual de las imágenes del primer siglo, se puede decir que las formas divinas están relacionadas con victoria, conquista y posesión de un territorio. Por lo tanto, el significado de *άρπαγμός* como “violación” o “robo” es consecuente con la violencia ejercida contra las mujeres por quienes eran honrados como dioses. Por eso, Shaner propone traducir el texto así: “Jesús no consideró la violación y el robo como iguales a Dios” (que era lo que hacían quienes eran honrados como dioses).

En suma, las imágenes de dominación de los emperadores sobre los cuerpos femeninos en el contexto sociopolítico del imperio romano en tiempo de la Carta a los Filipenses como un símbolo de victoria sobre sus enemigos y posesión de territorios, da para pensar que el Himno hace referencia a la violación y robo de la que las mujeres eran objeto en la guerra y que la manera adecuada de traducir el término griego *άρπαγμός* es violencia y robo, lo cual cambia drásticamente la interpretación del texto. De esta manera el Himno, en su primera parte también tiene un tinte anti-imperial y define bien quién realmente es Dios y quién no. Enseguida se presenta la tercera pista: los cuerpos esclavizados.

Cuerpos esclavizados

Vimos como el himno cristológico tiene relación con el cuerpo de las mujeres, lo cual se evidencia en los hallazgos de los relieves en Afrodisias de ese tiempo. Ahora queremos detenernos en lo que significaba ser un(a) esclavo(a)

divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios”. En la VRV: “el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse”, que en inglés se corresponde con la versión de KJV: “*Who, being in the form of God, thought it not robbery to be equal with God*”. De manera que acá tenemos una clave de lectura con la traducción de la palabra en griego *άρπαγμός*. Lo que comúnmente se traduce es “como cosa a que aferrarse” o “cosa codiciable”. Shaner considera que tal traducción desconecta la violencia inherente al robo de cualquier cualidad de Dios; los traductores asumen que Jesús no pudo haber hecho algo indebido, por lo tanto, dicen ellos, no se puede pensar que Cristo Jesús robó para ser igual a Dios.

en el contexto del Imperio¹¹, dado que la primera parte del himno dice que Jesús tomó “forma de siervo”, *δουλος*, traducido también como esclavo.

La definición de un esclavo en las sociedades antiguas, incluyendo la judía, no indicaba solamente una función servil sino también una condición física, en el caso de los hombres la emasculación o el hipogonadismo¹²; y unas implicaciones sociales, la marginación, el rechazo y la carencia de derechos (Moya, 2023). Tal condición, la de eunucos, generada por los amos (Gray como se citó en Balz y Schneider, 2005; Moya 2023), se dio en Roma al final de la era republicana (Hug, como se citó en Balz y Schneider, 2005; Moya 2023). Ahora bien, la cuestión con respecto a la mención del *δουλος* en el himno de Fil. 2:6-9 es que algunos eunucos, aunque también eran esclavizados, llegaron a ocupar altos cargos dentro del Estado, por ejemplo, ser parte de la corte del rey. Así que el esclavo, el siervo, que era un eunuco, también podría significar un “alto funcionario” (Gray como se citó en Balz y Schneider, 2005; Moya 2023). Y en la corte de Herodes, los porteros, el copero, el trinchante (cortador de comida en la mesa) y el camarero eran eunucos (Jeremías, 2000; Moya, 2023). También llegaron a ser ministros, gobernadores, administradores, soldados y guardias (Lings, 2021; Moya 2023).

