

## Ante la violencia femi(ni)cida: cuando el discurso religioso importa. Lectura sincrónica de 1Cor 11,2-16 con aportes de la hermenéutica bíblica feminista

*In the Face of Femi(ni)cide Violence: When Religious Discourse Matters. Synchronic Reading of 1Cor 11:2-16 with Contributions from Feminist Biblical Hermeneutics*

Virginia Raquel Azcuy<sup>1</sup>

### Resumen

En el contexto de la violencia femi(ni)cida y su prevención en Argentina, este artículo se propone una reflexión sobre el discurso religioso y su impacto a la hora de sostener o deconstruir la violencia de género que puede desembocar en el asesinato de mujeres por ser mujeres. Esta inaceptable violencia hace parte de un sistema masculino-dominante de representaciones, narrativas y prácticas de desigualdad en las relaciones entre mujeres y varones que requiere de una crítica fundada y una transformación impostergable. Como parte de los relatos bíblicos vinculados a esta temática, se puede considerar el texto de 1Cor 11,2-16, entre otros como 1Cor 14,33b-35, Gal 3,28 y Ef 5,21-33. Este artículo ubica estos textos en el contexto cultural en el cual fueron producidos y dialoga con algunos aportes de la hermenéutica bíblica feminista en orden a una recta comprensión de los textos paulinos en el contexto actual.

**Palabras clave:** femi(ni)cidio, violencia de género, narrativas, 1Cor 11,2-16, cultura patriarcal, relación varón-mujer, hermenéutica bíblica feminista.

### Abstract

In the context of femicidal violence and its prevention in Argentina, this article proposes a reflection on religious discourse and its impact when sustaining or deconstructing gender violence that can lead to the murder of women for being women. This unacceptable violence is part of a male-dominant system of representations, narratives and practices of inequality in relations between women and men that requires a well-founded critique and a transformation that cannot be postponed. As part of the bibli-

<sup>1</sup> Universidad Católica de Córdoba-Unidad Asociada a CONICET. Doctora en Teología. Profesora invitada en la Universidad Católica de Córdoba. Directora del grupo de investigación: «Teologías hechas por mujeres. Epistemología (eco)feminista, interseccionalidad y enfoques metodológicos teológico-prácticos». Coordinadora general del Programa Teologanda 2003-2023 y representante para la cooperación entre Teologanda y AGENDA, Foro de Teólogas Católicas Alemanas, 2023-2025. Contacto: raqazvi@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5462-2065>

cal stories linked to this theme, we can consider the text of 1Cor 11:2-16, among others such as 1Cor 14,33b-35, Gal 3,28 and Eph 5:21-33. This article locates these texts in the cultural context in which they were produced and dialogues with some contributions of feminist biblical hermeneutics in order to a correct understanding of Pauline texts in the current context.

**Key Words:** femi(ni)cide, gender violence, narratives, 1Cor 11,2-16, patriarchal culture, male-female relationship, feminist biblical hermeneutics.

## Introducción

En el marco de una investigación en curso, vinculada al proyecto internacional “El feminicidio en las Américas: respuestas y desafíos católicos”, Ada B. Rico –directora de La Casa del Encuentro– nos hablaba sobre la importancia de revisar el discurso religioso en la atención a las mujeres víctimas de violencia<sup>2</sup>. En 2010 La Casa del Encuentro ha creado el Centro de Asistencia, Orientación y Prevención Integral en Violencia sexista y trata de personas (C.A.O.P.I.), para la asistencia de mujeres en situación de violencia<sup>3</sup>. A partir de la experiencia de este centro, se puede observar que la respuesta religiosa dada ante estas situaciones recomienda a la mujer preservar la pareja –sobre todo si hay hijos/as–, aunque esto represente un riesgo alto para su salud psicológica, emocional o incluso física, así como también la de sus hijos/as u otros familiares cercanos. Este artículo retoma algunas reflexiones sobre el tema del femi(ni)cidio, en diálogo con aportes del magisterio reciente y las teologías hechas por mujeres (Azcuay 2023, 119). La reflexión se organiza en tres partes: la primera presenta una crítica sobre el discurso religioso en situaciones de violencia contra las mujeres a partir de un trabajo de prevención, algunas enseñanzas magisteriales sobre la relación varón-mujer que incluyen una advertencia a la cultura patriarcal presente en Ef 5,21-33 y el valor de una hermenéutica de la sospecha androcéntrica en relación con esta unidad. La segunda parte ofrece una lectura sincrónica de 1Cor 11,2-16, en relación con Gal 3,28, Gn 1-2, 1Cor 14,33b-36 y Ef 5,21-33, junto a diversos aportes de hermenéutica bíblica feminista como el de I. Foulkes y J. Økland, entre los estudios de otras y otros exégetas. La tercera parte propone sugerencias para el recto uso pastoral de los textos, con atención al contexto de violencia contra las mujeres y su prevención. El texto concluye con algunas reflexiones finales, a modo de recapitulación.

---

<sup>2</sup> Cf. V. R. Azcuay, C. Bacher Martínez, A. B. Rico, “El desafío pastoral del feminicidio en Argentina: hacia una nueva imaginación teológica sobre el evangelio de los vínculos y la familia” (en prensa). Este texto ha sido elaborado en el marco del proyecto internacional “El feminicidio en las Américas: respuestas y desafíos católicos”, con la coordinación general de Christie de la Gándara, Daniela Romero-Amaya y Hosffman Ospino, en el cual participo por Argentina junto a Ada Rico (directora de La Casa del Encuentro) y Carolina Bacher Martínez, como parte del grupo de investigación “Teologías hechas por mujeres” (2023-2025) localizado en la Universidad Católica de Córdoba y bajo mi dirección desde 2019.

<sup>3</sup> La Asociación Civil La Casa del Encuentro fue fundada el 4 de octubre del año 2003 por Ada Beatriz Rico, Fabiana Tuñez y Marta Montesano, con el fin de diseñar un proyecto feminista por los derechos humanos de todas las mujeres, infancias y adolescentes. La organización cuenta con el servicio del Observatorio de Femicidios en Argentina “Adriana Marisel Zambrano”, creado en 2009 en honor de las mujeres a quienes les fue arrebatada la vida y un Centro de Atención para víctimas de violencia.

# El discurso religioso y su fundamento bíblico ante la violencia feminicida

## 1.1 El discurso religioso en la atención de las víctimas

Como punto de partida para estas reflexiones, se tiene en cuenta la experiencia relatada por el Centro de Atención (C.A.O.P.I.) de La Casa del Encuentro<sup>4</sup>. Este centro es un espacio pensado y creado desde una perspectiva integral de los derechos humanos, cuyo objetivo es brindar orientación, información y asistencia a las mujeres, niñas, niños y otras personas que se encuentren en situaciones de violencia sexista y trata con fines de explotación sexual. El C.A.O.P.I. está compuesto por un equipo de 50 profesionales voluntarias que brinda, en forma interdisciplinaria y gratuita, asistencia y orientación psicológica, legal y social a mujeres que atraviesan violencia de género, trata de personas con fines de explotación sexual y a sus familiares. La Casa del Encuentro garantiza una uniformidad en las atenciones a partir de un protocolo de actuación, con el fin de que todas las mujeres sean respetadas, oídas y asesoradas con la misma calidad.

Un aspecto relevante para la reflexión teológica-pastoral es la vinculación de la atención a las víctimas de violencia con el discurso religioso. Las profesionales del C.A.O.P.I. tienen como prioridad el generar un espacio de confianza y contención para la mujer que se acerca a solicitar atención y/o asesoramiento. Se procura el respeto a la historia que traen las mujeres y se valoran sus vivencias, redes de contención y espacios de empoderamiento, entre los cuales se encuentran sus creencias y espacios de fe. En algunas oportunidades, las mujeres que son violentadas se refieren al vínculo entre ellas y sus confesores, pastores, catequistas o acompañantes espirituales. En este ámbito, las consultantes relatan con frecuencia que la orientación que reciben en las iglesias se convierte en una barrera para lograr una vida sin violencia, dado que se les recomienda preservar la pareja, en especial cuando existen hijos o hijas. Se les plantea la importancia de mantener el matrimonio y la familia para los hijos, sin advertir que la violencia sexista afecta negativamente a toda la familia. Cabe tener en cuenta que para la mujer que sufre violencia, romper con este círculo de opresión es difícil en extremo y lo es más aún cuando eso implica, además, actuar en contrario a lo que dice su pastor, catequista o acompañante espiritual en una relación de ayuda.

