

Capítulo 18

Filemón: *Solidaridad con un esclavo: ¿camino a la liberación?*

Bosquejo

Pablo y Timoteo saludan a Filemón y a otros líderes (Apfia y Arquipo), vv. 1-3

Oración: gracias por la fe y el amor de Filemón, un amo de esclavos, vv. 4-7

Pedido diplomático por el perdón y la liberación del esclavo Onésimo, vv. 8-22

Saludos de cinco colegas varones solteros; bendición, vv. 23-25

Comentario

1. Los pobres y los oprimidos. La interpretación tradicional de la carta de Pablo a Filemón parece ahora algo novelesca: Onésimo, un esclavo incrédulo y fugitivo de Filemón, líder cristiano en Colosas, había robado algo de su dueño y logró viajar hasta Roma donde (¿milagrosamente?) encuentra al buen amigo de Filemón, Pablo, encarcelado (60-62 d.C., Hechos 28:16-31). Onésimo se convierte al cristianismo gracias a la predicación de Pablo, quien lo devuelve a Filemón con esta carta en la que pide perdón y libertad para el esclavo. Tal interpretación no es imposible, pero, a la luz de nuevas investigaciones, otra variante se impone como más probable. En todas las interpretaciones es patente que el libro refleja la perspectiva de los oprimidos y marginados: Pablo injustamente encarcelado en alguna ciudad, y Onésimo, esclavo y propiedad del rico Filemón, a quien es dirigida la carta para reclamarle solidaridad cristiana.

La interpretación novelada tradicional estaba fundada en cierto conocimiento de la ley romana, la cual requería que un esclavo fugitivo debía devolverse al dueño (quien de costumbre lo castigaba fuertemente y a veces incluso lo crucificaba). Para Pablo, judío y ciudadano romano, esta ley estaba en pleno conflicto con la ley de Dios en el Deuteronomio:

“No entregarás a su amo el esclavo que se haya acogido a ti huyendo de él. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que escoja en una de tus ciudades, donde le parezca bien; *no le oprimirás*” (Deut 23:15-16).

El Deuteronomio expresa para con los esclavos oprimidos la misma solidaridad mostrada por Dios en el Éxodo al liberar de Egipto a los esclavos hebreos. Por algún tiempo, Pablo había obedecido esta ley de Deuteronomio en el caso de Onésimo, pero ahora, al devolverlo con esta carta a Filemón, apela a la conciencia de éste y arriesga someterse (junto con el esclavo) a la severa ley romana. En cuanto a Filemón, cristiano pero rico (y probablemente ni judío ni ciudadano romano), frente a la iglesia que se reunió en su casa y con la anticipada visita de su amigo Pablo, ¿qué haría con esta carta y con su esclavo Onésimo, ahora arrepentido, “útil” (el significado de su nombre, v. 11) y hermano en la fe?

Investigaciones recientes más cuidadosas sobre las leyes romanas revelan otro posible escenario, algo parecido, pero menos novelesco (sin inventar o exagerar elementos milagrosos). Las leyes romanas presentan casos de situaciones “triangulares”: un esclavo en dificultad con su dueño busca un tercero que sirva como defensor legal frente al dueño enojado. El propósito del esclavo, entonces, no era la fuga, sino regresar a la casa de su dueño, pero con el respaldo de un defensor legal y bajo condiciones laborales mejoradas. En tales casos, el esclavo no era calificado como fugitivo según la ley romana.

Tal escenario explica mejor los datos de esta carta, pues es difícil imaginar que Onésimo se topara con Pablo por casualidad en Roma, o por qué quería intencionalmente buscar al buen amigo de su dueño enojado, si en verdad quería huir como esclavo fugitivo. De acuerdo con este escenario, cabe suponer que Pablo estaba encarcelado en Éfeso, la gran ciudad más cerca de Colosas, y que la carta es una de las primeras de Pablo (54-55 d.C.; ver las Introducciones, NBJ, DHHBE y la Biblia de América). Tenemos menos datos sobre el supuesto encarcelamiento de Pablo en Éfeso (1 Corintios 15:32; 2 Cor 1:8) y otros han sugerido el encarcelamiento en Cesarea (57-59 d.C.; Hechos 24:26-27), pero parece menos probable. Además, es fácil entender que Onésimo

podría haber robado lo suficiente como para viajar en burro a Éfeso, pero es difícil imaginar que hubiera robado tanto como para viajar como turista en barco hasta Roma (¿era solamente un esclavo de provincias, no un político!).

