



Per/vertir las escrituras sagradas: contribuciones hacia una hermenéutica queer

Per/verting the Holy Scriptures: Contributions Towards a Queer Hermeneutics

Hugo Córdoba Quero*

Resumo: Este artículo busca —de manera global— entender la preocupación de las teologías queer sobre el lugar de los textos bíblicos en la vida de las comunidades y de la religión en las sociedades modernas, especialmente en vistas al creciente conocimiento científico y su consecuente refutación de estereotipos sobre las personas queer arraigados en la cultura occidental. Por otro lado, analiza y (re)visita algunos de los textos bíblicos usados tradicionalmente para condenar a las personas de la diversidad sexual. Esos textos —comúnmente denominados “textos garrote”— han servido para legitimar la homofobia y negar el lugar que las personas de la diversidad tienen en medio de las comunidades de fe. Debido esto, es prioritario queerificar los modos en que se interpretan las escrituras sagradas. Para ello, el artículo propone pistas hacia la (con)formación de una hermenéutica queer.

Palavras-chave: Textos bíblicos. Hermenéutica. Teologías queer. Hermenéutica queer.

Abstract: This article seeks to understand —in a global way— the concern of queer theologies about the place of biblical texts in the life of communities and religion in modern societies, especially considering the growing scientific knowledge and its consequent refutation of stereotypes about queer people rooted in Western culture. On the other hand, it analyzes and (re)visits some of the biblical texts traditionally used to condemn people of the sexual diversity. These texts —commonly called “texts of terror”— have served to legitimize homophobia and deny the place that diverse people have amid communities of faith. Because of this, it is a priority to queer the way the sacred scriptures are interpreted. In order to accomplish this, the article proposes clues towards the (con)formation of a queer hermeneutics.

Keywords: Biblical texts. Hermeneutics. Queer theologies. Queer hermeneutics.

* Starr King School for the Ministry, Graduate Theological Union. E-mail: hquero@sksm.edu



Introducción

Muchos sectores conservadores del cristianismo invocan a la Biblia Hebrea —mal llamada “Antiguo Testamento”— y a la Biblia Cristiana —mal llamada “Nuevo Testamento”— como excusa para legitimar su discriminación contra las personas de la diversidad sexual. La verdad es que la Biblia no condena a estas personas. Lo que existe son *interpretaciones* particulares. En realidad, los textos que supuestamente condenan a las personas queer están sacados de su contexto original y traídos a nuestro contexto, muchas veces con el fin de discriminar o agredir a otras personas.

Desde la década de 1950 en adelante, muchos estudiosos de las escrituras sagradas —tanto del cristianismo como del judaísmo— han mostrado sobradamente que los textos bíblicos han sido usados como legitimación de la homofobia, lesbofobia y transfobia —es decir, el odio a las personas de la diversidad sexual— cuando en realidad no fueron escritos originalmente con ese propósito. En el fondo, existe una tradición occidental que dificulta ver la divinidad o los textos sagrados más allá de la ideología heteropatriarcal. Esta ideología —arraigada en todos los aspectos de la cotidianeidad— ha sido internalizada como el único camino para comprender a Dios, a Jesús, a María o a los textos sagrados. El heterosexismo ha cercenado todo lo que no entraba dentro de sus cánones. Este problema es ideológico —o como lo llamo yo, una *teo(ideo)logía*—¹ que por siglos se anquilosó dentro de las prácticas, los discursos y las interpretaciones de los textos sagrados de muchas iglesias cristianas. Adentrados en el siglo XXI es nuestro deber deconstruirlo.

Masculino y femenino: Dualidad colonialista

La universalización de ciertas experiencias que obedecen al patrón de poder de la colonialidad no es solo un problema de invisibilización de voces sino también de alternativas que exceden el dualismo de género, especialmente como lo analiza Eve Kosofsky Sedgwick.² Entre las muchas contribuciones de Sedgwick a la teoría queer, se encuentra el tema de las oposiciones binarias —o como otras autoras y otros autores lo llaman «la mentalidad de esto/aquello»—. La lectura a partir de oposiciones binarias cuenta como uno de sus fundamentos a las obras sobre lingüística de Ferdinand de Saussure y su teoría estructuralista. Para Saussure, las oposiciones binarias están formadas por dos términos que se enfrentan unos con otros a fin de definirse a sí mismos por contraste con el otro término. En otras palabras, uno se define por lo que no está

¹ CÓRDOVA QUERO, Hugo. Sainly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*. In *God's Image* vol. 34, N° 2, 2015, p. 71–82; y CÓRDOVA QUERO, Hugo. Teología pública e pluralismo religioso: Uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina. En: VON SINER, Rudolf; PANOTTO, Nicolás (orgs.), *Teología pública: Un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo, RS: Instituto de Ética, Faculdades EST / GEMRIP Ediciones, 2016, p. 67-76.

² SEDWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

contenido en el otro término, en un conflicto constante.³ Ambos términos son necesarios para identificarse entre sí, y esa simbiosis es peligrosa ya que nos atrapa en la imposibilidad fals(ificad)a de encontrar alternativas a esa dinámica. Los resultados son categorías que funcionan dentro de la lógica de patrones binarios como *bien/mal*, *bueno/malo*, o *correcto/incorrecto*, y esconden un “locus fals(ificad)o” sobre el que se pretende regular y construir el/los cuerpo(s), la sexualidad y el género.⁴

La contribución de Sedgwick reside en la denuncia de la construcción de las diferentes orientaciones sexuales como binomios *positivos/negativos*, dando como resultado que no haya espacio para elementos distintos que no encajen en esos patrones binarios.⁵ De hecho, los binomios operan a través de *tecnologías discursivas* a fin de *aplanar* la realización de las múltiples experiencias de la sexualidad y las actuaciones del género.⁶ La sexualidad siempre ha sido un locus privilegiado para desplegar y probar los mecanismos a través de los cuales el cuerpo social también se estructurará.⁷ A medida que el binomio heterosexual establece que la humanidad se encaje exclusivamente dentro del esquema *masculino/femenino* de la sexualidad heterosexual — “correcta” y “buena”—, todas las demás experiencias y prácticas de la diversidad sexualidad — “incorrectas” y “malas”— deben de ser condenadas a su eliminación con el fin de mantener la hegemonía del heterosexismo. Esto también perpetúa la dinámica del poder heteronormativo y se posiciona como el mecanismo por el cual la corporalidad y el cuerpo social se reifican continua y constantemente. Por “heterosexismo” entendemos un sistema de creencias o cosmovisiones que catalogan la sexualidad humana de acuerdo a estereotipos basados en el heteropatriarcado. El heterosexismo se revela en el proceso de normalización o heterosexualidad compulsiva, según el cual nada que no sea encasillado dentro el binomio masculino/femenino heterosexual es dejado intacto, sino que debe ser cambiado, normalizado, desterrado, o demonizado.⁸

Por otro lado, la contribución de Gayle Rubin en relación con esta binomio *bueno/malo* de la sexualidad es muy importante. La autora denuncia un sistema de valores sexuales determinado por la supremacía de la heterosexualidad eurocéntrica y de clase media:

Según este sistema, la sexualidad, que es ‘buena’, ‘normal’ y ‘natural’ debería ser idealmente heterosexual, marital, monógama, reproductiva y no comercial. Debe

³ SMITH, Greg (1996). Binary Opposition and Sexual Power in ‘Paradise Lost’. *Midwest Quarterly*, vol. 27, n° 4, 1996, p. 383.

⁴ CÓRDOVA QUERO, Hugo; PANOTTO, Nicolás. Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina. *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP*, vol. 4, 2016, p. 1-13.

⁵ SEDWICK, 1998.