De acuerdo con esta realidad, entre las capacitaciones que ofrece para la prevención sobre la violencia sexista, el equipo profesional del Centro de Atención incluye un cuestionamiento al uso del himno paulino de la Primera Carta a los Corintios: “el amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no hace alarde, no se envanece, no procede con baja, no busca su propio interés, no se irrita, no tiene en cuenta el mal

---

<sup>4</sup> Agradezco el aporte escrito elaborado por A. B. Rico y su equipo para el proyecto “El desafío pastoral del feminicidio en Argentina: hacia una nueva imaginación teológica sobre el evangelio de los vínculos y la familia” y resumo puntualmente lo relativo al discurso religioso de los agentes pastorales. El detalle sobre las narrativas en el ámbito eclesial argentino ha sido desarrollado por C. Bacher Martínez. Cf. Azcuy, Bacher Martínez y Rico, “Femicidio en la Argentina: cuando las narrativas importan”. También agradezco a Eduardo de la Serna, por su lectura de este artículo y sus oportunas sugerencias desde el punto de vista bíblico.

recibido, no se alegra de la injusticia, sino que se regocija con la verdad. El amor todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta” (1Cor 13,4-7). La experiencia señala que estas palabras sagradas muchas veces son malinterpretadas y utilizadas para justificar la permanencia de la mujer en una pareja violenta que contradice el amor.

Cabe destacar que, en otros casos, el acompañamiento de las iglesias o el camino de la fe contiene un componente positivo para la psiquis de la mujer víctima de violencia, como el mensaje religioso que la vincula con ser merecedora del amor de Dios, el amor propio y el no hacer daño al prójimo, en otras dimensiones sanadoras para la persona. Asimismo, en casos de femicidio, la fe ha sido el motor para sostener a familiares y amigos/as durante el proceso de la elaboración de la pérdida del ser querido, que perdió la vida en forma violenta. Se trata de un hecho tan traumático que necesita del apoyo de la fe para poderse sobrellevar, dado que esa mujer no murió por un accidente o una enfermedad, sino que fue asesinada por su (ex)pareja, quien la consideró como un objeto de su pertenencia, pudiendo hacer lo que quisiera, incluso quitarle la vida.

El C.A.O.P.I. insiste en la importancia de ofrecer una escucha activa, contenedora, con empatía sobre la situación que está atravesando, libre del mandato de preservar ese vínculo con el agresor, cuando una mujer, que está en un vínculo de violencia de género, se acerca a buscar el acompañamiento de las iglesias. Este tipo de ayuda puede dar la fuerza necesaria para terminar con una relación abusiva y, con el paso del tiempo, puede dar lugar a conformar un nuevo núcleo familiar y lograr, junto a sus hijas/hijos, transitar una vida libre de violencia, de abuso y discriminación. Una familia en la cual predomine el amor, el respeto y la dignidad en las relaciones.

## **1.2 Enseñanzas sobre amor y violencia en *Evangelii gaudium* y *Amoris Laetitia***

En las últimas décadas, el magisterio de la Iglesia católica se ha mostrado sensible y atento a las diversas opresiones que afectan a la dignidad humana. En la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, Francisco ha reconocido la realidad de la violencia sufrida por las mujeres en el marco de la dimensión social del Evangelio: “doblemente pobres son las mujeres que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia” (2013, N°212). Esta afirmación tiene la importancia de vincular la opresión de las mujeres con opresión de los pobres, en una perspectiva interseccional que invita a asumir la violencia contra las mujeres como parte de la opción preferencial por los pobres. Se trata de explicitar que este amor de preferencia eclesial por los *pobres, excluidos, descartados y vulnerables* se refiere tanto a personas mujeres como varones (Cantó 2023, 15-51). De este modo, el reconocimiento de *las doblemente pobres* plantea la necesidad de revisar narrativas y prácticas que ayuden, en el contexto actual, a prevenir o revertir la violencia contra las mujeres, las niñas y los niños.

En el caso concreto del femi(ni)cidio se requiere plantear la cuestión de la violencia en la vida conyugal y familiar, por cuanto la mayoría de los *asesinatos de mujeres por ser mujeres* en nuestro país suceden en el contexto doméstico (Observatorio de Femicidios

en Argentina 2020, 82)<sup>5</sup>. El magisterio de Francisco en *Amoris Laetitia* ha asumido el tema en general al señalar que “la violencia verbal, física y sexual que se ejerce contra las mujeres en algunos matrimonios contradice la naturaleza misma de la unión conyugal” (Francisco 2020, N°54). En este artículo parece oportuno revisar brevemente el capítulo IV de este documento, dedicado a presentar el amor en el matrimonio, incluyendo una sección sobre *la violencia y la manipulación* (Francisco 2020, N°153-157). Junto a las principales orientaciones propuestas en *Amoris Laetitia*, se trata de observar los fundamentos paulinos mencionados y algunas de las observaciones dadas para su recta interpretación en el presente.

Lo primero que se destaca en el cuarto capítulo de la exhortación apostólica sobre el amor en la familia es la buena noticia del amor, según la referencia paulina de 1Cor 13,2 ya que, *si no tengo amor, no soy nada, de nada me sirve* (Francisco 2020, N°153)<sup>6</sup>. Luego de una amplia y detallada presentación positiva del amor en el matrimonio y de la mención sobre el crecimiento en el amor conyugal, se aborda el tema de la violencia y la manipulación en el ámbito de la relación matrimonial –que puede extenderse a la vida de pareja–. La consideración de estos temas parece interesarse en vincular las prácticas de dominio y violencia a las narrativas que las sostienen, incluyendo algunos textos bíblicos de la tradición paulina. En este sentido, *Amoris Laetitia* critica por dos veces la cultura patriarcal en la cual se inscriben las enseñanzas de San Pablo y advierte acerca de evitar interpretaciones inadecuadas de sus textos a partir de ese ropaje cultural (Francisco 2020, N°154 y 156). Que la exhortación apostólica haga referencia a cómo se deben entender correctamente algunos pasajes de tradición paulina tales como “mujeres sean sumisas a sus maridos” (Ef 5,22), confirma el interés del tema.

De acuerdo con estas perspectivas, puede afirmarse que el femi(ni)cidio plantea la necesidad no solo de *purificar la cultura* de su sesgo machista (Francisco 2013, N°69), sino también de criticar, reconstruir y deconstruir el acento masculino-dominante en los textos de la tradición cristiana (Tamez 2015, 62-64). La práctica del Centro de Atención a mujeres víctimas de violencia, en La Casa del Encuentro, corrobora cómo el discurso religioso refuerza de modo frecuente la situación de opresión sufrida por mujeres y niñas desde una interpretación inadecuada de determinados textos paulinos como “el amor todo lo soporta” (1Cor 13,7). ¿Cómo puede un texto considerado de un valor único para los cristianos convertirse en una piedra de tropiezo para personas que son violentadas en el ámbito de su familia? La violencia de género pide una revisión de las relaciones de poder tanto en la vida conyugal y familiar como en los discursos sociales y religiosos que las moldean (Ukaski 2013, 281; Johnson 2002, 1-58). Como ha señalado Nancy Bedford en el ámbito de la tarea teológica, se trata de repensar las “estrategias discursivas” de cara al feminicidio para erradicarlo (Bedford 2018, 327). Esto mismo puede aplicarse, como

<sup>5</sup> En el 62% de los casos, las víctimas fueron asesinadas por sus parejas y exparejas según los datos relevados por el Observatorio de Femicidios en Argentina.

<sup>6</sup> En *Amoris Laetitia* N°90 se transcribe completo el texto del “himno al amor” contenido en 1Cor 13,4-7 y, a continuación, se profundiza en cada aspecto con la ayuda de otros textos bíblicos.

reflexiona Andrea Sánchez Ruiz, al impacto de los textos bíblicos paulinos del ambiente sociocultural del mundo antiguo (2022, 41).

### 1.3. Ef 5,21-33 como caso preferido para la “hermenéutica de la sospecha”

Siguiendo la advertencia hecha por *Amoris Laetitia* sobre la cultura patriarcal reflejada en Ef 5,21-33, se puede constatar que este texto dedicado al amor entre los esposos ha sido blanco frecuente de críticas por parte de la hermenéutica bíblica feminista (Osiek, MacDonald y Tulloch 2007, 173-206; Foulkes 2006, 41-62; Sánchez Ruiz 2009, 81). En efecto, haciendo uso de diversos métodos exegéticos validados científicamente, esta área de estudios ha puesto en marcha una “hermenéutica de la sospecha androcéntrica” para los textos bíblicos (Schickendantz 2007, 180). Dada la importancia paradigmática del texto de Efesios 5,21-33 –cuyo autor no es Pablo, sino alguien de su escuela–, conviene recuperar algunos estudios sobre el texto, antes de examinar textos de las cartas auténticas de Pablo como 1Cor 11,2-16 y Gal 3,23-29.