Es notable en el nuevo escenario propuesto la transformación del concepto de evangelización, la proclamación de las buenas nuevas de Jesús a los pobres, oprimidos y marginados. Según la interpretación novelesca tradicional, Onésimo fue convertido solamente gracias a la predicación de Pablo. Sin embargo, ahora podemos comprender que cualquier proclamación verbal de Pablo estaba respaldada por la praxis de solidaridad con Onésimo, pues Pablo, injustamente encarcelado, arriesgó su amistad con el rico Filemón para servir de defensor legal del esclavo. La carta es sumamente pertinente, entonces, para muchas iglesias modernas, que procuran el crecimiento numérico mediante la evangelización solamente verbal (mediante la predicación, la literatura, la televisión, etc.). La carta muestra un paradigma de evangelización más consecuente con el ministerio de Jesús y la Biblia en general (como Moisés en el Éxodo). Además, podemos percibir cómo Pablo no solamente logró la conversión del esclavo, sino que también se dirige al dueño rico e insiste en una vida justa, sabia y misericordiosa, coherente con su fe en el carpintero de Nazaret.

A la luz de la comprensión renovada de la carta, es revelador contemplar la desastrosa historia de su interpretación, especialmente en los siglos XVIII y XIX, cuando Filemón llegó a ser el libro predilecto de los defensores de la cruel esclavitud racista en el Imperio Británico y en el sur de los Estados Unidos (Peter J. Gomes, 1996:84-101). Esta historia muestra cuán fácil es imponer nuestros prejuicios culturales e ideológicos haciendo de la Biblia un instrumento de tortura y violencia, en lugar de anuncio de liberación, justicia y amor. El estudio moderno de Filemón nos señala tres errores en el uso del libro para defender la esclavitud racista: (1) no distingue entre dos sistemas de esclavitud; (2) no distingue entre las cartas de Pablo mismo (que incluyen Filemón) y otros escritos de sus discípulos posteriores (las cartas deuteropaulinas y pastorales); y (3) no aprecia la perspectiva y teología apocalípticas de Pablo al tratar las instituciones y opresiones humanas. En forma específica se puede comentar:

- 1) Aunque la misma palabra “esclavitud” designó dos sistemas parecidos (que permitieron a alguien ser dueño no solamente del trabajo, sino del cuerpo de otro –incluso con el derecho de abuso sexual–), hubo también diferencias fundamentales. Por lo tanto, el uso de Filemón en defensa de la esclavitud racista fue una equivocación, y pecó de simplista, fundamentalista y cruel, pero nunca logró una lectura realmente literal del texto. Los comentaristas racistas no percibieron que, a pesar del uso de la misma palabra y ciertas características en común, la esclavitud en el Antiguo Oriente y en la Biblia era muy distinta de la esclavitud racista de los siglos XVIII y XIX. Por ejemplo, comúnmente en la antigüedad uno llegaba a ser esclavo como prisionero de guerra o por deudas, nunca por nacer de cierta raza. Podía acumular dinero de un sueldo y comprar su propia libertad, o esperar su liberación al alcanzar 30 años o con la muerte del dueño.
- 2) Por ser de Pablo mismo, debemos interpretar la carta a Filemón primero a la luz de las otras cartas del Apóstol (ver Gálatas 3:28, donde el estar en Cristo subvierte las diferencias entre griego y judío, esclavo y libre, hombre y mujer; y 1 Cor 7:21, donde se alienta a los esclavos a buscar su libertad, y la nueva identidad de la persona en Cristo supera la condición social o legal). Por lo tanto, fue un error metodológico de los defensores de la esclavitud del siglo XIX empezar con las cartas deuteropaulinas y pastorales, con sus códigos para casas patriarcales (Col 3:18–4:1; Ef 5:21–6:9; 1 Tim 6:1-2; Tito 2:9-10, cfr. 1 Pedro 2:18-25, probablemente de un discípulo posterior de Pedro). El mismo error metodológico, de priorizar las cartas pastorales y deuteropaulinas y no partir de los contextos más cercanos y pertinentes, ha desviado profundamente la interpretación de la enseñanza de Pablo sobre la mujer (→ Gálatas, 1 Corintios, Romanos 16).
- 3) Para apreciar el acercamiento de Pablo a las instituciones humanas como la esclavitud, un factor fundamental es su teología apocalíptica, según la cual el Apóstol esperaba la segunda venida de Jesús durante su propia vida o inmediatamente después (→ 1 Tesalonicenses, 1 Corintios y Judas). Además de ser imposible imaginar una estrategia política eficaz para terminar inmediatamente con la institución de la esclavitud en el imperio romano, la estrategia de Pablo era establecer “iglesias en casas” en todo el imperio como primicias y señales contraculturales del esperado nuevo orden justo (del “reino”) de Dios.