⁶ CÓRDOVA QUERO, Hugo. Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino. *Cuadernos de Teología*, vol. 30, 2011, p. 53–70.

⁷ BROWN, Peter. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Nueva York, NY: Columbia University Press, 1988.

⁸ JUNG, Patricia Beattie; SMITH, Ralph F. Smith. *Heterosexism: An Ethical Challenge*. Nueva York, NY: State University of New York Press, 1993.

ser en pareja, relacional, dentro de una misma generación y producida dentro del hogar. No debe incluir la pornografía, objetos fetichistas, juguetes sexuales de cualquier tipo, o roles sexuales que no sean otros que los de varones o mujeres. Cualquier aspecto sexual que viola estas reglas es 'malo', 'anormal' o 'antinatural'. El sexo malo puede ser homosexual, soltero, promiscuo, no procreativo o comercial. Puede ser masturbatorio o producirse en lugares de orgías, puede ser casual, puede cruzar las líneas generacionales, y puede tener lugar en 'público', o al menos en los arbustos o en los baños. Esto puede implicar el uso de la pornografía, objetos fetichistas, juguetes sexuales, o roles [sexuales] inusuales.⁹

Agregaría que fue precisamente el colonialismo —desplegado en el sistema-mundo desde el siglo XVI— el que universalizó la experiencia particular de Europa —un constructo heterogéneo en sí mismo— como la única manera de entender el género, la sexualidad y la corporalidad. Retomando tanto a Jung y Smith como a Rubin, aquellas experiencias que no encajan dentro de ese paradigma son vistas como *desviadas* y necesitan ya sea desaparecer o ser normalizadas.¹⁰ Por lo tanto, el travestismo y la transexualismo, por ejemplo, son generalmente considerados como experiencias *desviadas* de una supuesta *normalidad*.

Dado este trasfondo que ha permeado todas las capas de la civilización occidental, los textos sagrados no están libres de su influencia. Al contrario, en las interpretaciones modernas de los textos sagrados, lo masculino y lo femenino se lee en estos términos, lo cual difiere histórica y culturalmente del contexto original donde se formaron los textos sagrados. El resultado son lecturas o interpretaciones muchas veces sesgadas que no le hacen justicia a lo que nos revela el *sitz-im-leben* —el apoyo del texto en la vida— o contexto social dentro del cual el texto fue producido.¹¹

Deconstruyendo los “textos garrote”

En conexión con lo anterior, en los últimos 300 años se ha construido un “canon homófobo” que denominamos como “textos garrote”. Por “textos garrote” entendemos a los textos bíblicos que han sido usados tradicionalmente para condenar a las personas de la diversidad sexual. La mayoría de las veces, estos textos son sacados de su contexto —*sitz-im-leben*— para legitimar una postura binómica heteropatriarcal. Es decir, se invisibiliza o desconoce el contexto de origen de los textos sagrados. Si bien no siempre es posible rastrear con exactitud el lugar o tiempo de producción de un texto, existen herramientas académicas para el estudio de los textos sagrados que arrojan luz y (re)contextualizan los textos en su nicho cultural, social, histórico, político y antropológico. Las y los estudiosas/os llaman a estas herramientas «métodos exegéticos»—o de interpretación—, entre los cuales se encuentran el método histórico-crítico, el

⁹ RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michele Aina; HALPERIN, David M. (eds.), *The Gay and Lesbian Studies Reader*. Nueva York, NY: Routledge, 1993, p. 13-14.

¹⁰ RUBIN, 1993.

¹¹ RENDTORFF, Rolf. *The Old Testament: An Introduction*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1986.

estudio socioanalítico, el análisis semiótico —o estructural—, la lectura feminista, el estudio psicoanalítico, y la lectura popular de la Biblia, entre otros.¹² Estos métodos exegéticos son usados para estudiar científicamente los textos sagrados. Sin estas herramientas, seguramente nuestra interpretación será sesgada, incluso cayendo en el error del literalismo bíblico.

Permítanme un ejemplo fuera de los textos sagrados para graficar mejor esta cuestión de la literalidad de los textos sagrados. En 1983 el cantante argentino Charly García escribió una canción que se llama “Los dinosaurios”. La canción concluye con dos versos que lo resumen todo: “Los amigos del barrio pueden desaparecer, / Pero los dinosaurios van a desaparecer”. Para quienes crecimos bajo las dictaduras militares en América Latina en la segunda mitad del siglo XX, no hacía falta ser alguien muy perspicaz para darse cuenta que cuando García hablaba de “los dinosaurios” estaba haciendo —de manera velada— referencia a las fuerzas militares. Su *modus operandi* era sangriento, despiadado, haciendo uso de la tortura y de la muerte para controlar a la población. Solo en Argentina desaparecieron alrededor de 30.000 personas. Hasta el día de hoy, de muchas de ellas no se sabe ni su fin ni se encuentran sus cuerpos. Es como si “los dinosaurios” los hubieran fagocitado. En realidad, García afirmaba que —aunque muchas personas habían desaparecido— “los dinosaurios” eran una “especie en extinción”, pues la democracia los desterraría al poner fin a la dictadura militar.

Tomemos esa canción 500 años en el futuro. Una persona lee los versos de esa canción y —por su mención— concluye que en el siglo XX, en Argentina, había dinosaurios. Sin haber leído un libro de historia ni conocer fuentes de la época o libros sobre ciencia, esa persona se embarca en la búsqueda de los restos óseos de los dinosaurios que —según lee literalmente— existieron en Argentina en esa época. No solo eso, sino que cuando alguien con entrenamiento y conocimiento le narra los hechos históricos que forman parte del contexto de esa canción, desmiente eso diciendo que son inventos y que la canción es bien clara que en Argentina en el siglo XX había dinosaurios.

Visto de esta manera, la escena nos parece hasta ridícula. Sin embargo, no lo es. Es sumamente común. La vivimos todos los días cuando las personas toman las sagradas escrituras y —sin ninguna formación— toman como verdad eterna y de manera literal lo que los textos nos tratan de decir de otra manera, en otro lenguaje. Personas han sido violentadas, asesinadas o torturadas por no creer la fe o leer los textos sagrados de la misma manera que lo hacen las personas fundamentalistas o literalistas bíblicas. El literalismo bíblico —en realidad— bastardea y degrada¹³ la riqueza y profundidad espiritual y existencial contenida en las narraciones de los

¹² KRÜGER, René. *Interpretación bíblica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: EDUCAB/ISEDET, 1994, p. 61.

¹³ Nótese que utilizo el término “degradar” —literalmente «rebajar a alguien en sus derechos o dignidad— y no “denigrar” —“poner algo en negro”—, porque este último término proviene de un discurso racista que

textos sagrados. Uno de los ejemplos más concretos de literalismo bíblico se da en el caso del mito.

Desde siglos, el **mito** se ha entendido popularmente en occidente como una referencia a “algo que no es cierto”. En la academia siempre ha habido debates sobre si la información que se narra en un mito podría tener alguna verdad histórica o científica. Por el contrario, cuando hacemos referencia al mito en este escrito, tomamos la comprensión de J. Severino Croatto, quien afirmaba que el mito es un lenguaje religioso que expresa la realidad en un formato diferente a aquel de los enfoques científicos o históricos modernos:

Hay que valorar la presencia del mito como lenguaje religioso y cuya intención es interpretar realidades significativas, a veces dramáticas, remontándolas a un punto originario, donde la acción de una divinidad las instauro o crea un modelo del actuar humano.¹⁴

Recordar que el mito es contado en un “lenguaje religioso” nos ayuda cuando se trata de lecturas literalistas y cuando nos encontramos con textos combativos — como los “textos garrote”. El mito se expresa en un lenguaje sumamente rico, importante, y complejo. Si un mito fuera algo “literal” carecería de todo valor.