La carta a los Efesios se distingue por su eclesiología cósmica y sus orientaciones éticas, entre las cuales se encuentra una exhortación dirigida hacia los esposos<sup>7</sup>. La relación Cristo-Iglesia, expresada mediante el uso de las metáforas cabeza-cuerpo, se presenta como un modelo ético para los esposos. Los estudios exegéticos oscilan entre dos posiciones: por un lado, se considera que el autor de la carta a los Efesios realiza un avance con respecto a los “códigos domésticos” propios del contexto cultural de la época y, por otro lado, se observa el límite de las estructuras simbólico-culturales del mundo antiguo en la tradición paulina (MacDonald 1999, 1521; Sánchez Ruiz 2022, 28ss). Como señala Irene Foulkes, “los códigos reflejan la casa-empresa greco-romana manifestada en pares asimétricos de relación entre una figura dominante y otra persona o personas subordinadas: esposo/esposa, padre/hijos, amo/esclavos” (2006, 41). En este sentido, algunos exégetas contemporáneos se preguntan si la visión antropológica propuesta en los códigos de Ef 5,21-33 no es contraria a lo enseñado por Pablo en Gal 3,28: *en Cristo ya no hay varón ni mujer* (Aletti 2010, 174). Veamos lo que muestra una breve lectura sincrónica de la exhortación a los esposos en Efesios.

Ef 5,21-33 se inicia con una invitación a someterse mutuamente, que modera la insistencia tradicional del varón como cabeza de la familia como amo y señor, pero inmediatamente se refiere a las mujeres exhortándolas a someterse a sus maridos: “Sométanse los unos a los otros por consideración a Cristo: las mujeres a su marido, como si fuera el Señor, porque el varón es la cabeza de la mujer, como Cristo es la cabeza y el salvador de la Iglesia que es su Cuerpo” (Ef 5,21-23).

La razón del sometimiento está formulada en dos partes: la primera, “porque el varón es la cabeza de la mujer” (ὅτι ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναικὸς), señala una comprensión antropológica patriarcal y, la segunda, “como Cristo es la cabeza y el salvador

<sup>7</sup> La eclesiología del “cuerpo de Cristo” (1Cor 12,12-27) se completa, en las deuteropaulinas, con la de “Cristo cabeza”, con la función de Cristo como recapitulador de la Iglesia y el cosmos (Ef 1,10.22-23).

de la Iglesia que es su Cuerpo” (ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος) introduce una comparación a partir de la relación Cristo-Iglesia, que a su vez fundamenta y justifica la sujeción de la mujer al varón<sup>8</sup>.

Que *el varón es cabeza de la mujer* remite a la organización social y política en las ciudades de la provincia romana de Asia en el primer siglo, que estaba centrada en la unidad de producción conocida como la “casa” y cuya dirección se encontraba regida por el “paterfamilias” como patrón (Foulkes 2006, 42-43). Si bien puede pensarse que los códigos domésticos presentes en Colosenses y Efesios intentan presentar a las comunidades cristianas en coherencia con el sistema jerárquico vigente, también resulta evidente que, con ello, se contribuye a legitimar un sistema sociopolítico opresivo, por más que se inculquen a la vez otros valores distintos.

Visto el asunto desde las motivaciones aducidas por el autor de la carta, surgen interrogantes porque, si Cristo es salvador de la Iglesia y por ello merece ser su cabeza, “el marido no es salvador de la mujer (ambos no tienen más que un único salvador: Jesucristo). ¿Merece el marido el título de κεφαλὴ que se le da? ¿Y se puede entonces decir que la esposa es el cuerpo del marido, como la Iglesia es el cuerpo de Cristo?” (Aletti 2010, 175). En realidad, se puede observar una cristologización de la estructura patriarcal de la familia, la cual trae como consecuencia modelos que mantienen sujetas a las esposas (Schüssler Fiorenza 2000 [1983], 269; Aletti 2010, 176). El argumento de Ef 5,21-23 recae sobre la acción salvífica de Cristo, quien, según el texto, fundamenta y justifica la sumisión (Sánchez Ruiz 2022, 31). De este modo, la exhortación a los maridos adquiere mucha importancia como búsqueda de un cierto equilibrio en esta exhortación:

Maridos, amen a su esposa, como Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella, para santificarla. Él la purificó con el bautismo del agua y la palabra, porque quiso para sí una Iglesia resplandeciente, sin mancha ni arruga y sin ningún defecto, sino santa e inmaculada. Del mismo modo, los maridos deben amar a su mujer como a su propio cuerpo. El que ama a su esposa se ama a sí mismo. Nadie menosprecia a su propio cuerpo, sino que lo alimenta y lo cuida. Así hace Cristo por la Iglesia, por nosotros, que somos los miembros de su Cuerpo (...) En cuanto a ustedes, cada uno debe amar a su mujer como a sí mismo, y la esposa debe respetar a su marido. (Ef 5,25-30.33)<sup>9</sup>

Sin cuestionar la visión patriarcal contenida en la idea del *varón como cabeza de la mujer* y a partir de una lectura insuficiente de los relatos de la creación, la exhortación moral de esta carta –de tradición paulina– busca proponer a Cristo como modelo en el

<sup>8</sup> La palabra κεφαλὴ se encuentra 75 veces en el Nuevo Testamento y, entre ellas, el pasaje de 1Cor 11,3, junto a las cartas deuteropaulinas (Col y Ef), se consideran de los más importantes desde el punto de vista teológico. En la carta a los Efesios, se acentúa la relación Cristo cabeza y su cuerpo, la Iglesia (Lattke 1981, c.701-708, 707); lo propio de 1Cor 11 se considera en la segunda sección de este artículo.

<sup>9</sup> La comparación de la mujer como el propio cuerpo del varón no significa posesión, sino que alude a la vocación del varón y la mujer llamados a ser “una sola carne” (Gn 2,24).

marco del “código familiar” vigente en el Nuevo Testamento (MacDonald 1999, 1533). Sin duda, el ideal de un esposo que ame y se entregue a su esposa como Cristo es una propuesta superadora de la vigente en el modelo familiar patriarcal (Sánchez Ruiz 2022, 31). Sin embargo, el sometimiento de las mujeres en ese mismo modelo representa una piedra de tropiezo para la antropología teológica de todos los tiempos y pide repensar el modelo relacional en perspectiva de género (Sánchez Ruiz 2010, 305).

## 2. Lectura sincrónica de 1 Cor 11,2-16 con aportes de la crítica feminista

### 2.1 ¿Se justifica una crítica feminista a Pablo?

El estudio de Ef 5,21-33 deja la pregunta de si está justificada una crítica feminista de los escritos de Pablo y su escuela posterior. Luise Schottroff –como otras autoras– responde que sí porque “la larga historia de la discriminación y opresión de las mujeres en el cristianismo es dependiente de los textos paulinos” (1993, 35 y 52). Aunque haya que verificar esta afirmación y este artículo apunte a eso en cierto modo, se hace evidente que una hermenéutica bíblica feminista se ocupa tanto de la producción del texto como de su recepción (Bird 1998, 125). Con palabras de Elsa Tamez, una hermenéutica feminista de la liberación supone que el texto está genéricamente construido y por ello se requiere “una hermenéutica de la reconstrucción y deconstrucción” que evidencie las relaciones asimétricas que subordinan a las mujeres y reformule los paradigmas de interpretación en los textos (2015, 63). Mercedes García Bachmann habla de la hermenéutica feminista de género frente al androcentrismo o ubicación del varón en el centro: “Al cuestionar las jerarquías de género presupuestas en un texto, comenzamos a deconstruirlo, desarmarlo; después continuamos con el proceso hermenéutico y de algún modo retornamos al texto reconstruyéndolo” (2022, 150).