A pesar de desempeñar esos oficios dentro de la corte, los eunucos, junto con los esclavos del templo y los bastardos (los sin padre), estaban dentro del grupo de israelitas que eran excluidos de la comunidad y cuyos derechos eran restringidos. Dicha exclusión y restricciones comprendían matrimonios con otros israelitas legítimos, la participación en el sanedrín, en el tribunal y en el clero. Así lo expresa Jeremías (2000):

Tampoco los eunucos, según Dt. 23:2, podían ser admitidos en la comunidad de Israel; lo que quería decir que el matrimonio con israelitas legítimos les estaba prohibido; la explicación rabínica, sin embargo, limitaba esta prohibición a los que habían sido castrados por los hombres. Tampoco podían ser miembros del Sanedrín ni del tribunal en lo criminal. ...La legislación rabínica, apoyándose en Dt. 23:2-3, velaba enérgicamente por mantener a la comunidad, especialmente al clero, al abrigo de estos elementos, imponiéndoles la marca de una casta privada de derechos (pp. 431-432).

¹¹Los esclavos y las esclavas formaban parte del patrimonio del *pater familias*, quien ejercía poder sobre la vida, el cuerpo y muerte de estos. Estaban integrados en la “familia”, entendida como unidad básica de organización de la sociedad romana. Se les otorgaba una posición jurídica similar a una cosa poseída. Aunque no se les permitía tener propiedades sí podían realizar negocios cuyas ganancias enriquecían a sus amos. Tampoco tenían derechos políticos ni podían casarse civilmente, aunque sí se daban uniones entre personas esclavas. Sin embargo, eran reconocidos por el derecho penal, es decir, considerados como sujetos que podían cometer delitos y ser castigados por ellos. Es de anotar que la mayoría de los esclavos en el contexto del imperio romano eran extranjeros y prisioneros de guerra. Empero, a partir de Augusto las guerras de conquista disminuyeron, así como el número de esclavos, y se impuso la *pax romana*. Para ampliar esta información véase (Buey Utrilla, 2015/2016, pp. 14-19).

¹² Tal práctica o condición trae como consecuencia el hipogonadismo y por lo tanto una afectación endocrinológica que se evidencia en la fisonomía de la persona. Dicha práctica es tradicional en países africanos y orientales. En occidente, en cambio, se da esporádicamente por cirugías para los transgeneristas, automutilaciones y como tratamiento para el cáncer de la próstata por medio de la orquidectomía (Aucoin y Wassersug, 2006 como se citó en Jácome-Roca, junio de 2019).

En contraste con la discriminación social y religiosa, llama la atención que las Escrituras hacen mención de que, en la era escatológica, el eunuco, hasta entonces excluido de la comunidad, participará de la salvación de Dios (Is. 56:3ss). No obstante, el judaísmo rabínico mantiene su condena a la castración y distingue entre los eunucos estériles por una malformación, es decir los nacidos sin órganos sexuales, o “hechos por Dios”, y los que son resultado de la castración por otra persona, tal como los que hacían parte de las cortes orientales en distintos servicios (Gn. 1:28) (Coenen et al., 1998; Moya 2023). Sin embargo, cuando tal práctica se realizaba para excluir a alguien del pueblo de Dios se constituía en una ofensa (Dt. 23:1) (Keener, 2008; Moya 2023).

Para las mujeres se suponía que deberían prestar servicios sexuales a sus amos, o a quienes éstos lo consintieran. Igual sucedía con los esclavos, aunque con menos frecuencia. Ellas también estaban destinadas a la producción y mantenimiento de las unidades domésticas, pero sin remuneración; eran hilanderas, tejedoras, sastras, niñeras, amamantadoras o amas de llaves, peluqueras, ente otros oficios. La particularidad de las funciones de las mujeres consistía en su uso para la procreación de más descendencia esclava. Además, los oficios como el de banquero o juez, propios de varones, fueron vetados para ellas. De esta manera existía una diferenciación de género en las funciones de la esclavitud (Buey Utrilla, 2015/2016; Rubiera Cancelas, 2014).