Por ejemplo, los dos mitos sobre la creación de la humanidad (Gn 1.1-2.4 y 2.5-25) han sido tomados por los literalistas bíblicos como una “verdad científica” cuando lo que los mitos cuentan es una “verdad religiosa”. Es decir, la manera en que fue formada la creación no es lo importante para el mito, sino quien es autor/a de esa creación: Dios. La ciencia nos ha ido diciendo el “cómo” se formó esa creación, pero el “origen” nos lo afirman los mitos del Génesis, es decir, la divinidad. Recordar esta diferencia es comprender los textos sagrados de una manera más respetuosa, valorable y seria. Lamentablemente, extremistas cristianas/os han logrado que gobiernos y programas educativos prohíban la teoría de la evolución y —en su lugar— implanten los textos sagrados como textos de ciencia. Esto es un error grave y un despropósito de los textos sagrados. Es paradójico que grupos que sostienen a rajatablas preceptos de santidad y sacralidad, desacralizan los textos bíblicos al imponerlos como modo de suprimir otras visiones.

En realidad, los estudiosos bíblicos afirman que los primeros 11 capítulos del libro de Génesis son una colección de diversos mitos, creados en distintos momentos históricos dentro del

degrada a las personas de origen africano o de piel oscura al considerarlas inferiores. En este escrito, la dignidad de toda persona es afirmada y respetada más allá de su color de piel, sus habilidades, su origen étnico o de clase social o su orientación sexual, entre otros aspectos particulares de cada ser humano. Por lo tanto, las teologías queer en conexión con la cuestión étnica y racial denuncian este uso del lenguaje de manera colonial que es habitualmente usado para ofender o dañar la dignidad de cada persona.

¹⁴ CROATTO, José Severino. El Relato de la Torre de Babel (Génesis 11:1-9): Bases para una Nueva Interpretación. *Revista Bíblica*, vol. 58, n° 62, 1996, p. 66.

marco ideológico sirio-mesopotámico,¹⁵ que fueron colocados juntos en la redacción final del libro de Génesis en la Biblia Hebrea.¹⁶ Por ejemplo, los mitos de la creación se originaron en el exilio del pueblo de Israel en Babilonia en el 580 AEC. No son un tratado científico sino que son una verdad religiosa que nos dice que Dios está detrás de toda la creación. Por lo tanto, los “días” no son días terrestres de 24 horas —una convención— que harían agua en el planeta de al lado en nuestro sistema solar. Por ejemplo, en Venus, un día dura 116 días y 18 horas terrestres. Si Dios creó el universo en los tiempos en que las especies podemos percibirlo, la pregunta primera es: ¿Basado en qué duración horaria Dios definiría un día? ¿En los usos horarios terrestres? ¿En los usos horarios de Venus? ¿O de algún planeta en otra galaxia? Eso nos revela la finitud de nuestros cálculos literalistas que dejan de lado el verdadero mensaje del mito: El origen de la creación a manos de Dios. Los mitos son verdades religiosas importantes que deben ser reconocidas como tales, y no como un reemplazo de la ciencia. Croatto concluye al respecto:

El lenguaje mitológico puede ser un excelente vehículo de la Revelación, más sugestivo y hondo que el de la ciencia [...]. Ahora bien, la interpretación literal del lenguaje mitológico es la consecuencia del no admitir que exista dicho lenguaje en la Biblia.¹⁷

De la misma manera debemos aproximarnos a los “textos garrote” que son usados literalmente como “verdad científica” para degradar y discriminar a las personas de la diversidad sexual. Es decir, se usan los textos bíblicos como si fueran una vía libre para hacer “bullying escritural”, para manipular desde una teo(ideo)logía que lastima personas en nombre de Dios. Eso sencillamente es una afrenta al mismo llamado que esos textos sagrados contienen para encarnar y mostrar el amor de Dios a todas las personas. En realidad, el amor de Dios —tanto en la Biblia Hebrea como Cristiana— es el mensaje esencial porque la humanidad y toda la creación han sido escogidas por Dios como destinatarias de ese amor. Tan central es ese mensaje que desconocerlo implica desconocer a Dios: “Amados, amémonos unos a otros; porque el amor es de Dios. Todo aquel que ama, es nacido de Dios, y conoce a Dios. El que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor” (1° Jn 4.8). ¿No está este texto también en la misma Biblia de la cual se sacan los “textos garrote”?

“Textos garrote” en la Biblia Hebrea

El “texto garrote” más famoso en la Biblia Hebrea quizás sea el de Génesis 19 en donde las ciudades de Sodoma y Gomorra son destruidas por Dios. Desde muy temprano en la historia del judaísmo y del cristianismo, ese texto fue entendido como un castigo de Dios sobre estas

¹⁵ CROATTO, J. Severino. *El hombre en el mundo 1. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Aurora, 1974, p. 19.

¹⁶ ANDIÑACH, Pablo R. Génesis. In: LEVORATTI, Armando J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano – Antiguo Testamento I: Pentateuco y textos narrativos*. Estella: Verbo Divino, 2005, p. 363-420.

¹⁷ CROATTO, 1974, p. 20.

ciudades por no cumplir el mandato de amparar y proteger a los extranjeros así como también el de ayudar a los pobres y necesitados, tal como lo atestigua Ezequiel 16.48–50. En ningún momento —hasta la edad media— fue asociado a la diversidad sexual.

Fue en el siglo XI que el erudito cristiano Pedro Damiano escribió un libro llamado *Liber Gomorrianus*, el cual fue escrito entre los años 1048-1054 EC.¹⁸ En ese libro es donde se comienza a asociar el deseo de personas por otras personas del mismo sexo como el motivo del castigo divino narrado en Génesis 19.¹⁹ Ese momento coincidió con una creciente intolerancia en la Europa medieval no solo contra las personas de la diversidad sexual sino también contra las personas judías, las personas que sufrían la enfermedad de Hansen —anteriormente llamada “Lepra”— y contra las personas que ejercían la prostitución, especialmente las mujeres.²⁰ Hasta ese momento, las personas de la diversidad sexual no eran perseguidas. Por el contrario, en muchas civilizaciones antiguas —incluido el Imperio Romano— la diversidad sexual era considerada de maneras muy distintas a su valoración en nuestros días. A partir del siglo XII el término “sodomía” pasó a ser un “pecado” y las personas que tenían relaciones con otras personas del mismo sexo comenzaron a ser perseguidas.²¹ Hasta ese momento, cualquier relación sexual no procreativa era considerada como “sodomía”.

Otros pasajes también conocidos de la Biblia Hebrea tales como Deuteronomio 23.17 y 1° Reyes 14.24 —relacionados con la comúnmente denominada “prostitución cultica”— y Levítico 18.20 y 20.13 —relacionados con las “leyes de pureza”— deben ser analizados en su propio contexto.

En el caso de la llamada “prostitución cultica”, la prohibición está relacionada —en realidad— con la práctica religiosa de la unión sagrada sexual entre sacerdotes/sacerdotisas con las personas que iban a los templos buscando un acercamiento a lo divino. El término correcto sería *hieros gamos* [matrimonio sagrado] pues debemos diferenciar entre esta práctica ritual y la prostitución.²² Esta práctica formaba parte de las religiones que circundaban al pueblo de Israel en el Antiguo Medio Oriente así como también en Grecia. Por ejemplo, en Babilonia “el matrimonio sagrado” en el templo de Ishtar era —aparentemente— ejercido por jóvenes sacerdotisas —

¹⁸ CORDOVA QUERO, Hugo. Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and His Theology of Friendship. In: Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood (eds.), *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. Londres: T&T Clark, 2004, p. 39.