En cuando al *corpus* paulino, se recuerda la distinción entre las “cartas auténticas” de Pablo y los diversos “escritos postpaulinos” provenientes de su escuela (Vidal 2012, 13-56)<sup>10</sup>. De allí que, en esta presentación, se dé preferencia al estudio de 1Cor 11,2-16 y su relación con Gal 3,23-29, ambos de las cartas llamadas auténticas. En cuando al orden cronológico, se sigue a Senén Vidal que ubica primero Gal y luego 1Cor (2012, 43-45), si bien existe también la propuesta inversa que relaciona la omisión de la fórmula *ya no hay varón ni mujer* de Gal 3,28 en 1Cor 12,13, por ser esta anterior a Gal (De la Serna 2020, 3-4). De todos modos, en las sugerencias finales para un uso recto de los textos, se considera también la relación de 1Cor con Ef 5,21-33 de tradición paulina. Asimismo, se hace referencia a otros textos de 1Cor como el matrimonio y la virginidad (7,1-40),

---

<sup>10</sup> Otros autores (Borg y Crossan 2009, 20-22) hablan de “los tres Pablos”, en alusión a el autor de las cartas “auténticas” (Rm, 1 y 2Cor, 1Tes, Gal, Fil y Filem), las cartas “postpaulinas” (Ef, Col y 2Tes) y las cartas “pastorales” (1 y 2 Tim y Tt) y los caracterizan como radical, conservador y reaccionario, en relación con la evolución sobre los principales temas de su teología.

el himno del amor (13,4-7) y la amonestación dirigida a las mujeres en relación con el orden en las asambleas (14,33b-35), que Jorunn Økland entiende como concluyente sobre el lugar de las mujeres en las celebraciones litúrgicas con inicio en 1Cor 11 (2004, 13-38). Por razones de espacio, solo se hace alude brevemente a 1Cor 7<sup>11</sup>.

Las cartas paulinas comenzaron a recopilarse a comienzos del siglo II, cuando estaba vigente una estructura doméstica en la cual generalmente un varón asumía el rol de un *paterfamilias*, al cual debían sujetarse los miembros de la casa: mujer, hijos y esclavos (Foulkes, 2006, 41; Osiek, MacDonald y Tulloch, 2007, 18; De la Serna 2019, 168). Si bien la novedad cristiana abría nuevas perspectivas para la/s mujer/es, también se daba una visión cultural que actuaba como resistencia a estos cambios. En la lectura que sigue de 1Cor 11,2-16 se observa el contexto cultural patriarcal presente en el texto y se intenta reconocer las tensiones y las contradicciones en un texto de las cartas auténticas, sin pretender suavizarlas o resolverlas sino tratando de explicarlas (Økland 2004, 11). También se busca visibilizar la posición de las mujeres profetisas en la comunidad cristiana de Corinto, su protagonismo y su *poder de significar* (Estévez López 2007, 49; Riba 2020, 1ss).

## 2.2 Lectura sincrónica de 1Cor 11,2-16

### *Traducción*<sup>12</sup>

<sup>2</sup>Los felicito porque en todas las cosas se acuerdan de mí y conservan las tradiciones como se las transmití.

<sup>3</sup>Sin embargo, quiero que sepan que la cabeza de todo varón es Cristo, la cabeza de la mujer es el varón y la cabeza de Cristo es Dios.

<sup>4</sup>Todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta, deshonra a su cabeza.

<sup>5</sup>Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, deshonra a su cabeza, como si estuviera rapada.

<sup>6</sup>Por tanto, si una mujer no se cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es deshonroso para una mujer cortarse el pelo o raparse, que se ponga el velo.

<sup>7</sup>El varón no debe cubrirse la cabeza, pues es imagen y reflejo de Dios; pero la mujer es reflejo del varón.

<sup>8</sup>En efecto, no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón.

<sup>11</sup> Al respecto, ver Schottroff 1993, 46-48; MacDonald 2004, 155-216; Borg y Crossan 2009, 55-57; Senén 2012, 274ss; De la Serna 2019a, 77-92; Sánchez Ruiz, 2022, 25-27.

<sup>12</sup> Al asumir la perspectiva de género, el vocablo griego ἀνὴρ, ἀνδρός se traduce según su significado de “varón” o “esposo” y no como “hombre”, que también se usa como sinónimo de ser humano. Para el versículo 10, se sigue la *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), que es una traducción ecuménica francesa de la Biblia, hecha entre 1975 y 1976, por católicos y protestantes. La inserción de κάλυμμα (velo) en algunos textos patristicos para explicar el significado de ἐξουσία (autoridad) parece más el testimonio de un sentido problemático que una variante textual genuina (Thiselton 2000, 837).

<sup>8</sup>Ni fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón.

<sup>10</sup>He aquí por qué la mujer debe tener autoridad sobre la cabeza por razón de los ángeles.

<sup>11</sup>Por lo demás, ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer, en el Señor.

<sup>12</sup>Porque si la mujer procede del varón, el varón, a su vez, nace mediante la mujer. Y todo proviene de Dios.

<sup>13</sup>Juzguen por ustedes mismos. ¿Está bien que la mujer ore a Dios con la cabeza descubierta?

<sup>14</sup>¿No les enseña la misma naturaleza que es una afrenta para el varón el cabello largo,

<sup>15</sup>mientras es una gloria para la mujer la cabellera? En efecto, la cabellera le ha sido dada a modo de velo.

<sup>16</sup>De todos modos, si alguien quiere discutir, no es ésta nuestra costumbre ni la de las Iglesias de Dios.

### ***Estructura de 11,2-14,40***

Las perícopas de 1Cor 11,2-16 y 11,17-34 se refieren a dos problemas en las asambleas litúrgicas: el varón y la mujer ante el Señor<sup>13</sup> y la cena eucarística con humillaciones a los pobres por parte de algunos. Ambos textos pueden ubicarse en la unidad más amplia de 1Cor 11-14 que considera el ejercicio de los carismas en la comunidad y su relación con el buen orden en estas asambleas (1Cor 12,1-14,40).

Para un acercamiento feminista es de particular interés la vinculación entre 1Cor 11,2-16 y 14,33b-35, puesto que en ambas secciones se trata sobre el lugar de las mujeres en el espacio de la comunidad litúrgica (Økland 2004, 3; Foulkes, 1993, 107; Estévez López 2007, 83-89). En el conjunto de la estructura, podría parecer que 1Cor 11,5 abre a las mujeres la posibilidad de profetizar, mientras que 14,34 representaría la posición contraria: “que las mujeres permanezcan calladas durante las asambleas: a ellas no les está permitido hablar. Que se sometan como lo manda la Ley”<sup>14</sup>. ¿Se trata de un planteo que evoluciona hacia una restricción de hablar en la asamblea para las mujeres o se debe pensar en una interpolación o añadido posterior de 1Cor 14, 33b-35, cuya autoría no puede atribuirse a Pablo? La posición más frecuente considera estos versículos como una interpolación posterior (Schottroff 1999, 589; Vidal 2012, 338; De la Serna 2019, 165-168; Tamez 2020, 181), aunque el consenso no siempre va en esa dirección (Lambrecht 1999, 1477; Økland 2004, 8).

---

<sup>13</sup> Intencionalmente se evita dar a la unidad el título “el velo u ornato u ornato de las mujeres”, que luego de las primeras ediciones castellanas de la Biblia de Jerusalén fue reemplazado por “el hombre y la mujer ante el Señor”, el cual es también el título original dado por la TOB. Por otro lado, también se debe constatar que 1Cor 11 no habla de “velo”, puesto que no aclara con qué debe cubrirse la cabeza.

<sup>14</sup> Este texto contradice claramente a 1Cor 11,5 y la invocación de la Ley como regla disciplinaria no es paulina; de modo semejante se expresa el texto de 1Tim 2,8-15, perteneciente a las cartas pastorales: “las mujeres escuchen la instrucción en silencio, con todo respecto” (1Tim 2,11).

- 11,2-34 Problemas en las asambleas litúrgicas
- 11,2-16 Varones y mujeres en las asambleas litúrgicas
    - vv.7-10 *el uso del velo u ornato para las mujeres*
  - 11,17-34 La Eucaristía
- 12,1-11 Los dones del Espíritu
- 12,12-31 Un cuerpo y muchos miembros
- v.13 fórmula bautismal, sin inserción de *macho y hembra*
- 13,1-13 El don más grande es el amor
- 14,1-25 Profecía es más que el don de lenguas
- 14,26-40 Otras reglas prácticas sobre carismas
- vv.33b-35 *se prohíbe a las mujeres hablar en las asambleas*

La crítica textual muestra que algunos manuscritos trasladan los versículos 14,33b-35 después de 14,40. En todo caso, su presencia en 1Cor deja constancia de una tensión real sobre el lugar de las mujeres y su función en las asambleas litúrgicas.

### ***Estructura de 1Cor 11,2-16***

La carta a los cristianos de Corinto contiene respuestas a diversas problemáticas de la comunidad y, en este contexto, analiza dos problemas en las reuniones comunitarias (1Cor 11,2-34), siendo el primero de ellos (11,2-16) el referido al gesto de cubrirse o descubrirse la cabeza al orar o profetizar en la asamblea comunitaria (Vidal 2012, 306). En el momento conclusivo de la celebración de la cena del Señor, al pronunciar la “oración” o la “profecía” y entrar en contacto con el mundo divino del Espíritu, los corintios aplicaban la “costumbre” (v.16) de unos gestos religiosos de su medio ambiente: los varones se cubrían la cabeza y las mujeres la descubrían. Sin embargo, el uso habitual en las comunidades cristianas no era este, sino el inverso y por eso se suscita la polémica en torno a este tema, que además tiene implicancias de género.