A largo plazo, la estrategia de Pablo de proclamar la buena nueva liberadora y de establecer comunidades eclesiales en casas, a lo largo y ancho del imperio romano, resultó más eficaz que los medios violentos para liberar a los esclavos (en la antigüedad todo esfuerzo violento de los esclavos fracasó). Las iglesias primitivas buscaron transformar la vida de personas de todo rango social y unir las a nuevas comunidades caracterizadas por la libertad, la justicia y el amor. Notablemente, en esta carta, aunque tanto Pablo como Epafroditos son prisioneros (vv. 1, 9-10, 13, 23) y Onesíforo es esclavo (v. 16), el único acto de injusticia / opresión que se menciona (v. 18, 'adik-) procede de Onesíforo contra su dueño, no del dueño contra el esclavo. Que Pablo no vio la acción de Onesíforo como simplemente dañina sino injusta se destaca por la promesa del Apóstol de “pagar” (v. 19). Tal dato lingüístico no contradice el hecho que Onesíforo, como esclavo, sin duda había sufrido injusticias peores que la que cometió (¿hurto y fuga?). Pero Pablo, aparentemente, no consideró la institución de la esclavitud como injusta / opresiva en sí y su uso lingüístico hace recordar que todos tienen algo de poder (fuerza, juventud, inteligencia, atracción sexual). Aunque en desventaja económica, social y política, los esclavos/marginados son capaces de actos de opresión. Si Onesíforo había caído en deudas y se vendió en esclavitud, la compra de Filemón podría ser vista como más justa y compasiva que nuestra indiferencia moderna ante el desempleo. Ver también la esclavitud en los códigos para casas patriarcales (*Haustafeln*) → Col 3:18-25 (+ 4:1, los amos), Efesios 6:5-8 (+ v. 9, los amos), 1 Pedro 2:18-25, Tito 2:9-10 y 1 Tim 6:1-2.

2 Las mujeres y las minorías sexuales. Sabine Bieberstein señala “Filemón es la única carta del Nuevo Testamento que ya en el saludo inicial nombra a una mujer” y ella permanece presente durante la lectura de la carta, que se lleva a cabo bajo sus “ojos críticos” (1998/99:676-8; cfr. el saludo final a Prisca y a Aquila en Rom 16:3-5 → 2 Juan 1, “a la Señora elegida y a sus hijos....”).

Pero ¿quién era Apfia? Pablo describe a su compañero Timoteo como “hermano” (es decir, miembro de la iglesia, donde todos son igualmente “hermanos/as” y “santos/as”) y a Filemón como “compañero de trabajo” y “amado”. Asimismo, Pablo también describe a Apfia como “la hermana” y a Arquipo como “nuestro compañero de lucha”. De acuerdo con el principio hermenéutico fundamental de sencillez, debemos evitar sobrecargar el texto con elementos superfluos —y sobre todo debemos procurar no imponerle una ideología moderna, ajena al contexto histórico original—. Por cuatro siglos la iglesia respetó este principio. Solamente a partir de Teodoro de Mopsuestia (ca. 400 d.C.) empezaron los intérpretes a imponer la teoría de que Apfia era la “esposa” de Filemón y que Arquipo era el “hijo” de ellos. De esta manera, por 1600 años los líderes de la iglesia lograron negar a Apfia su condición de líder, dejándola solamente como esposa (inferior/sumisa) de Filemón y madre de Arquipo.