¹⁹ JORDAN, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

²⁰ MOORE, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950–1250*. Oxford: Blackwell, 1990.

²¹ CORDOVA QUERO, 2004.

²² FISHER, Eugene J. Cultic Prostitution: A Reassessment. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, vol. 6, n° 2-3, 1976, p. 230.

llamadas *ishtaritu*—, aunque la evidencia sobre esto es hoy en día discutida.²³ Sin embargo, sí sabemos que desde muy temprana edad estas mujeres eran educadas en las artes de la música, la danza y el canto. Varones y personas travestis también participaban del ritual del *hieros gamos* como sacerdotes/sacerdotisas. En un momento, la prostitución cúltica fue ejercida en Jerusalén en relación a la diosa Ashera.²⁴ La práctica del *hieros gamos* fue abolida por la reforma del rey Josías en el 640 AEC en su afán por imponer el monoteísmo, la como lo describe 2° Reyes 23.6-8. Así, Deuteronomio 23.17-18 sentencia sobre el *hieros gamos*: “Ningún hombre ni ninguna mujer israelita deberá consagrarse a la prostitución practicada en cultos paganos. No permitan ustedes que en el templo del Señor su Dios se pague una promesa con el dinero ganado en ese tipo de prostitución, porque esa práctica le repugna al Señor” (DHH).

Por otro lado, las “leyes de pureza” eran necesarias para garantizar el modo a través del cual el pueblo de Israel entendía que debía adorar a su Dios. Debido a que la “pureza ritual” se oponía a la “contaminación” con prácticas religiosas fuera del contexto de este pueblo, estos textos no realizan una prohibición de la relación entre dos personas del mismo género sino en prácticas cúlticas fuera del contexto religioso hebreo. Usar estos textos por separado, sin interrelacionarlos y sin mostrar su contexto social, histórico y cultural, implica manipular los escritos sagrados de manera muy injusta para la significancia de estos tienen en la fe de las personas.

Por lo tanto, afirmar que “el cristianismo condena la homosexualidad” es no tomar en cuenta que existen distintas interpretaciones sobre los textos bíblicos que legitiman posturas a favor o en contra de la diversidad sexual. Por otro lado, es también ignorar que la historia de la diversidad sexual tiene distintos momentos en los cuales no siempre hubo condenación, estigmatización o discriminación. El término “homosexualidad” fue acuñado en el siglo XIX por el psicólogo austro-húngaro Károly Maria Kertbeny (Elliot, 2003: 122).²⁵ Esto no significa que antes de ese momento no haya habido personas que se sentían atraídas por otras personas de su mismo sexo. Lo que sucedió con la creación del término es que se comenzó a hablar de un grupo específico —los “homosexuales”— desde una posición negativa y medicalizada, tal como lo afirma Michel Foucault.²⁶ Fue en ese momento en el cual también surgió la idea de la homosexualidad como “enfermedad”. Por lo tanto, traducir textos bíblicos usando ese término es corromper el texto sagrado y caer en el anacronismo.

Al mismo tiempo, la palabra “sodomía” —como también dije anteriormente— solo comenzó a significar relaciones sexuales del mismo sexo en el siglo XI. Por lo tanto, menciones a

²³ BUDIN, Stephanie. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 26.

²⁴ BUDIN, 2008, p. 34.

²⁵ ELLIOTT, Anthony. *Concepts of the Self* (Serie Key Concepts). Cambridge: Polity Press, 2003.

²⁶ FOUCAULT, Michael. *The History of Sexuality, Vol. 1*. Londres: Allen Lane, 1990.



los “sodomitas” en Deuteronomio 23.17 y 1° Reyes 14.24, 15.11-12, 22.43,46 deben ser tomadas como mención al pueblo de Sodoma y no como mención a personas que en nuestro tiempo consideramos como “homosexuales”, las cuales no existían como una identidad sexual en el mundo antiguo.

«Textos garrote» en la Biblia Cristiana

Al mismo tiempo, debemos reconocer que en los Evangelios no encontramos ningún texto bíblico en el cual Jesús condene a las personas de la diversidad sexual. Muy por el contrario, la actitud de Jesús —según el testimonio de los Evangelios— es que valoraba profundamente y amaba todas las personas, independientemente de su condición. Por otro lado, otros textos de la Biblia Cristiana que habitualmente se usan contra las personas de la diversidad sexual — Romanos 1.26-27, 1° Corintios 6.9 y 1° Timoteo 1.10— tampoco hablan específicamente de las relaciones entre personas del mismo sexo, sino más bien de situaciones particulares que transgredían el orden social del momento. Debemos recordar que todo escrito religioso —no solo en el cristianismo sino también en otras religiones— está elaborado en un contexto social, histórico y cultural particular. Transplantar ese texto dejando detrás su contexto para usarlo en nuestro contexto actual —que también está construido en base a elementos sociales, históricos y culturales particulares y diferentes al del origen del texto— es crear una excusa para legitimar la discriminación.

Por ejemplo, Pablo afirma en Gálatas 3.28 que en Cristo “ya no hay varón ni mujer”. Su mensaje es bien claro pues en la lógica del proyecto de Dios no importan estas categorías binarias. La humanidad no había evolucionado en los tiempos de Pablo para distinguir entre sexo biológico, identidad de género y orientación sexual. Por lo tanto, es anacrónico tanto (a) decir que Pablo abogaba por una postura queer, pues en su tiempo no existía, como (b) decir que es una ordenanza universal de Dios, porque la comprensión de la humanidad que hoy tenemos nos da muchas más herramientas que las que Pablo tenía. Este es el gran problema con los fundamentalistas en todas las religiones: leen sus textos sagrados de hace miles de años como si fueran tratados científicos actuales, y eso implica bastardear los textos sagrados. Como afirmé anteriormente, su objetivo no fue que se transformaran en tratados morales, manuales de ética, evidencia histórica o teorías científicas. Los textos sagrados son para contarnos cómo otras personas entraron en comunión con la(s) divinidad(es) y cómo nosotras/os también podemos hacerlo. Por eso que muchas veces —o la mayor parte de las veces— no hay diálogo, porque ya hay posturas tomadas que son eternizadas. Eso transforma el ejercicio de lectura y diálogo sobre los textos sagrados en un ejercicio estéril, pues no hay voluntad de escuchar otras perspectivas.

Robert Shore-Goss en su escrito “La homosexualidad, la Biblia y la práctica de textos seguros” realiza un trabajo serio de leer la Biblia desde una perspectiva queer para descubrir que

tanto la Biblia Hebrea como la Biblia Cristiana no dicen nada sobre la homosexualidad en sí misma:

Cuando afirmo que las Escrituras judías y cristianas no dicen absolutamente nada sobre la homosexualidad en su forma moderna de orientación o identidad, no es un mantra. Detrás de semejante declaración se encuentra un gran cuerpo de literatura contemporánea de estudios culturales y de género sobre la construcción social del mismo y de la sexualidad, largamente ignorada por los cristianos y los académicos homofóbicos.²⁷

Como afirmé anteriormente, la base de esa declaración es lo que Michel Foucault nos habla en su trabajo, es decir, que lo que hoy conocemos como “homosexualidad” no existía previamente al siglo XIX.²⁸ Tanto la Biblia Hebrea como la Biblia Cristiana nos hablan de historias de personas que tuvieron pasión o sentimientos por otras personas, ya fueran de su mismo sexo como del opuesto. Que esos sentimientos hayan sido necesariamente sexuales, es cuestión secundaria, y a miles de años del origen de los textos, imposibles de probar. Incluso hay trasvasamientos del género en términos que se usan de manera muy específica, como por ejemplo, la expresión que se usa para describir la “túnica” que Jacob le regaló a su hijo José (Gn 37) es כתונת פסים [*ketonet passim*]. La misma expresión se usa solo una vez más en la Biblia Hebrea, cuando se describe el “vestido de bodas” de la princesa Tamar en 2° Samuel 13.18. Como afirma el teólogo queer asiático-norteamericano Jonipher Kwong, la túnica de José “era una prenda increíble con los colores del arco iris que habría acaparado todas las miradas en las marchas del orgullo gay del mundo antiguo”.²⁹