El texto comienza con una alabanza de Pablo a la comunidad por cumplir con las tradiciones transmitidas por él (v.2) y concluye con una referencia a las costumbres de las iglesias (v.16), lo cual permite una clara delimitación de la perícopa<sup>15</sup>. El v.2 prepara el planteo y el v.3 introduce un esquema de jerarquización del cosmos: “Cristo es la cabeza del varón; la cabeza de la mujer es el varón y la cabeza de Cristo es Dios” (1Cor 11,3). El orden de la creación propuesto no difiere mucho de Ef 5,23, aunque lo que importa a Pablo es el orden entre el varón y la mujer y no sólo de maridos y esposas (Thiselton 2000, 822). Como opina L. Schottroff, se puede pensar que el apóstol y las iglesias se encontraban en el proceso de determinación sobre estos temas (1993, 50). Por su parte, J. Gnilka sostiene que “Pablo no entra en la temática, sino que apunta al problema concreto de llevar velo. Por ello no conviene acentuar en exceso la afirmación [de 1Cor 11,3]” (1998, 193).

<sup>15</sup> Para la estructura de 1Cor 11,2-16 sigo la propuesta de Foulkes 1999, 282.

En los vv.4-5 el término “cabeza” (κεφαλή) guía la argumentación<sup>16</sup>, con el doble significado de cabeza del cuerpo y símbolo de autoridad (Økland 2004, 174-178; Vidal 2012, 308; De la Serna 2019, 122). A continuación, el texto hace referencia a la práctica de orar o profetizar: “el varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta deshonra a su cabeza [Cristo]; y la mujer que ora y profetiza con la cabeza descubierta deshonra a su cabeza [varón]” (1Cor 11,4-5). La formulación referida al varón y la mujer es paralela, lo cual sugiere igualdad en el derecho y el acto de orar y profetizar en público y resalta la novedad cristiana (Lona 2001, 79; Borg y Crossan 2009, 55ss), en contraste con otros textos como 1Cor 14,33-36 y Tim 2,8-15<sup>17</sup>. En vv.4-5 la diferencia entre el varón y la mujer está referida a descubrirse o cubrirse la cabeza, lo que se completa en el v.6 con la recomendación del uso del velo para la mujer en coherencia con el orden cósmico.

El argumento se prolonga en vv.7-9, sirviéndose del motivo de la “imagen” (εἰκών) y de la “gloria” o resplandor (δόξα), en relación con los relatos de la creación y la caída (cf. Gn 1,26-27; 2,18.21-23; 3,1-7). En el v.7, se retoma la afirmación del *varón cabeza de la mujer* (cf. 1Cor 11,3), fundamentada a partir de una lectura combinada de Gn 1,26-27 (el ser humano creado a imagen de Dios) y Gn 2,22 (la creación de la mujer de la costilla del varón), trae como consecuencia que “él [el varón] es la imagen y la gloria de Dios, mientras que la mujer es el reflejo del varón; en efecto, no es el varón el que procede de la mujer, sino la mujer del varón” (11,7-8)<sup>18</sup>. En la lectura de Pablo, la dificultad radica en que el varón tiene la imagen y la gloria inmediatamente (v.7a), mientras que la mujer solo por mediación del varón (v.7b). Se trata de un punto controversial para la teología feminista, porque afirma claramente un orden jerárquico de superioridad e inferioridad (Schottroff 1993, 49; González 2006, 50).

El v.10 introduce la palabra “autoridad” (ἐξουσία) en relación con la mujer. La traducción literal es: “Por eso la mujer debe tener autoridad sobre su cabeza por causa de los ángeles”<sup>19</sup>. La traducción de ἐξουσία por “sujeción”, que parece referir a la sujeción de la mujer al varón –dado que el varón es cabeza de la mujer–, es confusa porque el término nunca se refiere a poder o autoridad de alguien sobre otro y la idea de sujeción o signo de ella no está dicha en el texto. De este modo, en 1Cor 11,10 puede entenderse como autoridad que ejerce la mujer sobre su propia cabeza, es decir, en el sentido de autonomía (Foulkes 1999, 294; Thiselton 2000, 837-839; De la Serna 2003, 393; 2019a, 124). La

---

<sup>16</sup> El *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* propone para κεφαλή el significado general de cabeza o jefe. Sobre la cadena jerárquica Dios-Cristo-varón-mujer contenida en 1Cor 11,3, se puede relacionar el patriarcalismo sociológico antiguo con el pensamiento teológico del origen y la dominación en cadena. De todos modos, en el contexto inmediato de 1Cor 11,11, la teología de la libertad paulina correspondiente a la diferencia del varón y la mujer en el Señor queda nivelada y relativizada en sentido escatológico (Lattke 1981, c.704).

<sup>17</sup> Según Schottroff, esto no quiere decir que se pueda excluir totalmente la posibilidad de participación de las mujeres en las celebraciones de la sinagoga judía, aun cuando ella fuera limitada (1999, 589).

<sup>18</sup> Este modo de lectura no refleja el contenido de Gn 1,27, que se refiere al ser humano (*‘adam*) y no al varón (*‘ish*), la creación a imagen y semejanza de Dios corresponde a la pareja humana, varón y mujer.

<sup>19</sup> Aceptan esta traducción Foulkes 1999, 294; Thiselton 2000, 837; Lona 2001, 78; Pastor-Ramos 2006, 114; De la Serna 2019a, 124.

autoridad de la mujer, en el culto, significa que ella puede decidir en cuanto al arreglo de su cabeza; en definitiva, Pablo quiere dejar claro que las mujeres pueden elegir el uso del velo o no. Pese a la dificultad de la traducción, la ubicación de este versículo en la estructura de 1Cor 11,2-16 parece indicar un punto de inflexión, siendo que queda entre las dos argumentaciones que conforman el primer argumento de Pablo (vv.3-12). El sentido de los ángeles en este versículo es de difícil interpretación, aunque parece referirse a una celebración ordenada.

Los vv.11-12 llaman mucho la atención, porque en ellos se cambia el sentido de la argumentación posiblemente para referirse a la *nueva creación* aludida con “en el Señor” (ἐν κυρίῳ) del v.11. Senén Vidal habla de una “autocorrección” (Vidal 2012, 309-310), aunque también se puede pensar en una inversión del argumento. En este sentido, acierta Irene Foulkes al interpretar que en estos versículos Pablo parece deshacer su propia argumentación (1993, 113-114): “Por lo demás, ni mujer sin el varón ni el varón sin la mujer, en el Señor. Porque si la mujer procede del varón, a su vez el varón nace de la mujer y todo procede de Dios” (1Cor 11,11-12)<sup>20</sup>. El texto atestigua un dilema: la mujer puede profetizar, pero debe cubrirse la cabeza; así quedan unidas, en tensión, la novedad de profetizar y la costumbre. Como lee L. Schottroff, aunque estos versículos no cambian la construcción femenina de la sección que se mantiene patriarcal, Pablo ofrece un contrapeso teológico positivo a lo expuesto en 1Cor 11,3-9 sobre la mujer (1999, 586): *ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer*.

Si el primer argumento de Pablo se orienta por la visión judía de la creación, el segundo argumento de 1Cor 11,13-16 sigue el sentido común y la sensibilidad de los corintios: “juzguen por ustedes mismos” (11,13), de acuerdo con “nuestra costumbre y la de nuestras iglesias” (11,16). La práctica de las demás iglesias se ofrece, así, como última razón para guardar las costumbres en un contexto social y político amenazante para la comunidad.

#### A 11,2 Introducción (tradiciones de Pablo)

##### B Primer argumento 11,3-12

##### a Varón-mujer *en la creación* 11,3-9

11,3 orden cosmológico (κεφαλῆ)

11,4-5 el varón y la mujer en la oración y la profecía

11,6 recomendación del uso del velo u ornato para la mujer

11,7-9 argumentos de la creación (εἰκόν)

##### b 11,10 *autoridad de la mujer* (ἐξουσία)

##### a' Varón-mujer *en el Señor* (ἐν κυρίῳ) 11,11-12

11,11 interdependencia

11,12 mutua procedencia

<sup>20</sup> También puede pensarse, por cierto, en una nueva argumentación de Pablo, en contraste con la anterior.