Ahora bien, el Himno menciona que Jesús tomó forma de esclavo¹³, lo cual se contrapone a su estado inicial, la de haber tenido la forma de Dios. Según Gordon (2016), la “forma de Dios” específicamente no está definida; en el Himno Pablo hace uso del término griego *μορφή* el cual puede indicar las cualidades de estatus (forma de un esclavo) y características más sustantivas (forma de Dios). Estima que quienes buscan relacionar la frase “forma de Dios” con la doctrina de Nicea (325 d.C.), en la que se declaró que Jesús como Cristo era de “la misma sustancia esencial” del Padre, asumen que Fil. 2:6 se refiere al “aspecto esencial de Dios” y, por lo tanto, traducen “siendo por naturaleza Dios” (NVI).

En otras palabras, que el Himno afirme que Jesús tomó forma de siervo significa mucho más que una simple función de servicio, y que, a pesar de algunos oficios relacionados con los altos funcionarios, ellos no dejan de ser marginados y excluidos. A este punto seguramente es a lo que hace referencia el Himno. Con todo, la imagen de Cristo en forma de esclavo también implicaba

¹³ En el griego la palabra “esclavo” puede ser usado como sustantivo masculino *δοῦλος* o sustantivo femenino *δούλη*. Ahora bien, en el Nuevo Testamento el número de menciones de tales términos es bastante diferente; mientras *δοῦλος* es mencionado 124 veces, *δούλη* solo lo es en 3. Y la raíz aparece en total 184 veces en el NT (Balz y Schneider, 2005, p. 1059). Esto indica la importancia para los escritores del NT de todo lo relacionado con la esclavitud. También es necesario observar que en Fil. 2:7 la palabra *δοῦλος* aparece en genitivo, singular masculino, no femenino. Por lo tanto, el autor de Filipenses debió pensar en un Jesús masculino. A pesar de esta declinación, pensamos que el texto también debe aplicarse a las mujeres esclavizadas.

ser visto como poco varonil, poco ideal, tal como lo interpreta Tyler Schwaller (2021). En el mismo sentido lo expresa Sung Kim (2021). Para él, desde la perspectiva de ideología de género romano¹⁴, el cuerpo de Jesús, de acuerdo con la descripción de Pablo, no puede ser un cuerpo masculino, sino más bien un cuerpo feminizado y penetrado. Es decir, el cuerpo de Jesús en el pasaje altamente político de Pablo es ideológicamente un cuerpo poco masculino.

Entonces, el centro de la narrativa del Himno no se encuentra en lo que sería el señorío de Cristo, tal como lo afirma Richard J. Weymouth (2016), por cuanto sus palabras parecen igualarse al emperador, sino más bien en lo que sería escandaloso y chocante, esto es el Cristo Jesús hecho esclavo. Es la referencia a un Jesús que muere en lo que se consideraba la muerte humillante de un esclavo-rebelde al imperio-, en una cruz romana. Por lo tanto, desde nuestra perspectiva, este mensaje debió impactar a quienes eran esclavizados, especialmente quienes pudieron haber recibido la carta en tales condiciones, y por supuesto, a aquellos de la autoridad imperial que utilizaban esclavos.

De manera pues que abandonar la “forma de Dios” y tomar la “forma de esclavo” suena escandaloso en el contexto del Imperio, no solo por despreciar los honores debidos a las divinidades sino porque asumía las implicaciones de un esclavo. Además, porque era un esclavo que iba en contra del orden establecido por el imperio¹⁵. De esta manera, desde la perspectiva de quien escribe, tal afirmación en la primera parte del Himno (Fil. 2:6-8) se constituye en un acto político, así como también lo es la segunda parte (Fil. 2:9-11). Además, trae al Jesús terrenal como el solidario con el que sufre, el que se conduce con las víctimas; el que radicalmente se opone a quienes violentan los cuerpos.