La cuestión de los términos no es menor pues en ello se basan quienes desean descalificar a las personas de la diversidad sexual desde los textos bíblicos. A propósito de esto, Shore-Goss afirma:

A pesar de los reclamos de los extremistas religiosos, no hay ninguna palabra bíblica que pueda traducirse por “homosexual” porque el concepto de orientación sexual estaba totalmente ausente en el mundo mediterráneo antiguo. La Biblia no habla sobre orientación sexual, ni sobre identidad sexual, ni sobre las subjetividades modernas de heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad y la identidad transgénerica. Estas identidades están ausentes de la cosmovisión bíblica. El apóstol Pedro no pensó en si mismo como heterosexual y Pablo no se vio como homosexual porque tales conceptos eran ajenos a la concepción de la sexualidad en las culturas antiguas del Cercano Oriente y del primer siglo del mundo grecorromano.³⁰

²⁷ SHORE-GOSS, Robert E. La homosexualidad, la Biblia y la práctica de textos seguros. North Hollywood, CA: MCC In The Valley, 2011, p. 2. Disponible en: <http://www.mccinthevalley.com/safetexts_sp.html>, consultado el 7 de mayo de 2019.

²⁸ FOUCAULT, 1990.

²⁹ KWONG, Jonipher. Bring Your Own Pink Rice Cooker: Portability of the Queer API Experience. In: Hugo Córdova Quero, Joseph N. Goh y Michael Sepidoza Campos (eds.), *Queering Migrations Towards, From, and Beyond Asia*. Nueva York, NY: Palgrave MacMillan, 2014, p. 144.

³⁰ SHORE-GOSS, 2011, p. 2-3.

Shore-Goss también explica cómo se entendía la sexualidad en el mundo antiguo en el cual surgieron los textos sagrados tanto de la Biblia Hebrea como de la Cristiana:

De lo que la Biblia sí habla es de una comprensión cultural de la sexualidad y el género desde una ideología masculina o de lo que califico como código del penetrador. [...] Los antiguos códigos de sexualidad encuentran sus fundamentos en la posición: el sexo es más a menudo visto como un acto entre el compañero activo de más alto status social que asume el papel del penetrador, y el pasivo, un varón o una mujer de clase social inferior, toman la posición de penetrados. El sexo es comprendido dentro del modelo activo/pasivo o insertor/insertado o lo que el lenguaje coloquial cataloga arriba/abajo. Los hombres en el mundo grecorromano antiguo eran catalogados según su posición social (y poder). Los hombres libres o ciudadanos esperaban jugar el papel de insertores en la relación sexual con cualquier mujer o varón. El sexo es esencialmente penetración hacia una persona de un status menor, ya sea una mujer, un varón de clase inferior, o un joven. La penetración establece o expresa una posición superior por encima del penetrado. La penetración sexual incluye la vaginal, la anal, y la oral.³¹

Específicamente, este autor muestra como la concepción misógina del contexto donde se escribieron los textos sagrados moldea la comprensión del homoerotismo. En base a esta concepción, Shore-Goss analiza los “textos garrotes” de Levítico 18.22 y 20.13; Génesis 19; Jueces 19; 1° Corintios 6.9 y Romanos 1.26-27 para concluir:

En el corazón de estos textos mal aplicados a la gente translesbigay hay una profunda misoginia, odio y miedo a las mujeres. La homofobia contemporánea es grabada en viejos códigos de género misóginos que muchos de nosotros ya no sostenemos. El rol pasivo de un varón en el coito anal era identificado con el rol de la mujer. Debido a que las mujeres eran vistas como propiedad sexual y a la visión asimétrica de las relaciones sexuales, una mujer en un papel activo era culturalmente ofensiva. Ambos desafían los códigos culturales del orden natural, porque era natural en el mundo grecorromano para un libre el varón penetrar a un muchacho, un varón de posición menor, un esclavo, o a una mujer. Era antinatural para un varón libre a ser penetrado por otro igual que el o por un varón de status menor o para una mujer, sin un pene o semen, ser penetrada por otra mujer. Estas ideas culturales se fundieron con una natural teología de creación dentro del judaísmo helenista y la cristiandad posterior.³²

El escrito de Shore-Goss no tiene desperdicios y es, por su brevedad y consistencia, una lectura sumamente importante y una contribución para liberar los textos sagrados del yugo heteropatriarcal.

Al mismo tiempo, Nancy L. Wilson —Obispa y anterior moderadora de la Federación Mundial de las Iglesias de la Comunidad Metropolitana hasta 2016— escribió un texto llamado “Leyendo la Biblia con nuevos ojos”.³³

³¹ SHORE-GOSS, 2011, p. 3-4.

³² SHORE-GOSS, 2011, p. 15-16.

³³ WILSON, Nancy L. Leyendo la Biblia con nuevos ojos. Hartford, CT: MCC Hartford, 1992. Disponible en: <<http://www.mccharford.com/icmgays.html>>, consultado el 7 de mayo de 2019.

En ese texto, Wilson también lleva a cabo una relectura queer de los textos sagrados. La importancia de este texto es que sucintamente recorre pasajes bíblicos tanto de la Biblia Hebrea como de la Cristiana, a fin de revelar y “ver con otros ojos” elementos que han estado allí por miles de años pero que nos han sido “ocultados” por generaciones de homofobia, lesbofobia, transfobia y hetero-patriarcalismo.

Sin embargo, Wilson no se centra —como muchas personas esperarían— en los “textos garrote” tales como Génesis 19, Levíticos 18 o Romanos 1, de los cuales he escrito anteriormente. Ya hemos escuchado bastante de esos textos sacados fuera de contexto y por más que autoras y autores escriban y diserten sobre la incompatibilidad con una (re)lectura homofóbica de esos textos, los sectores conservadores cristianos seguirán afirmando esa (re)lectura sesgada. Tenemos que reconocer que un diálogo sólo se produce cuando ambos interlocutores tienen el deseo de escucharse, sino es simplemente un monólogo. En muchas discusiones sobre interpretaciones bíblicas, jamás ha habido diálogo, solo monólogos. Es muy triste que los textos sagrados —que contienen experiencias de la humanidad con lo Divino— sean motivo de desunión de los seres creados por esa Divinidad. En realidad, Wilson comienza su análisis afirmando que:

Ha llegado el tiempo de liberar a las lesbianas, los gays y bisexuales bíblicos de los closets (armarios) donde están encerrados. Esta búsqueda de la verdad acerca de la sexualidad debe superar siglos de silencio de comentarios y análisis de la Biblia. Pero, ¿incluye la Biblia referencias o historias sobre lesbianas y gays que concuerdan con lo que los historiadores y antropólogos conocen acerca de la sexualidad en los tiempos bíblicos? La respuesta es ¡sí! Algunos relatos son irrefutables, unos son fuertemente gays y otros sugieren relaciones sexuales entre personas del mismo sexo. Por ello, la Biblia anima a las lesbianas y los gays a que la abracen con júbilo.³⁴

De allí en adelante, la autora explora textos como la conversión de Cornelio donde se afirma que “Dios no hace acepción de personas” (Hch 10.34), Isaías 56 donde Dios reivindica a las mujeres estériles y a los eunucos o las historias de Rut y Noemí y David y Jonatán como ejemplos de relaciones del mismo sexo afirmadas en la Biblia Hebrea.