Sin embargo, Pablo describe la casa de Filemón, donde se reunía la iglesia, como “tu” casa (2b, singular, no “su” de ustedes; cfr. la casa de la pareja Prisca y Aquila, Rom 16:5 “su” plural, “de ellos”; 1 Cor 16:15; cfr. Col 4:15). Aunque desaparezca la evidencia en algunas traducciones modernas, es importante observar en la carta cómo Pablo se dirige la mayoría de las veces personalmente a Filemón (con verbos y pronombres casi siempre en singular, 2b, 4-22a, 23-24), y notar cómo son pocos los textos donde el Apóstol se dirige además a Apfia y Arquipo (ver el plural “ustedes” en v. 3 y 22b). Pablo inclusive manda a Filemón (22a, imperativo singular) “preparame alojamiento” —y no a Apfia, como podríamos esperar, especialmente a la luz del plural en 22b (Barth y Blanke 2000:256) —. La distinción entre singular y plural de los pronombres y verbos en Filemón se refleja fielmente en las traducciones Reina Valera (RV), la Biblia de Jerusalén (BJ) y la Nueva Versión Internacional (NVI), pero no en la Versión Popular (DHH/BE).

La imposición de la ideología opresiva de la familia nuclear y de los “valores de la familia” complica innecesariamente la interpretación del texto. En las cartas de Pablo se mencionan muy pocas parejas casadas (tres parejas entre 28 personas nombradas en → Romanos 16; ver Colosenses). Y el hecho de que la carta de Filemón procede de Pablo y Timoteo, acompañados por otros cinco varones solteros, apoya la interpretación de Apfia y Arquipo como líderes individuales de la iglesia y no miembros de una supuesta familia nuclear (esposa e hijo) de Filemón. Es decir, Filemón, Apfia y Arquipo son individuos, “hermanos/as” en la fe, en una misma iglesia en la casa de Filemón, solteros como también Pablo, rodeados por otros solteros (22-24). La teología feminista ha demostrado así que Apfia y Arquipo no eran esposa e hijo de Filemón sino otros líderes de la iglesia, que facilitarían el compromiso de que Filemón cumpliera con todo lo que Pablo proponía. Pablo, así, asume el asunto “privado” entre Filemón y su esclavo fugado y lo proyecta como un tema público para la observación de toda la pequeña comunidad eclesial en Colosas, además de los seis varones, compañeros de

Pablo en Éfeso (vv. 23-24 más Onésimo, vv. 10-12). Si fuera correcta la interpretación tradicional, que identifica a Filemón, Apfia y Arquipo como una “familia” (una pareja con un hijo mayor no casado), sería la única familia nuclear que Pablo nombra en sus cartas (¡y uno tendría que preguntarse si el hijo Arquipo, por ser mayor y soltero, no era gay!). [Nota de Juan Carlos Sánchez Sottosanto: “El hecho de que Pablo se dirija a Apfia y Arquipo, ¿no sería una forma de aplicar el principio de los “dos testigos” de Deut 17:6 y 19:15, que Pablo mismo utiliza en 2 Corintios 13:1 (también aparece en Mateo 18:16 y 1 Timoteo 5:19)? Así se daría más peso a la persuasión de Pablo por la liberación de Filemón, como exponiendo ésta al juicio de la iglesia].

Pablo se dirige al varón Filemón como el “amado” (RV, literalmente; cfr. BJ “nuestro querido amigo”) y a Onésimo como “mi niño” (v. 10), no “engendrado” por un padre espiritual, sino “nacido” de Pablo como madre espiritual (ver Gal 4:19; 1 Tes 2:7). Por lo tanto, Onésimo es muy amado (“mi corazón / riñones”, v. 12). Obviamente, el “triángulo de amor” explícito en la carta se plantea entre tres varones, y no viene de una supuesta familia nuclear. Según la lista de los patriarcas de la Iglesia Ortodoxa Griega, Onésimo llegó a ser el segundo Obispo de Bizancio (o el tercero, si se cuenta al Apóstol Andrés). También es posible que Onésimo, después de ser liberado, haya llegado a ser el Obispo Onésimo de Éfeso (Ignacio de Antioquía, *Ef. 1.3*; Allen Dwight Callahan 2009:330-31). Tal capacidad de liderazgo podría explicar en parte el celo de Pablo por su liberación de la esclavitud (ver Col 4:9).