B' Segundo argumento 11,13-15

a Sentido común 11,13

b Costumbre 11,14-15

A' 11,16 conclusión (costumbres de iglesias)

La oración y la profecía en público por parte de la mujer manifiesta la novedad bautismal de la cual también habla la carta a los Gálatas en 3,28; la costumbre del velo, unida a la representación (patriarcal) de la mujer sujeta al varón, no responde a este nuevo orden de igualdad en Cristo y parece superarse en la práctica de orar o profetizar en público por parte de la mujer (cf. 1Cor 11,5). La carta muestra, al menos, una distancia entre la afirmación de la igualdad recíproca de varón-mujer y las costumbres litúrgicas de la comunidad. Un punto de partida importante desde la misma carta paulina puede constituirlo la noción “cuerpo de Cristo” (σῶμα Χριστοῦ), que es sin duda el foco principal de la eclesiología en las protopaulinas, con base en una cristología y una antropología real (Aletti 2010, 84-85; De la Serna 2019a, 122; 2019b, 70). Sin embargo, la jerarquización patriarcal que presenta el texto de 1Cor 11,3 –al igual que como aparece en Ef 5,23–, requiere hoy una crítica desde una hermenéutica feminista de género que ayude a deconstruir la visión androcéntrica y los modelos de masculinidad dominante para reconstruir relaciones igualitarias (García Bachmann 2022, 151).

### 2.3 Algunos aportes de la hermenéutica bíblica feminista

En orden a una lectura de 1Cor 11,2-16 en el contexto actual, cabe destacar el aporte de diversas lecturas reconstructivas por medio de una hermenéutica bíblica feminista. Sin una pretensión de exhaustividad, se presentan a continuación algunas contribuciones.

Lone Fatum, exégeta dinamarquesa, representa una posición menos frecuente de la crítica feminista. Para ella, la fundamentación dualísticamente androcéntrica de 1Cor 11,3-9 se verifica en la normatividad masculina contenida en los conceptos de la teología de la creación. La autora rechaza la visión que opone Gal 3,28 y 1Cor 11,3-9 como una polaridad teórico-práctica y tampoco acepta la lectura de ambos textos como polaridad positivo-negativa, por cuanto reconoce en ambos una lectura limitada de los relatos de creación<sup>21</sup>. La interpretación de Fatum discute con otras lecturas feministas y enfatiza que la perspectiva teórica de 1Cor 11,3-9 niega a las mujeres ser *imago Dei*, en razón de la lectura que hace Pablo de Gn 1,26-27a en lugar de 1,27b-28, que no incluye a la mujer en la humanidad original y en la imagen de Dios (1995, 70-71). De acuerdo con su visión, el uso del velo significa para las mujeres reconocer su lugar en la base de la jerarquía y por tanto la consecuencia de lo dicho en los versículos 3 y 7 de 1Cor 11 es que “una mujer que no fue creada en la imagen de Dios no puede orar y profetizar ante Dios por derecho propio o por su propio estatus porque no lo posee” (Fatum 1995, 74). La autora

---

<sup>21</sup> Para L. Fatum la mayoría de las lecturas feministas de Gal 3,28 caen fácilmente en la tentación de lecturas apologéticas y anacrónicas que encuentran un fundamento absoluto a la liberación de la mujer en la fórmula bautismal pre-paulina asumida por Pablo en esta carta (1995, 50-57).

propone asumir la crítica de la tradición patriarcal, tal como ya lo han hecho otras y otros exégetas y teólogos/os (Schottroff 1993, 49; Børresen 1995, 1-4).

Jorunn Økland, teóloga y exégeta luterana, ofrece un importante estudio que analiza las exhortaciones paulinas sobre roles y ornatos de mujeres en 1Cor 11-14. La autora invita a leer 1Cor 11,2-16 y 14,33b-36 como elementos estructuradores de género en la asamblea cristiana y que, como tales admiten una lectura desde esta perspectiva crítica (2004, 1-6). Økland sostiene que 1Cor 11,1-16 contiene una jerarquía cósmica que se debe imitar en la Iglesia; se trata, para ella, de un arreglo entre el cosmos y el género, que está en función de una unidad ordenada de la *ἐκκλησία*. Por razones de espacio, la presentación de su aporte se limita a los versículos 1-3 de 1Cor 11, centrados en el concepto *κεφαλή* que la autora entiende como “discurso patriarcal de género” por estar en referencia a un orden jerárquico ligado a la creación de la mujer (Økland 2004, 179). La ausencia del par “macho y hembra” en la fórmula bautismal de 1Cor 12,13 –a diferencia de su inclusión en Gal 3,28: *en Cristo ya no hay macho y hembra*– es explicada por ella en razón de la reflexión abierta que propone 1Cor sobre la jerarquía de género, es decir, en esta carta “sí hay macho y hembra” (*male and female*) y el resultado es la generización ritual de la Iglesia (Økland 2004, 201 y 178). En sus conclusiones, la exégeta luterana afirma que Pablo define el espacio de la Iglesia como masculino-dominante, aunque deja planteada una tensión que abre un espacio intermedio (*in-between*) para la integración de género, que es también un espacio hermenéutico para los lectores/as (Økland 2004, 210 y 219).

Irene Foulkes, exégeta, profesora y pastora en Costa Rica, realiza planteos interesantes con respecto a la interpretación actual del texto en el marco de su comentario exegético-pastoral a 1Cor. La autora menciona cuatro interpretaciones posibles: 1) ver en el texto una pauta que debe aplicarse hoy, con la consecuencia de la exclusión del liderazgo de las mujeres en la Iglesia; 2) entender el texto en sentido contrario, sin nada que decir para la cultura de hoy; 3) considerar la indicación del texto como válida en su cultura, pero tomar para hoy la subordinación de la mujer –aunque una lectura completa del texto en su estructura no respalda esta interpretación– y 4) distinguir elementos condicionados por la cultura que no tienen relevancia hoy –como el velo–, de otros elementos como el protagonismo de las mujeres en la liturgia y la importancia de guardar el decoro en las celebraciones de la comunidad (Foulkes 1999, 299-300). En cada una de estas interpretaciones, se trata de percibir el condicionamiento de los intérpretes y su cultura para liberarse de distorsiones. Asimismo, se requiere pensar el texto desde el punto de vista de las personas afectadas por su mensaje: “los destinatarios de este texto son las mujeres que están en la base no sólo de las iglesias sino de toda nuestra sociedad” (Foulkes 1999, 301). En el contexto latinoamericano, las mujeres de nuestros países están afectadas por una sociedad “machista” que se debe reconocer y la lectura del texto en este contexto está llamada a dar razón de esperanza (Pastor-Ramos 2006, 116).

Elisa Estévez López, exégeta española, completa este breve repertorio de autoras. Su voz se sitúa desde la perspectiva de las mujeres de esta comunidad y sigue la óptica del *poder de significar* para referirse a las profetisas en Corinto: “estas mujeres corintias, de quienes no se conservaron sus nombres, *no se fiaron más del juicio ajeno que de lo que*

*sentían y sabían en su ser de mujeres, recibido como don del Espíritu” (2007, 83). Este corrimiento en la mirada permite, sin duda, ver las cosas desde el lugar de las mujeres que creyeron en su capacidad de profetizar.*

### **3. Sugerencias para el recto uso pastoral de 1Cor 11,2-16 y otros textos**

#### **3.1 Les recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de Cencreas (Rm 16,1)**

Ante todo, se debe prestar atención a la distinción entre las cartas auténticas, las pospaulinas y las pastorales, para ponderar los escritos de Pablo. La visión del apóstol sobre la igualdad de género se extiende a la esposa y al marido en el seno de la familia cristiana (1Cor 7) y a la mujer y el varón en la comunidad cristiana (1Cor 11,4-5), sobre todo en el apostolado (De la Serna 2003, 391). La igualdad en la asamblea litúrgica es de mayor importancia y puede verificarse en relación con Rm 16,1: “Les recomiendo a nuestra hermana Febe, diaconisa de Cencreas” (Borg y Crossan 2009, 59; De la Serna 2003, 380; 2019a, 123; Tamez 2020, 180). Lamentablemente esta participación fue paulatinamente eliminada, primero por la incorporación de la ideología patriarcal en los llamados códigos domésticos (Col 3,18-19; Ef 5,22-24; 1Pe 3,1) y luego por las prohibiciones a las mujeres de enseñar y hablar en la asamblea (1Cor 14,34-35; 1Tim 2,11-12). Este fue el comienzo de la resistencia de las mujeres a callarse (Tamez 2020, 177ss).