En consecuencia, el Himno podría entenderse desde la doctrina de la encarnación. Sin embargo, de acuerdo con el contexto de esclavitud al que ya se ha hecho referencia, en el que el cuerpo del esclavo era violentado y marginado en diversas formas desde el momento mismo de la emasculación, hablar de *κένφσις*¹⁶ no sería del todo satisfactorio para explicar el texto, por cuanto aceptar la esclavitud connota un entendimiento de “vaciamiento” de la naturaleza

¹⁴ Para Shüssler Fiorenza “género no es tanto algo *dado* por la biología o por una divinidad, sino un constructo sociopolítico, un principio de clasificación que genera significados psicológicos, sociales, culturales, religiosos y políticos, y estructuras de identidad sexual y biológica... El género es tanto una institución sociopolítica como una representación ideológica”. Una explicación amplia sobre lo que es el género y su relación con las religiones es el desarrollado por Shüssler Fiorenza (2012, pp. 37-56).

¹⁵ En el mismo sentido lo expresa Néstor Míguez (2009); él señala que el contraste de ser obediente y al mismo tiempo ir a la cruz se constituye en una aporía, dado que la cruz estaba destinada para “el desobediente, a quien no se resigna a su lugar deshumanizado y se rebela en busca de su libertad” (p. 43). Por consiguiente “la obediencia de Jesús no es una obediencia al orden vigente, que deshumaniza al esclavo, sino a su condición de ser humano libre, de la dignidad que tiene la figura divina plasmada en el humano desde la creación, y de la que Jesús es también portador. Es el esclavo que se hace libre en su condición humana” (p. 43).

¹⁶ El término *κένφσις* no aparece en el NT, aunque fue usado en la época patrística. El verbo *κενόω*, que en el NT aparece únicamente en Pablo, significa propiamente “vaciar” y constituye, por tanto, la antítesis del verbo *πληρόω* (cumplir, llevar a término, realizar-vicariamente-), pero, lo mismo que *κενός*, se usa a menudo en sentido figurado y se refiere al vaciamiento, privación o destrucción de los más diversos contenidos de carácter espacial o psíquico y anímico. Véase Balz y Schneider (2005, p. 2296).

divina para aceptar la naturaleza humana. Más bien, debería considerarse como *σαρκικός*¹⁷, es decir como una decisión y un acto de hacerse corruptible, esto es el que experimenta el sufrimiento del otro, del que es vulnerable.

En fin, relacionar el Himno con los cuerpos esclavizados es algo que el mismo texto lo permite dada la mención directa con quienes eran esclavos en el Imperio, tanto hombres como mujeres, y aquellos que habían sufrido la emasculación y por consiguiente podrían tener una apariencia femenina. Bien fuera los unos o los otros, la esclavitud iba más a allá de los servicios domésticos que ya se han relacionado; ella violentaba sus mismos cuerpos.

Conclusión

En este artículo se identificaron tres pistas, a partir del contexto del primer siglo del imperio romano, con el propósito de releer el Himno de Fil. 2:6-11 en escenarios violentos: lo político, los cuerpos femeninos y los cuerpos esclavizados. Tales pistas permiten hacer una relectura del Himno teniendo en cuenta aquellos aspectos no enfatizados en las interpretaciones tradicionales. Igualmente, en este escrito se ha identificado que tanto la primera parte del Himno (Fil. 2:6-8) como la segunda (Fil. 2:9-11) aluden a una confrontación con el Imperio que roba y violenta los cuerpos de las mujeres y de los esclavos (eunucos), y por supuesto su dignidad como personas. De esta manera la imagen del Cristo Jesús que presenta el Himno es una referencia a las víctimas del sistema imperial y al deseo de que ellas sean reivindicadas. Con todo, queda la inquietud de que el autor del Himno equipara el señorío del Cristo exaltado con el de la autoridad romana, lo que podría entenderse simplemente como un cambio de manos del poder al cual todo se somete. No obstante, en el contexto de Filipenses y del pensamiento paulino en otros textos, tal señorío de Cristo se enmarca dentro de los valores del reino de Dios. Reconocemos que dados los límites de extensión del artículo no hemos profundizado en algunos aspectos y no hemos tenido en cuenta a otros autores.