El estudio de Filemón, la carta más breve de Pablo, junto con la historia lamentable de su interpretación y distorsión, podría encaminarnos hacia la sabiduría divina. El teólogo negro Peter J. Gomes nos señala, por ejemplo, que en los debates contemporáneos sobre las minorías sexuales, la iglesia repite hoy los mismos errores en la interpretación bíblica que tantos cometieron en el pasado, al usar la Biblia para promover la violencia contra los judíos (el antijudaísmo), los esclavos, los negros y las mujeres. Según la psicología moderna, no pensamos que nuestra compasión surge de nuestros “intestinos/entrañas” (Filemón 7, 12, 20 literalmente; “corazón” en muchas traducciones, que también es precientífico). La presencia en la Biblia de tales elementos precientíficos (ver Galileo y la astronomía) nos advierte contra la práctica fundamentalista de tomar textos aislados de las Escrituras como pretextos para oprimir a mujeres, negros, discapacitados y minorías sexuales.

3 Los enfermos, discapacitados y débiles. Pablo reconoce que ya es anciano (y débil, v. 9), pero en Filemón no hace otra referencia a los enfermos y débiles. Sin embargo, probablemente tales personas también participaban en la iglesia que se reunía en la casa de Filemón en Colosas (ver el médico Lucas, v. 24 y Col 4:14). Dentro de “todo el bien” (v. 6) estaría incluida la sanidad física (ver además la restauración emocional, vv. 7, 20).

Allen Dwight Callahan, “The Letter to Philemon” (329-37); Fernando F. Segovia y R. S. Sugirtharajah, eds. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings*. New York/London: T&T Clark / Continuum, 2007. Callahan rechaza la interpretación tradicional de que Onésimo era un esclavo escapado de Filemón e insiste que era más bien “un hermano [de sangre] *amado*” (1997; 2007:335). Marianne Meye Thompson, indica, sin embargo, que la interpretación de Callahan no ha logrado mucha aceptación porque no puede explicar bien el contraste en el v. 16 entre “hermano” y “esclavo” (2005:197, nota 8; ver v. 16, “ya no como *esclavo*, sino como más que un *esclavo*, como un *hermano amado*”). Además, el esfuerzo de Callahan de interpretar la relación entre Filemón y Onésimo como hermanos de sangre sería otro ejemplo de imponer la ideología de familia nuclear en el Nuevo Testamento (ver arriba sobre la interpretación de Apfia como esposa de Filemón y Arquipo como su hijo).

Callahan atribuye a Juan Crisóstomo (ca. 347-407 d. C.) la interpretación de Onésimo como esclavo fugitivo. Indudablemente la interpretación de Crisóstomo, especialmente su conclusión que los esclavos no deben ser liberados, contribuyó al uso de la carta para fortalecer la institución de esclavitud (330-1). Siglos después el teólogo puritano Cotten Mather repitió el argumento en su defensa de la esclavitud racial en las colonias americanas (2007:331-2). Además de nuevas maneras de usar la Biblia para fortalecer la institución de esclavitud, Crisóstomo también fomentó el antisemitismo en la iglesia e inventó la interpretación de → Romanos 1:26 como una referencia al homoerotismo femenino. Como pasó con el uso de la Biblia contra las mujeres (→ Romanos; 1 Corintios; 1 Timoteo), la aceptación de Colosenses y Efesios como cartas de Pablo mismo distorsionó la interpretación de otros textos (ver los códigos domésticos en → Colosenses, Efesios, 1 Timoteo y 1 Pedro).

Para una lectura postcolonial de Filemón, Callahan subraya la apelación de Pablo a la solidaridad, la retórica de ser deudor, el discurso sobre la justicia y el uso de la persuasión en vez de la coerción (333). Como es común entre los comentaristas feministas y postcoloniales, Callahan ignora el hecho de que no aparece en Filemón ningún matrimonio ni familia heterosexual y que los once individuos nombrados (2007:336) serían ejemplos de minorías sexuales (ver arriba; Countryman 2007:251-2).