#### **3.2 Ni la mujer sin el varón, ni el varón sin la mujer, en el Señor (1Cor 11,11)**

La Biblia de la Iglesia en América ha tomado el contenido de 1Cor 11,11 como clave de lectura de todo el texto de 1Cor 11,2-16. De manera semejante, el comentario de Foulkes ha priorizado el compañerismo, la mutualidad y la interdependencia entre el varón y la mujer (1999, 302). Esto no debe hacer olvidar que la sección 1Cor 11-14 trata sobre “la comunidad y las diferencias” (Schottroff 1999, 584ss) y que la unidad de 1Cor 11 también puede titularse “varones y mujeres en la asamblea”, como lo sugiere el comentario a 1Cor de Eduardo de la Serna (2019a, 121). Estos y otros aspectos sobre la lectura realizada en este artículo invitan a las siguientes tareas: reconocer el texto de 1Cor 11,2-16 en su contexto patriarcal, criticar su sesgo androcéntrico expresado en *el varón como cabeza de la mujer* (1Cor 11,3 y 7) y rectificar la lectura inadecuada que Pablo hace de los relatos de la creación, para que la *autoridad de la mujer* como ser humano sea respetada (11,10).

#### **3.3 Dios creó al ser humano a su imagen, macho y hembra los creó (Gn 1,27)**

Cuando se lee *Dios creó al ser humano a su imagen* (Gn 1,27a), sin incluir la diferencia sexual: *macho y hembra los creó*, la mujer queda excluida de la *imago Dei* (González

2006, 33-61). Esta lectura incorrecta se apoya en el relato de la creación de la mujer *de una de las costillas del varón* (cf. Gn 2,21) (De la Serna 2019a, 124). Pero la creación de la mujer de la costilla del varón no significa inferioridad o subordinación, sino igualdad de condición: “¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne!” (Gn 2,23). Que la mujer es imagen de Dios, igual que el varón, está afirmado en Gen 1,27b: “lo creó [al ser humano: heb. *‘adam*] a imagen de Dios, los creó varón y mujer” (Navarro Puerto 2010, 213ss). Este debe ser un criterio principal en la lectura e interpretación de Gn 1-3, los textos paulinos y la tradición cristiana posterior (Børresen 1995, 1-4).

### **3.4. Cuando el varón y la mujer oran y profetizan en la asamblea (1Cor 11,5)**

La dignidad de las mujeres y su *poder de significar* en las comunidades paulinas queda atestiguada de diversas maneras, una de ellas es su práctica de orar o profetizar en público como enseña 1Cor 11,5 (Lona 2001, 77ss; Estévez López 2007, 83ss). El autor de la carta supera en parte la jerarquía vigente en 1Cor 11,3 para afirmar una visión de igualdad y reciprocidad en el ejercicio de la oración y la profecía en la comunidad litúrgica, si bien mantiene esa misma jerarquía en el uso del velo (De la Serna 2019a, 123). La presencia de mujeres profetisas en la comunidad de Corinto aboga por una visión que se distancia de una lectura de Gn 2 que justifique la inferioridad de la mujer (Foulkes 1993, 113-114; Pastor-Ramos 2006, 116; Navarro Puerto 2010, 231-232).

### **3.5. En Cristo ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, macho y hembra (Gal 3,28)**

Más allá de las diversas interpretaciones sobre la fórmula bautismal de Gal 3,28 (Fatum 1995; Økland 2004), el pasaje paulino se puede tomar como testimonio del nuevo orden antropológico social instaurado con el acontecimiento Cristo, en el cual quedan suprimidas todas las formas de discriminación (Tamez 1999). La referencia a la condición de hijos e hijas de Dios, recibida por el bautismo, marca la diferencia entre el tiempo de la ley y el tiempo de la fe: en Cristo ya no lugar para la discriminación, la división y la subordinación, lo que significa que no hay más jerarquías, dominaciones y subordinaciones de unos y otros, con lo cual el modelo del *paterfamilias* queda en cuestión (Estévez López 2007, 64). De hecho, el Concilio Vaticano II utiliza la cita de este texto bíblico para hablar de la igualdad varón-mujer en la Iglesia (*Lumen gentium* 32b) y en la sociedad (*Gaudium et spes* 29b) (Concilio Vaticano II 1993, 95 y 351).

### **3.6. Sométanse unos a otros por consideración a Cristo (Ef 5,21)**

Una lectura de los códigos domésticos en Ef 5,21-33 pide “una interpretación informada y sensible” que evite justificar conductas que entrañen “dominación, explotación, racismo o sexismo” (MacDonald 1999, 1533; Sánchez Ruiz 2022, 28-32). Porque cuando ocurre un femicidio, en general, el varón actúa como si la mujer le perteneciera y no quedara espacio a la ética. En el contexto actual de creciente violencia contra las

mujeres, facilitado y sostenido por una cultura y una tradición androcéntrica, la relación Cristo-Iglesia como cabeza-cuerpo no parece adecuada para comprender la relación varón-mujer porque refuerza la idea del *varón como cabeza de la mujer*. Una estrategia discursiva para deconstruir la comprensión de la masculinidad como dominación (Bedford 2018, 329), podría ser pensar el amor como mutuo sometimiento de uno al otro (Ef 5,21), a la luz de 1Cor 7,4: “La esposa no dispone de su propio cuerpo, sino el marido; lo mismo el marido, no dispone de su propio cuerpo, sino su mujer”.

### 3.7. ¿Cómo hablar rectamente sobre el amor humano?

En la primera sección de este artículo, que relata la experiencia del Centro de Atención de la Casa del Encuentro, se menciona una lectura distorsionada del himno al amor (cf. 1Cor 13,4-7). En la relación mujer-varón, la preeminencia del amor debe aplicarse en forma recíproca, tanto a la mujer como al varón (Sánchez Ruiz 2009, 81-94): si ella pide ayuda porque su pareja ejerce violencia sobre ella y/o sus hijos, no es correcto pedir a ella que permanezca en esa relación en nombre del amor que “todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta” (1Cor 13,7). En situaciones de violencia doméstica también se debe considerar la posibilidad de una separación porque “Dios los ha llamado a vivir en paz” (1Cor 7,15). En la mirada de Pablo, el amor se refiere a la edificación de la comunidad (1Cor 8,1); por lo tanto, si este es aplicado al amor conyugal, lo más importante es el amor debido entre ambos cónyuges: el amor no es posible si la mujer es quien debe amar y el varón está eximido de hacerlo; esto es justamente lo contrario a la propuesta de Ef 5,25-30. Ni mujer sin varón, ni varón sin mujer.

## 4. Reflexiones finales

Uno de los artes a cultivar en el hablar rectamente de Dios y de la humanidad es el de no quedar atrapados en la letra de un versículo o relato bíblico, sino discernir en profundidad el sentido de la salvación, recordando que la Palabra de Dios se dice siempre en palabras humanas (Théobald 2016, 38). Los avances en los estudios bíblicos y en la hermenéutica bíblica feminista colaboran para revisar tanto el sesgo androcéntrico presente en los textos como en las interpretaciones que se han hecho de los textos (Schüssler Fiorenza 2015, 15-19; De la Serna 2019a, 134). El patriarcado como afirmación de una jerarquía del varón sobre la mujer (1Cor 11,3; Ef 5,23) representa una visión antropológica deficitaria en el plan salvífico de Dios porque sostiene la discriminación de género en las relaciones humanas y pide una crítica esclarecida (García Bachmann 2022, 145ss). La llamada a los maridos y a los varones es, en cambio, a renovar su amor por sus mujeres, a cuidar de sus cuerpos (Ef 5,28a-29) excluyendo el maltrato y la violencia. Si el femicidio es “el cuerpo roto de Cristo”, necesitamos una nueva imaginación de este cuerpo para sostener la esperanza de las mujeres (Pineda-Madrid 2016, 203ss). Porque, en definitiva, como afirma Elsa Tamez, “los cuerpos de las mujeres son un texto sagrado” y en ellos también se escribe la salvación hoy (1998, 91).