La autora concluye que avanzar más allá de los “textos garrote” hacia una lectura inclusiva de las sagradas escrituras es algo necesario:

¿En que cambian las cosas el hecho de que las lesbianas y los gays puedan verse a sí mismos en la Biblia? En que permiten ver a los personajes bíblicos como son, sin suponer, faltando a la verdad, que son todos heterosexuales. Pues, en estas referencias a las lesbianas y los gays, no hallamos condenas ni referencias a las interpretaciones homofóbicas de las historias de Sodoma y Gomorra o de las normas del Levítico. Más bien, invitan a las comunidades de lesbianas y gays a

³⁴ WILSON, 1992, p. 1.

que lean la Biblia sin temor y apliquen su mensaje sanador y facultativo en sus vidas.³⁵

De esta manera, ya en 1992, Wilson abrió las puertas para lo que luego se llamará una “hermenéutica queer”.

Una hermenéutica queer

La “hermenéutica” es la teoría de la interpretación de textos, incluida la interpretación de textos bíblicos. A esto último también se lo conoce como “exégesis”. El término proviene de la palabra griega ἑρμηνεύω [*hermeneuō*], que significa “traducir” o “interpretar”. Este es un aspecto importante del trabajo científico de la teología. Sin embargo, ese ejercicio de interpretación ha sido históricamente cooptado por el heteropatriarcalismo a fin de legitimar en los escritos sagrados posturas que no necesariamente eran parte de esos escritos.

Dentro del espectro de las teologías queer, en América Latina fue loable el énfasis que la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid puso en su Teología Indecente —una teología queer de la liberación— a fin (re)conectar la teología con la dignidad de aquellos bajo opresión. Especialmente, su trabajo apuntaba a denunciar la opresión que se ha llevado a cabo históricamente contra personas que encarnan diferentes identidades de género y orientaciones sexuales. Es dentro de este marco que la metodología y la interpretación, a través de una hermenéutica queer, desafían a las teologías —especialmente a las teologías queer— a incorporar espacios alternativos para interrumpir el binarismo heteropatriarcal. Sabiamente, el libro *Teología indecente* de Althaus-Reid demostró cómo la teología queer subvierte los dictados de la sociedad y su alianza concomitante con instituciones religiosas legitimadoras que se remontan a la época colonial española, como en el caso de América Latina.³⁶ Si bien su análisis siempre estuvo conectado con la realidad de Argentina, sus hallazgos y conclusiones definitivamente sirvieron a otros contextos latinoamericanos y más allá.

La tarea de desarrollar una hermenéutica queer requiere de múltiples deconstrucciones donde la sexualidad es siempre un elemento clave para comprender las transacciones teológicas, políticas e ideológicas o “teo(ideo)lógicas”. Althaus-Reid afirma:

Mi propósito es [...] explorar en profundidad el círculo hermenéutico contextual de la sospecha al cuestionar el contexto liberacionista tradicional de hacer teología. De esta manera, el proyecto de una Teología Indecente representa tanto una continuación de la Teología de la Liberación como una interrupción de la misma.³⁷

³⁵ WILSON, 1992, p. 6.

³⁶ ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge, 2000.

³⁷ ALTHAUS-REID, 2000, p. 5.

Debido a que las teologías queer —incluida la teología indecente— son continuadoras de la Teología Latinoamericana de la Liberación —o TLL—, su trabajo hermenéutico debe encarnar cada aspecto de la vida de las personas queer, especialmente su sexualidad, su género y su orientación sexual. Volviendo a la contribución de Althaus-Reid a la hermenéutica queer, su comprensión de la realidad de las personas no solo se extendía a la sexualidad, sino también a las historias de vida de aquellos cuya sexualidad ha sido históricamente cuestionada. Por lo tanto, la interpretación de esas historias de vida desde una perspectiva liberacionista puede proporcionar a las personas las herramientas para dar sentido a su propia cotidianidad. Ciertamente, esas historias se encuentran entre los muchos lugares donde se puede rastrear la presencia de la comunicación de Dios con la humanidad. Como Althaus-Reid declara:

Es solo desde el cuerpo de los extranjeros en la historia de la teología (por ejemplo, mujeres, personas de pueblos originarios, personas fuera del orden heterosexual o de la hegemonía racial) que las avenidas hermenéuticas nos traen nuevas promesas de viejas prácticas teológicas.³⁸

Para Althaus-Reid, las historias de la vida cotidiana de muchas mujeres y muchos varones en América Latina —y en otras partes del mundo— recorren caminos difíciles. Sin embargo, esas historias generalmente no se cuentan y están ligadas a juicios morales negativos, especialmente cuando transmiten cuestiones acerca de la intersección entre la sexualidad y (un) corpus religioso(s) particular(es) y/o teológico(s). Es justo decir que la sociedad segrega la vida cotidiana de las personas —ya sea en su experiencia heterosexual, bisexual, transgénero, intersexual o queer en general— y obliga a que permanezcan en armarios culturales, permitiendo que solo surjan ciertas historias, generalmente las heterosexuales.³⁹ Por ejemplo, la geografía, los eventos políticos, el estatus social o las diferencias de cultura son solo algunos de los elementos que condicionan las narrativas acerca de “salida del armario” en la vida cotidiana. Para mucha gente de todo el mundo, salir del armario es un *privilegio* que la mayoría de las personas no pueden permitirse o a quienes las sociedades donde viven no les dejan acceder. Las historias no están libres de quedar —de alguna manera— encerradas en armarios cuando forman parte activa en la (re)presentación de la identidad de personas queer, especialmente las historias sexuales.

La teología indecente, de hecho, sospecha que el cristianismo —a través de teologías heteropatriarcales opresivas— ha contribuido en gran medida a mantener los armarios culturales en las sociedades occidentales⁴⁰ así como también en otras sociedades, muchas veces en alianza con otras religiones.⁴¹ La realidad es que —en la mayoría de los casos— los eventos geográficos

³⁸ ALTHAUS-REID, Marcella. *The Queer God*. Londres: Routledge, 2003, p. 30.

³⁹ ALTHAUS-REID, 2000, p. 135.

⁴⁰ ALTHAUS-REID, 2000, p. 173.

⁴¹ ICHWAN, Juswantori. The Influence of Religion on the Development of Heterosexism in Indonesia. *Religião e Incidência Pública. Revista de Investigação de GEMRIP*, vol. 2, 2014, p. 197–223.

y políticos, las normas sociales o las diferencias culturales desempeñan un papel importante en la limitación de las narrativas acerca de la “salida del armario”. Como afirmé anteriormente, para muchas personas, eso es un privilegio, independientemente de su voluntad de hacerlo. En este sentido, la performatividad de la sexualidad y la posibilidad de visibilidad en medio de la sociedad en muchas partes de América Latina difiere de los contextos anglosajones donde lo “(homo?)normativo” tiende al mandato *sine qua non* de salir del closet para una definición “real” y “honesta” de identidad sexual. En Asia, por ejemplo, muchas personas queer ya no hablan de “salir del armario”, sino de “invitar a las personas” o “a regresar a sus hogares” como términos culturalmente más apropiados para la realidad de las diversas culturas en el continente.⁴² Es decir, no tratan de exponerse al mundo entero sino de invitar a la intimidad y seguridad de sus vidas a quienes tienen una actitud de valoración positiva hacia la diversidad sexual.