Moore, Stephen J. (2006). “Philemon”, 693-95 en *The Queer Bible Commentary* (QBC); Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM. Sorprendentemente, Stephen Moore en el QBC también ignora el hecho de que los once individuos nombrados en Filemón serían minorías sexuales (queer). Moore desarrolla solamente el tema de la esclavitud en la antigüedad, en Filemón y en el abuso de la carta para fortalecerla en la historia. Afirma que la gran mayoría de esclavos fueron prisioneros de guerra (2006:694). Jennifer Glancy, por otro lado, investiga cuidadosamente la pregunta del origen de la esclavitud en el imperio romano y concluye que el principal era nacer de una madre esclava y que el segundo eran los niños abandonados (2002/06:73-85). Glancy cuestiona la hipótesis de Scott Barchy de que era común venderse como esclavo por deudas o para lograr ascenso socio-económico (80-85; ver Hanks arriba sobre deudas). Dadas las leyes de la Biblia Hebrea, la práctica de venderse como esclavo por deudas tal vez era más común en Palestina que en Roma y el imperio romano en general. Moore concluye que en la carta Pablo procura animar a Filemón a ser coherente en una praxis igualitaria (694-5, citando Gal 3:25-28 tres veces)

Marchal, Joseph A. (2011). “The Usefulness of an Onesimus: The Sexual Use of Slaves and Paul’s Letter to Philemon”. *Journal of Biblical Literature* 130, no. 4, 749-770. Marchal señala que en nuestro contexto académico moderno (“la fragmentación de la erudición en especialidades y subespecialidades” p.761), “demasiadas veces el estudio de la esclavitud es visto como divorciado o aislado del estudio de la sexualidad (y viceversa) con el resultado de que “a menudo la relevancia del uso sexual de los esclavos ha sido oscurecido y no sólo en estudios paulinos. En la interpretación de la carta a Filemón, esta desconexión es un tanto más grande, dadas las posibilidades exegéticas ricamente problemáticas planteadas por la argumentación de Pablo y la vital importancia de encontrar contexto(s) adecuado(s) para la breve epístola” (2011:750-51). “Al discutir la relevancia de...otra de las cartas de Pablo (Romanos), Bernadette. J. Brooten subraya que ‘los autores griegos del periodo clásico durante la antigüedad tardía usan tanto el sustantivo *chresis* y el verbo *chraomai* (usar) en un sentido sexual. Un hombre “usa” o “hace uso de” una mujer o un muchacho’ (1996:245, Marchal 754)...En Romanos el significado sexual de *chresis* (en 1:26-27) es claramente incontrovertible.... Una de las palabras más comunes del griego antiguo para relaciones sexuales es *chresis*, tan común que la NRSV [en inglés] traduce simplemente (si se ablanda) la palabra en Romanos 1 como ‘*intercourse*’ [coito]. Por lo tanto, si había algo de consistencia en las traducciones de las cartas de Pablo, la caracterización de Pablo de Onesimo en Filemon pudo haber sido traducida como “bueno para el acto sexual” en vez de simplemente “útil” (2011:761).

“Chresis y Consenso. La primera y más urgente frase a notar es la caracterización que hace Pablo de Onésimo como “una vez *achestron* [inútil] para ti, pero ahora *euchreston* [útil] tanto para ti como para mí (v.11). Habiendo demostrado cuan regularmente el uso (*chreso*) de esclavos envolvía la utilización sexual de sus cuerpos, tales descripciones de Onésimo como previamente ‘inútil’ o ‘no-util’ pero actualmente ‘bueno-para-uso’, ‘bien utilizado’ o incluso ‘fácil de usar’ sorprendentemente evoca el aspecto encarnado de su (probable) rol como esclavo....El uso de los dos términos *chresis* de la carta resuena aún más con el nombre de Onésimo, ya que *onesis* es similar a (aunque no exactamente sinónimo con) *chresis* al describir algo como útil, beneficioso, rentable o agradable....Sin embargo, la mayoría, si no todos los tratamientos académicos de Filemon no han mencionado que los términos de *chresis* podrían conectar el status del esclavo (o potencialmente liberto) de Onesimo con el uso sexual (*chresis, aphrodision*) de esclavos... dado un fondo antiguo benignamente neutral e incluso alentando el uso sexual de tales entidades encarnadas, es imposible que Pablo esté argumentando que Onesimo es “bueno-para-usar” como un esclavo, y por ende “fácil de usar” sexualmente, para el destinatario de la carta, para otros miembros de la comunidad e incluso para Pablo mismo” (2011:761).