## Referencias bibliográficas

- Aletti, Jean-Noël. 2010. *Eclesiología de las cartas de San Pablo*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Azcuy, Virginia R. 2023. «El feminicidio y su clamor por la vida. Reflexiones con el magisterio católico y las teologías hechas por mujeres», *Teología* 140, 119-144.
- Azcuy, Virginia R., Carolina Bacher Martínez y Ada B. Rico. 2023. “Femicidio en la Argentina: cuando las narrativas importan”, en: *Coloquio Feminicidio en las Américas y las Respuestas Católicas*, ed. Christie de la Gándara (en prensa).
- Bedford, Nancy Elizabeth. 2018. “De cara al feminicidio”, en: *Teología feminista a tres voces*, Virginia R. Azcuy, Nancy Elizabeth Bedford y Mercedes García Bachmann, 317-347. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Bird, Phyllis. 1998. “What makes a Feminist Reading Feminist? A Qualified Answer”, en: *Scaping Eden. New Feminist Perspectives on the Bible*, eds. H. C. Washington, S. Lochrie Graham y P. Thimmes, 124-131. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Borg, Marcus J. y John Dominic Crossan. 2009. *El primer Pablo. La recuperación de un visionario radical*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Børresen, Kari Elisabeth. 1995 [1991]. “Introduction: *imago Dei* as inculturated doctrine”, en: *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, ed. Kari E. Børresen, 1-4. Minneapolis: Fortress Press.
- Cantó, José María. 2023. “Francisco: Pobres, excluidos, descartados y vulnerables”, en: *Discursos del papa Francisco en tiempos de vulnerabilidad*. Estudios críticos, eds. José M. Cantó; María J. Caram y Marta Palacio, 15-51. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Concilio Ecuménico Vaticano II. 1993. *Constituciones, Decretos, Declaraciones. Edición de la Conferencia Episcopal Española*. Madrid: BAC.
- De la Serna, Eduardo. 2003. “El lugar de la mujer en los escritos de Pablo”, en: *Donde está el Espíritu, está la libertad. Homenaje a Luis H. Rivas con motivo de sus 70 años*, eds. Eduardo de la Serna y José Luis D’Amico, 379-407. Buenos Aires: San Benito.
- De la Serna, Eduardo. 2019a. *Primera carta del apóstol san Pablo a los cristianos de Corinto*, Estella: Editorial Verbo Divino.
- De la Serna, Eduardo. 2019b. “El «Cuerpo de Cristo» en San Pablo”, *Proyección* LXVI, 59-71.
- De la Serna, Eduardo. 2020. “Un aporte a la cronología de las cartas paulinas”, *Theologica Xaveriana* 70, 1-22.
- Estévez López, Elisa. 2007. “El poder de significar de las mujeres en las comunidades de Pablo”, en: *Mujeres con autoridad en el cristianismo antiguo*, ed. Carmen Bernabé Ubieta, 49-90. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Fatum, Lone. 1995 [1991]. “Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations”, en: *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, ed. Kari E. Børresen, 50-133. Minneapolis: Fortress Press.

- Foulkes, Irene. 1993. "Conflictos en Corinto: las mujeres en una iglesia primitiva", *RIBLA* 15, 107-122.
- Foulkes, Irene. 1999. *Problemas pastorales en Corinto. Comentario Exegético-Pastoral a 1 Corintios* (Lectura Popular de la Biblia), reimpresión. San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Foulkes, Irene. 2006. "Los códigos y deberes domésticos en Colosenses 3,18-31 y Efesios 5,22-6,9. Estrategias persuasivas, reacciones provocadas", *RIBLA* 55, 41-62.
- Francisco. 2020. *Exhortación apostólica postsinodal Amoris Laetitia* sobre el amor en la familia. Buenos Aires: Ágape Libros.
- Francisco. 2013. *Exhortación apostólica postsinodal Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- García Bachmann, Mercedes L. 2022. "Hermenéuticas bíblicas feministas y de género", en: *Nuevas aproximaciones al texto bíblico. Métodos exegéticos y hermenéutica en el siglo 21*, ed. Néstor Míguez, 143-168. Buenos Aires: La Aurora.
- Gnilka, Joachim. 1998. *Pablo de Tarso. Apóstol y testigo*. Barcelona: Herder.
- González, Michelle. 2006. *Creada a imagen de Dios. Antropología teológica femenina*. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- Johnson, Elizabeth A. 2002. *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Herder.
- Lambrecht, Jan. 1999. "1 Corintios", en: *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dir. William R. Farmer, 1459-1488. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Lattke, Michael. 1981. κεφαλῆ, ἡς, ἡ, en: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament II*, eds. Balz, Horst y Gerhard Schneider, c.701-708. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz: Verlag W. Kohlhammer GmbH.
- Lona, Horacio. 2001. "El rol de la mujer en la tradición paulina", *Proyecto* 39, 73-98.
- MacDonald, Margaret Y. 1999. "Efesios", en: *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dir. William R. Farmer, 1521-1535. Estella: Editorial Verbo Divino.
- MacDonald, Margaret Y. 2004. *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Navarro Puerto, Mercedes. 2010. "A imagen y semejanza divinas. Mujer y varón en Génesis 1-3 como sistema abierto", en: *La Torah* (La Biblia y las Mujeres 1), eds. Mercedes Navarro e Irmtraud Fischer, 209-262. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Observatorio de Femicidios en Argentina "Adriana Marisel Zambrano". 2020. *10 años de Informes de Femicidios en Argentina. Por ellas*. Buenos Aires: Asociación Civil La Casa del Encuentro IGJ N° 679.
- Økland, Jorunn. 2004. *Women in their place. Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. London/New York, T & T Clark International.

- Osiek, Carolyn, Margaret Y. MacDonald y Janet H. Tulloch. 2007. *El lugar de la mujer en la Iglesia primitiva. Iglesias domésticas en los albores del cristianismo*. Salamanca: Sígueme.
- Pastor-Ramos, Federico. 2006. *1 Corintios. Comentarios didácticos a la Biblia*. Madrid: PPC.
- Pineda-Madrid, Nancy. 2016. “Feminicidio: interrogación al Cuerpo roto de Cristo”, *Teología* 119, 189-207.
- Riba, Lucía. 2020. “Invisibilización de las mujeres en la Biblia: relatos, autorías, recepciones”, *Theologica Xaveriana* 70, 1-29.
- Sánchez Ruiz, Andrea. 2009. “«Así como la Iglesia está sumisa a Cristo, las mujeres deben estarlo a sus maridos en todo» (Ef 5,24). Construyendo nuevas relaciones para una eclesiología de comunión”, *Anatéllei* 22, 81-94.
- Sánchez Ruiz, Andrea. 2010. “Hacia un modelo comunional de relaciones familiares. Una propuesta esperanzada para gestar ciudadanía en igualdad”, en: *Ciudadanía, democracia y perspectiva de género*, eds. Margit Eckholt y Gustavo Ortiz, 305-333. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Sánchez Ruiz, Andrea. 2022. “Mujeres cristianas y estructuras simbólico-culturales del mundo antiguo en la tradición paulina. Acercamiento a los estudios de Margaret MacDonald”, *Ribet* 35, 11-45.
- Schickendantz, Carlos. 2007. “¿Subordinación funcional de las mujeres? El símbolo nupcial en la carta a los Efesios”, en: *Feminismo, género e instituciones. Cuerpos que importan, discursos que (de)construyen*, ed. Carlos Schickendantz, 179-210. Córdoba: EDUCC.
- Schottroff, Luise. 1993. “How Justified Is the Feminist Critique of Paul?”, en: *Let the Oppressed Go Free. Feminist Perspectives on the New Testament*, 35-59. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Schottroff, Luise. 1999. “Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Wie Befreiung entsteht”, en: *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, 2ª ed., eds. Luise Schottroff y Marie-Theres Wacker, 574-592. Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.). 2015. *La exégesis feminista del siglo XX*. Estella: Verbo Divino.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. 2000 [1983]. *In Memory of Her. Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad.
- Tamez, Elsa. 1993. “Pautas hermenéuticas para comprender Gal 3,28 y 1Cor 14,34”, *RIBLA* 15, 9-18.
- Tamez, Elsa. 1998. “La vida de las mujeres como texto sagrado”, *Concilium* 276, 83-92.
- Tamez, Elsa. 1999. “Gálatas”, en: *Comentario Bíblico Internacional. Comentario católico y ecuménico para el siglo XXI*, dir. William R. Farmer, 1508-1520. Estella: Editorial Verbo Divino.

- Tamez, Elsa. 2015. "Estudios bíblicos feministas en América Latina y el Caribe", en: *La exégesis feminista del siglo XX*, ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza, 51-67. Estella: Verbo Divino.
- Tamez, Elsa. 2020. *Las mujeres en el movimiento de Jesús. Lecturas Bíblicas en Perspectiva Feminista*, ed. revisada y aumentada. Hialeah, FL: Juanuno1.
- Thiselton, Antony C. 2000. *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text* (The New International New Testament Commentary). Michigan, Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids.
- Théobald, Christoph. 2016. "Palabras humanas, Palabra de Dios", en: *Interpretar las Escrituras. Actas del coloquio pastoral «Dei Verbum»* (Cuadernos bíblicos 175), 38-52. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Ukaski, Mónica. 2013. "Violencia conyugal y discursos teológicos", *Proyecto* 63-64, 281-304.
- Vidal, Senén. 2012. *Las cartas auténticas de Pablo*. Bilbao: Ediciones Mensajero.