El Himno habla bien a los contextos de conflicto armado, como es el caso de Colombia. Allí la mayoría de las víctimas han sido personas pobres, humildes, esclavizadas por el sistema de violencia, y al mismo tiempo resistentes a ello, y cuyos principales perpetradores han sido los militares y paramilitares, tal como lo demuestran las estadísticas y el reporte final de la Comisión de la Verdad. Sin embargo, se puede establecer que las mujeres y personas de la población LGTIBQ+, se constituyen en el principal motín de la guerra, en trofeos

¹⁷ De *σαρξ*. Los campos referenciales de *σαρξ* se pueden enfocar, según el punto de vista, en “sustancia corporal”, “carne de la circuncisión”, “el hombre entero”, “la humanidad”. Hemos preferido la designación de *σαρξ* como “existencia terrena y natural”, y también como “existencia puramente mundana”. Así, el término también se asocia con un enunciado antropológico, especialmente en Pablo, marcado teológicamente, cuando se designa al hombre como “sometido al pecado, a los poderes de perdición que son contrarios a Dios”. Véase Balz y Schneider (2005, pp. 1364-1365).

de victoria sobre el enemigo. En dichos contextos no hay esculturas o relieves mostrando a la mujer violentada como símbolo de conquista, posesión y dominio de un territorio, pero los mismos hechos de violencia, los desplazamientos forzados, los testimonios, las denuncias contra el aparato militar, las acciones organizadas de las víctimas y los actos de reparación, aunque pocos, son suficientes para visibilizarlas, generar esperanza y oponerse radicalmente al sistema de aniquilación. Así se visibiliza el mensaje secreto de Fil. 2:6-11.

Bibliografía

- Aucoin M.W. y Wassersug R.J. (2006). *The sexuality and social performance of androgen deprived (castrated) men throughout history: implications for modern day cancer patients*. *Soc Sci Med*. 63(12), 3162-73.
- Balz, H. y Schneider, G. (2005). *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*. Traducción al español por Constantino Ruiz-Garrido. Tercera edición. Sígueme, 1671-1672.
- Bobbio, N. y Bovero, M. (1985). *Origen y fundamentos del poder político*. Grijalbo.
- Buey Utrilla, T. (2015/2016). *La privación de libertad en el mundo grecorromano: la esclavitud femenina* [Trabajo fin de grado, Universidad Zaragoza], pp. 14-19: 32-44. En: <https://zaguan.unizar.es/record/56913/files/TAZ-TFG-2016-3274.pdf>.
- Causar, C. B. (2009). *Philippians and Philemon: A Commentary*. Westminster John Knox Press.
- Coenen, L., Beyreuther, E. y Bietenhard, H. (1998). *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. I. Sígueme, pp. 274-275.
- COMISIÓN DE LA VERDAD (agosto de 2022). *Capítulo 3 Mi cuerpo es la verdad: Experiencias de las Mujeres y Personas LGBTIQ+*. En: <https://www.comisiondelaverdad.co/micuerpo-es-la-verdad>.
- Ferrer Pérez, V.A. (2005). *Introduciendo la perspectiva de género en la investigación psicológica sobre violencia de género*. *Anales de Psicología / Annals of Psychology*, 21 (1), pp. 1–10.
- Gordon, Z. (2016). *Philippians Believers Church Bible Commentary*. Herald Press.
- Guth, K.V. (2020). Lessons from Anabaptist Women's Responses to John Howard Yoder's Sexual Violence. En E. Sot Albrecht and D. W. Stephens (Eds.), *Liberating the Politics of Jesus* (pp. 199-212). T&T Clark.
- Jácome-Roca, A (2008). *Historia de las Hormonas*. Academia Nacional de Medicina.
- Jeremías, J. (2000). *Jerusalén en tiempos de Jesús. Estudio económico y social del Mundo del Nuevo Testamento*. Ediciones Cristiandad, pp. 128-129.