“Un Cuerpo Caluroso/Caliente....En el v. 12 Pablo aún se refiere a Onésimo como ‘mi *splanchna*’ [“intestinos”] (típicamente traducido como ‘corazón’) y describe la relación con varios términos de parentesco (vv. 10 [una madre], 16 [“hermano amado”]). Tal lenguaje afectivo es bastante común en la dinámica asimétrica imperial y erótica de la esclavitud antigua...La carta enfatiza el gozo de Pablo frente a la aliviada *splagchna* de la comunidad (v. 7), la misma expresión refrescante de *splanchna* que Pablo posteriormente

espera recibir de Filemón (20)...Como observa Glancy....‘cuando [Pablo] acepta la hospitalidad de un dueño de esclavos, los esclavos domésticos hubieran atendido a sus necesidades, lavando sus pies cuando entró en la casa y preparando las comidas comunitarias’ [Glancy, *Slavery*, 45]. Glancy no imagina el pleno rango de las necesidades corporales de Pablo, aunque el Apostol se refiere específicamente a la hospitalidad (*xenian*, v. 22) que espera recibir de un dueño de esclavos. No obstante, para tal dueño, una ventaja de tener esclavos disponibles fue la de proveer el tipo de hospitalidad que hubiera incluido servicios sexuales para familia y amigos” (2011:763).

Glancy, Jennifer A. (2015). “ The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian Porneia”. *Journal of Biblical Literature* 134, no.1, 215-229. Glancy responde: “En el curso de la discusión de que la caracterización de Pablo de Onésimo como “útil” es sexual, Marchal anticipa objeciones basadas en 1 Cor 7 (“La utilidad de un Onésimo” 768-69). Su argumento de que la aprobación de la sexualidad conyugal no implica necesariamente el repudio de la utilización sexual de los esclavos de la casa se empareja al mío. Sin embargo, no puedo reconciliar el consejo de Pablo de abstención sexual en 1 Cor 7 [¡abstinencia del matrimonio, no del sexo!], su referencia a sí mismo en 1 Cor 7:8 [¡como “no casado”, no “sin sexo”!] y su expresa antipatía hacia el homoerotismo en Rom 1:26-27 [donde Pablo cita a un adversario; ver abajo] con la hipótesis de que él encontró a Onésimo sexualmente útil. Marchal no considera a otros escritores judíos más que a Pablo (ver 760, n 43)... hay...diferencias en el tono entre judíos moralistas y la preponderancia de las fuentes del griego y latín citadas por Marchal, fuentes a menudo **entusiasmadas** con la disponibilidad sexual de esclavos... Marchal, además, no intenta conciliar su tesis con las palabras de Pablo sobre la pasión homoerótica de Rom 1:26-27 (mi lectura sobre la pasión hombre con hombre en Rom 1:26-27 adhiere cercanía a la lectura de Dale Martin, *Sex and the Single Savior*, 2006: 51-64). [Nota: Glancy ignora la conclusión de Douglas Campbell de que en → **Romanos** 1:18-32 Pablo no da sus propios puntos de vista sino que cita a sus adversarios y que 1:26 no habla del homoerotismo femenino sino del sexo anal heterosexual]. Aunque no estoy convencido de la tesis de Marchal, sus recordatorios sobre la ubicuidad del uso sexual de esclavos ciertamente son relevantes a mi argumento” (228 n.52).