Althaus-Reid encuentra en una hermenéutica queer la manera de desestabilizar una lectura heteronormativa de la corporalidad, la sexualidad y el género que se ha adscripto o impuesto a los textos sagrados:

Los cuerpos diferentes de la gente de Dios reflejan con precisión los múltiples cuerpos de Dios en la kénosis trinitaria de la omnisexualidad y la presencia entre nosotros de las preocupaciones poliamorales divinas. Una hermenéutica de la semejanza implica siempre una mercantilización del cuerpo: teológico, económico y político. Sin embargo, si el sistema capitalista actual requiere una identidad global [...] la opción de una hermenéutica queer no requiere nada en su lugar.⁴³

Sin embargo, el cristianismo tradicional y sus instituciones han negado todo esto al permitir que sus interpretaciones heteronormativas obnubilen el mensaje del Evangelio tal como se muestra en el símbolo privilegiado de esa fe: *el cuerpo de Jesús como el lugar en el que Dios mostró su deseo de unirse a toda la creación*. Una hermenéutica queer despoja los textos —escritos materiales de la fe— de sus lecturas heteronormativas. Así, el acontecimiento de la encarnación de Cristo (re)afirma la vocación de la condición de la creaturalidad de estar unida con Dios, una unidad que rinde homenaje a la diversidad y a la particularidad —corporal, de género, sexual, del deseo— de toda la creación.

Es necesario aclarar que Althaus-Reid no entiende el término “palabra de Dios” como algo “encarcelado” en un texto escrito —la Biblia—, sino como presencia constante de lo divino en toda la creación —Jesús—, tal como lo describe Juan 1.1.⁴⁴ Esto es especialmente evidente en las experiencias de Dios con aquellas personas que están excluidas de una “creación decente”, ya sean personas gays pobres, trabajadoras/es sexuales, personas marginadas o sus historias

⁴² POLJSKI, Carolyn. *Coming Out, Coming Home or Inviting People in? Supporting Same-Sex Attracted Women from Immigrant and Refugee Communities*. Melbourne: Multicultural Centre for Women’s Health, 2011, p. 15.

⁴³ ALTHAUS-REID, 2003, p. 110.

⁴⁴ ALTHAUS-REID, 2000, p. 130.

sexuales. Por lo tanto, no podemos considerar la Biblia como “normativa” —como si se tratara de un libro de legislación a seguir indefectiblemente— sino como una fuente de praxis y reflexión teológica liberadora. Usar las sagradas escrituras como una “norma” o como un “arma” para atacar a otras personas ha implicado históricamente inclinarse ante el núcleo profundo de la cooptación por parte del heteropatriarcado y su colonialismo, que segrega todo lo que no se sujeta a su heteronormatividad.⁴⁵ De hecho, para las personas marginadas la Biblia se recuerda desde otras fuentes —muchas veces orales— en lugar de a través de la lectura del texto mismo.⁴⁶ Es decir, hay un bagaje popular —que se transmite de persona a persona— sobre aspectos del texto bíblico que no siempre son fieles a lo que se lee en las sagradas escrituras. Por lo tanto, debemos deconstruir también las capas adheridas a ese saber popular para poder desempolvar el texto sagrado.

De este modo, leer la Biblia desde el punto de vista de la teología indecente implica per/vertir un texto que ha sido “acomodado” y “aggiornado” a lo largo de siglos de opresión. Althaus-Reid llama a esto *permutaciones* o “una lectura en el intersticio”.⁴⁷ Con la misma pasión que leemos la Biblia —como quien busca un tesoro que ha estado oculto durante siglos (Mt 13.44)—, también leemos la producción de historias de vida de aquellas personas cuyo mensaje ha sido silenciado por mucho tiempo. Esto es importante porque no podemos olvidar que lo divino se revela en distintos lugares, principalmente donde no imaginamos que Dios pudiera estar. Desde el punto de vista de la teología indecente, Dios también está presente en el burdel y en los callejones oscuros donde dos amantes furtivos se encuentran. El teólogo Mario Ribas describe cómo las imágenes de la Virgen María o crucifijos se colocan en la pared por sobre la cama donde los clientes y las/os trabajadoras/es sexuales realizan el acto sexual:

[...] En América Latina, la iconografía de los santos no se limita a las iglesias o ambientes religiosos. Tales íconos se encuentran a menudo en lugares públicos, escuelas, oficinas gubernamentales, tribunales de justicia y hogares. También se pueden encontrar en bares, cabarets y burdeles, así como en garajes, que se muestran junto a fotografías de mujeres desnudas. Los íconos, por lo tanto, en la religión popular son parte de la vida diaria, mezclados con la profanación de cada aspecto de la vida humana [...] Lo sagrado y lo profano se mezclan en expresiones populares, ya que la estatua de la Virgen María o un crucifijo se pueden colocar en la pared sobre la misma cama donde se realizan las actividades sexuales.⁴⁸

La connubialidad de la vida cotidiana y la fe —tal como se describe en este párrafo— puede parecer extraña y difícil de reconocer para el cristianismo institucionalizado. Parece

⁴⁵ CÓRDOVA QUERO, Hugo. Risky Affairs: Marcella Althaus-Reid Indecently Queering Juan Luis Segundo's Hermeneutic Circle Propositions. In: ISHERWOOD, Lisa; JORDAN, Mark D. (eds.), *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. Londres: SCM Press, 2010, p. 207–218.

⁴⁶ ALTHAUS-REID, 2000, p. 130.

⁴⁷ ALTHAUS-REID, 2003, p. 108.

⁴⁸ RIBAS, Mario. Liberating Mary, Liberating the Poor. In: ALTHAUS-REID, Marcella (ed.), *Liberation Theology and Sexuality*. Aldershot: Ashgate, 2006, p. 126.

representar para este un desafío que debe ser controlado o una desviación que debe ser corregida. Hay muchos ejemplos de la historia de la Iglesia Cristiana en los que la realidad de la carne, de las pasiones e, incluso, de la naturaleza humana —si es que existe— se ha considerado como problemática. Esto se da sobre todo cuando esos temas no pueden limitarse a las categorías de “esto/aquello” o las complejas regulaciones de las heteronormatividades. Podría decirse que muchas de esas heteronormatividades no están de acuerdo con la complejidad de la vida cotidiana. Sin embargo, esa es la forma en que Dios queerifica nuestras presunciones de control sobre lo divino basados en nuestros conceptos cerrados de “moral” y “buenas costumbres”. Es la resistencia de Dios a estar encerrado en nuestros templos y encarcelado en nuestras estrechas construcciones decentes sobre lo divino. En esto, la teología indecente libera al texto bíblico a la realidad “real” de las personas, es decir, sus vidas cotidianas, incluidas —especialmente— sus historias sexuales. Haciendo esto, una hermenéutica queer derriba toda pretensión heteropatriarcal de controlar y dominar a Dios y torcer su voluntad de amar a toda la creación sin condiciones.

Al traer nuevamente las historias sexuales a la visibilidad —ya sea leyendo la Biblia sexualmente o escuchando las historias de los amantes como una revelación—⁴⁹ la hermenéutica queer (re)descubre elementos pivotes de la realidad humana. Esto es tan importante que —sin abrazar esas historias sexuales— el ejercicio hermenéutico estaría incompleto. Althaus-Reid afirma:

Sin una teología de historias sexuales, el último momento del círculo hermenéutico, es decir, el momento de apropiación y acción, siempre tendrá una parcialidad y un enfoque superficial para la resolución de conflictos. [...] Las cuestiones sexuales y de género no se añaden en las actas de una reunión, sino que son elementos epistemológicos y organizativos clave que, si se ignoran, nunca nos permitirán pensar más allá y de manera diferente.⁵⁰

Por lo tanto, una hermenéutica queer implica llevarnos a aceptar las realidades que fueron invisibilizadas para luego “verlas con otros ojos”.⁵¹ Fue en el camino a Emaús (Lc 24.13-35) que los discípulos vieron por primera vez lo que había estado delante de ellos todo el tiempo pero les había sido ocultado. La oclusión —el ocultamiento intencional— ha sido la herramienta más poderosa en la teología heteropatriarcal para evitar la producción de nuevos círculos hermenéuticos y liberar al pueblo de Dios. La revelación de las Escrituras abre nuestros ojos para poder observar la realidad de manera renovada.