- Jiménez B., W.G. (2012). *El concepto de política y sus implicaciones en la ética pública: reflexiones a partir de Carl Schmitt y Norbert Lechner*. *Reforma y Democracia* 53, pp. 1-13.
- Käsemann, E. (1968). *A Critical Analysis of Philippians 2:5–11*, *JTC* 5, 65.
- Keener, C. S., (2008). *Comentario del contexto cultural de la Biblia. Nuevo Testamento*. Cuarta edición. Editorial Mundo Hispano, pp. 91-92.
- Lagarde, M. (1994). *Perspectiva de género*. *Diakonia* (71), pp. 23-29.
- Lechner, N. (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Siglo XXI.
- Lings, R. (2021). *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*. Dykinson, S.L. Madainproject.com. Editors (2022). *Sebasteion of Aphrodisias*. En: https://madainproject.com/sebasteion_of_aphrodisias.
- Marshall, J.A. (2008). *The Politics of Heaven: Women, Gender, and Empire in the Study of Paul*. Fortress Press, pp. 44-45.
- Míguez, N. (2009). *Filipenses, la humildad como propuesta ideológica*. *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana-RIBLA* 62: pp. 34-49.
- Miranda-Novoa, M. (diciembre de 2012). *Diferencia entre la perspectiva de género y la ideología de género*. *Dikaion*, año 26, vol. 21 (2). En: <http://www.scielo.org.co/pdf/dika/v21n2/v21n2a02.pdf>.
- Moya, C. (2023). *La inclusión de los eunucos: Una relectura de Mateo 19:12 en perspectiva de género*. *Red Latinoamericana de Estudios Anabautistas-RELEA* 6, pp. 49-64.
- Oakes, P. (2001). *Philippians: From People to Letter, Society for New Testament Studies Monograph Series*. Cambridge University Press.
- Rubiera Cancelas, C. (2014). *La esclavitud femenina en la Antigua Roma*. Ediciones Trabe S.I. En: https://www.trabe.org/wpcontent/uploads/2017/01/05_La_esclavitud_femenina_Web.pdf
- Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Schwaller, T. (2021). *Picturing the Enslaved Christ: Philippians 2:6–8, Alexamenos, and a Mockery of Masculinity*, *Journal of Early Christian History*, 11 (1), pp. 38-65. DOI: 10.1080/2222582X.2021.1949367.
- Shaner, K.A. (2017). *Seeing Rape and Robbery: ἀπαγγμαός and the Philippians Christ Hymn (Phil. 2:5-11)*. *Biblical Interpretation* 25, pp. 342-363.
- Shüssler Fiorenza, E. (2012). *Género, religión y poder kyriarcal*. *Vida y Pensamiento* 32 (2), pp. 35-74.
- Standhartinger, A. (2013). *Aus der Welt eines Gefangenen: Die Kommunikationsstruktur des Philippenerbriefs im Spiegel seiner Abfassungssituation*. *Novum Testamentum*, 55 (2), pp. 140–167. <http://www.jstor.org/stable/24735821>.

- Sung Kim, D. (2021). *Re-exploring the Christ Hymn (Phil 2:6-11) from a Roman Gender Perspective*. *Corean Journalism of Christian Studies*. DOI: 10.18708/kjcs.2021.07.121.1.91.
- Tamez, E. (2012). *La carta de pablo a los filipenses desde la perspectiva de un prisionero político*. *Revista bíblica* 3 (4), pp. 193-217.
- Weymouth, R.J. (2016). *The Christ-Story of Philippians 2:6-11: Narrative Shape and Paraenetic Purpose in Paul's Letter to Philippi*. *Tyndale Bulletin* 67, (2), pp. 317-320.
- World Monuments Fund (2006). *Aphrodisias Archaeological Site*. En: <https://www.wmf.org/project/aphrodisias-archaeological-site>.
- Yoder, J.H. (1985). *Jesús y la realidad política*. Ediciones Certeza.