Bibliografía (también → Colosenses)

- Barclay, John M. G. "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave Ownership". En *New Testament Studies* 37 (1991): 161-186.
- Bartchy, S. Scott. "Philemon, Epistle to". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 5:305-310. New York: Doubleday, 1992.
- . "Slavery (Greco-Roman), New Testament". En *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, 6:65-73. New York: Doubleday, 1992.
- Bieberstein, Sabine. "Der Brief an Philemon, Brieflectüre unter den kritischen Augen Aphias". En *Kompendium Femistische Bibelaulegung*. Gütersloher. Chr. Kaiser, 1998/99, 666-82.
- Barth, Markus y Helmut Blanke. *The Letter to Philemon*. ECC. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.
- Callahan, Allen Dwight. *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon*. Harrisburg, PA: Trinity, 1997.
- . "Onesimus". *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. 4 (Nashville: Abingdon), 2009:330-31.
- Dunn, James D.G. *Colossians and Philemon*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Felder, Cain Hope (2000). "Philemon". *The New Interpreter's Bible*. Nashville: Abingdon, 12:881-905.
- Fitzmyer, Joseph A. *The Letter to Philemon*. The Anchor Bible 34C. New York: Doubleday, 2000.
- Glancy, Jennifer A. "Obstacles to Slaves' Participation in the Corinthian Church". *Journal of Biblical Literature* 117/3 (Fall, 1998), 481-501.
- (2002). *Slavery in Early Christianity*. New York/Oxford: Oxford University (Fortress, 2006).
- (2015). "The Sexual Use of Slaves: A Response to Kyle Harper on Jewish and Christian *Porneia*". *Journal of Biblical Literature* 134, no. 1, 215-229.
- Goldengerg, David M. (2006). *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*. Princeton: Princeton University.
- Gomes, Peter J. *The Good Book: Reading the Bible with Mind and Heart*. New York: William Morrow, 1996.
- Harrill, J. A. *The Manumission of Slaves in Early Christianity*. Tübingen: Mohr, 1995.
- . (2006). *Slaves in the New Testament*. Minneapolis: Fortress (ver 6-16 sobre Filemón).
- (2009). "Philemon, Letter to". *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*. 4 (Nashville: Abingdon), 497-99.
- "Hermenéutica y Exégesis a propósito de la carta a Filemón," *Ribla (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana)* 28 (1997), San José, Costa Rica: DEI. Varios artículos.
- Lewis, L. A. "An African American Appraisal of the Philemon-Paul-Onesimus Triangle". En *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretation*, ed. Cain Hope Felder, 232-46. Philadelphia: Fortress, 1991.
- Lohse, Eduard. *A Commentary on the Letters to the Colossians and to Philemon*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1971
- MacDonald, Margaret Y. *Colossians and Ephesians*. Sacra Pagina. Liturgical, 2000.
- Marchal, Joseph A. (2011). "The Usefulness of an Onesimus: The Sexual Use of Slaves and Paul's Letter to Philemon". *Journal of Biblical Literature* 130, no. 4, 749-770
- Martin, Dale B. *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*. New Haven: Yale University, 1990.
- Moore, Stephen J. (2006). "Philemon". *The Queer Bible Commentary*. Deryn Guest, Robert E. Goss, Mona West, Thomas Bohache, eds. London: SCM, 693-95.
- O'Brien, Peter T. *Colossians, Philemon*. Word Biblical Commentary 44. Dallas: Word, 1982.
- Perkins, Pheme. "Philemon". En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom y Sharon H. Ringe, 453-54. Louisville: Westminster John Knox, 1998, 2012.
- Peterson, Norman R. *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*. Philadelphia: Fortress, 1985.
- Smith, Mitzy J. (2012). "Philemon." En *The Women's Bible Commentary*, ed. Carol A. Newsom, Sharon H. Ringe, Jacqueline E. Lapsley, Louisville: Westminster John Knox, 1998, 2012.605-07.
- Thompson, Marianne Meye (2005). *A Commentary on Colossians and Philemons*. THNTC Eerdmans.
- Webb, William J. (2001). *Slaves, Women & Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis*. Downers Grove: InterVarsity.
- Winter, Sara C. "Philemon". En *Searching the Scriptures*, tomo 2, *A Feminist Commentary*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 301-12. New York: Crossroad, 1994.
- Wright, N.T. (2007). *Colossians and Philemon*. TNTC 12 Downers Grove: InterVarsity.