⁴⁹ ALTHAUS-REID, 2000, p. 148.

⁵⁰ ALTHAUS-REID, 2000, p. 131-132.

⁵¹ WILSON, 1992.

Conclusión

La vida cotidiana de las personas que no se ajusta al heteropatriarcado y las historias sexuales que salen de los cánones de una supuesta decencia —que en el fondo es un colonialismo heteronormativo— han sido llevadas a armarios culturales desde donde les ha sido difícil salir. Ese proceso ha sido justificado muchas veces con lecturas forzadas de las escrituras sagradas. Los “textos garrote” son en el fondo el intento desesperado del heteropatriarcalismo de controlar y sumir en servitud a las personas queer. Gran parte de la era moderna ha logrado este propósito pero no ha sido completo. Siempre ha habido núcleos de resistencia y disrupción de su hegemonía y desde las luchas liberationistas de las décadas de 1960 y 1970, los movimientos de personas de la diversidad sexual han ido poco a poco visibilizando su presencia y ganando derechos en sociedades donde les ha sido adverso subsistir. La complicidad de los sistemas religiosos —incluido el cristianismo en todas sus vertientes— es notoria. Debido a esto es necesario poner constantemente bajo sospecha las lecturas “tradicionales” de las escrituras sagradas.

Ha sido gracias a la aparición de las teologías sexuales —incluida la teología indecente— que hemos podido comenzar a deconstruir y cuestionar aquellas lecturas “tradicionales”. Las teologías homosexuales (1950-1960); las teologías lésbico-gays (1970-1980) y las teologías queer (1990 en adelante) han sido eslabones preciosos en esta cadena de construcción de teologías contra-hegemónicas. De un modo especial, reconozco la contribución de la teología indecente de Althaus-Reid que nos ayuda a afianzar una hermenéutica queer.

Actuar de acuerdo a la teología indecente es “hacer la calle” con fe al encarnar todos los aspectos de la realidad tal como —en Jesús— Dios encarnó toda la humanidad y toda la creación. Precisamente esto es lo que rescatamos de las escrituras sagradas. Por lo tanto, la hermenéutica queer también libera a Dios mismo de esos armarios y reconoce su divinidad y presencia en medio de *toda* su creación. Como teólogas y teólogos queer somos una discontinuidad en el aparente discurso “eterno” de las teologías clásicas heteropatriarcales. Para contrarrestar sus lecturas muchas veces homófobas, lesbófobas y transfóbicas, encarnamos una hibrididad que conecta nuestras experiencias de la vida cotidiana con el texto, nuestros placeres con lo divino y nuestros cuerpos con el logos [palabra] de Dios como actos profundos de liberación.

Referencias

ALTHAUS-REID, Marcella. *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge, 2000.

_____. *The Queer God*. Londres: Routledge, 2003.

ANDIÑACH, Pablo R. Génesis. In: LEVORATTI, Armando J. (ed.), *Comentario Bíblico Latinoamericano – Antiguo Testamento I: Pentateuco y textos narrativos*. Estella: Verbo Divino, 2005.

BROWN, Peter. *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. Nueva York, NY: Columbia University Press, 1988.

BUDIN, Stephanie. *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

CÓRDOVA QUERO, Hugo. Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and His Theology of Friendship. In: Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood (eds.), *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. Londres: T&T Clark, 2004.

_____. Risky Affairs: Marcella Althaus-Reid Indecently Queering Juan Luis Segundo's Hermeneutic Circle Propositions. In: ISHERWOOD, Lisa; JORDAN, Mark D. (eds.), *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. Londres: SCM Press, 2010.

_____. Sainly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*. In *God's Image* vol. 34, N° 2, 2015.

_____. Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino. *Cuadernos de Teología*, vol. 30, 2011.

_____. Teología pública e pluralismo religioso: Uma questão pendente na agenda sócio-religiosa da América Latina. En: VON SINNER, Rudolf; PANOTTO, Nicolás (orgs.), *Teología pública: Un debate a partir de América Latina*. São Leopoldo, RS: Instituto de Ética, Faculdades EST / GEMRIP Ediciones, 2016.

_____; PANOTTO, Nicolás. Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina. *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP*, vol. 4, 2016.

CROATTO, J. Severino. *El hombre en el mundo 1. Creación y designio. Estudio de Génesis 1:1-2:3*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: La Aurora, 1974, p. 19.

_____. El Relato de la Torre de Babel (Génesis 11:1-9): Bases para una Nueva Interpretación. *Revista Bíblica*, vol. 58, n° 62, 1996.

ELLIOTT, Anthony. *Concepts of the Self* (Serie Key Concepts). Cambridge: Polity Press, 2003.

FISHER, Eugene J. Cultic Prostitution: A Reassessment. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture*, vol. 6, n° 2-3, 1976.

FOUCAULT, Michael. *The History of Sexuality, Vol. 1*. Londres: Allen Lane, 1990.

ICHWAN, Juswantori. The Influence of Religion on the Development of Heterosexism in Indonesia. *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP*, vol. 2, 2014.

JORDAN, Mark D. *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1997.

JUNG, Patricia Beattie; SMITH, Ralph F. Smith. *Heterosexism: An Ethical Challenge*. Nueva York, NY: State University of New York Press, 1993.

KRÜGER, René. *Interpretación bíblica*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: EDUCAB/ISEDET, 1994.

KWONG, Jonipher. Bring Your Own Pink Rice Cooker: Portability of the Queer API Experience. In: Hugo Córdoba Quero, Joseph N. Goh y Michael Sepidoza Campos (eds.), *Queering Migrations Towards, From, and Beyond Asia*. Nueva York, NY: Palgrave MacMillan, 2014.

MOORE, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950–1250*. Oxford: Blackwell, 1990.

POLJSKI, Carolyn. *Coming Out, Coming Home or Inviting People in? Supporting Same-Sex Attracted Women from Immigrant and Refugee Communities*. Melbourne: Multicultural Centre for Women's Health, 2011.

RENDTORFF, Rolf. *The Old Testament: An Introduction*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1986.

RIBAS, Mario. Liberating Mary, Liberating the Poor. In: ALTHAUS-REID, Marcella (ed.), *Liberation Theology and Sexuality*. Aldershot: Ashgate, 2006.

RUBIN, Gayle. Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. In: ABELOVE, Henry; BARALE, Michele Aina; HALPERIN, David M. (eds.), *The Gay and Lesbian Studies Reader*. Nueva York, NY: Routledge, 1993.

SEDWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press, 1998.

SHORE-GOSS, Robert E. La homosexualidad, la Biblia y la práctica de textos seguros. North Hollywood, CA: MCC In The Valley, 2011. Disponible en: <http://www.mccinthevalley.com/safetexts_sp.html>, consultado el 7 de mayo de 2019.

SMITH, Greg (1996). Binary Opposition and Sexual Power in 'Paradise Lost'. *Midwest Quarterly*, vol. 27, n° 4, 1996.

WILSON, Nancy L. Leyendo la Biblia con nuevos ojos. Hartford, CT: MCC Hartford, 1992. Disponible en: <<http://www.mcchartford.com/icmgays.html>>, consultado el 7 de mayo de 2019.

[Recebido em: Maio de 2019/
Aceito em: Junho de 2019]