

# Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer

---

Volume 3 *Microfísicas de la Vida Queer*

Article 4

---

12-20-2020

## La homosexualidad y la Biblia: Practicando textos seguros

Robert Shore-Goss

*United Church of Christ*, [revdrbobshoregoss@gmail.com](mailto:revdrbobshoregoss@gmail.com)

Follow this and additional works at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

---

### Recommended Citation

Shore-Goss, Robert (2020) "La homosexualidad y la Biblia: Practicando textos seguros," *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*. Vol. 3 , 71-101.

Available at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol3/iss1/4>

This Article is brought to you for free and open access by USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. It has been accepted for inclusion in *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* by an authorized editor of USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. For more information, please contact [repository@usfca.edu](mailto:repository@usfca.edu).

# La homosexualidad y la Biblia

## Practicando textos seguros

Robert E. Shore-Goss

Iglesia Unida de Cristo



### Resumen

Este artículo aborda las interpretaciones de los textos bíblicos utilizados contra los creyentes queer. Conocidos comúnmente como «textos garrote», han sido citados como prohibiciones dadas por Dios de las relaciones entre personas del mismo sexo. El análisis revela el sesgo y las diversas representaciones del género y la sexualidad en el Antiguo Próximo Oriente y los contextos grecorromanos. A partir de un extenso trabajo académico que presenta la hermenéutica contemporánea, el artículo desafía la tesis de que las relaciones entre personas del mismo sexo son el punto de las prohibiciones. Concluye que el trasfondo de la cosmovisión del Antiguo Próximo Oriente y grecorromano no permite extrapolaciones anacrónicas de nociones contemporáneas de género y sexualidad hacia el corazón de las escrituras sagradas.

**Palabras clave:** Biblia Hebrea, Biblia Cristiana, Hermenéutica queer, «textos garrote», Estudios queer.

### Resumo

Este artigo aborda as interpretações de textos bíblicos usados contra os queer believers. Comumente conhecidos como «textos garrote», eles foram citados como proibições dadas por Deus de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo. A análise revela o viés e diversas representações de gênero e sexualidade nos contextos do Oriente Médio Antigo e do mundo Greco-Romano. A partir de um extenso trabalho acadêmico que apresenta a hermenêutica contemporânea, o artigo desafia a tese de que as relações entre pessoas do mesmo sexo são o ponto das proibições. Conclui que o pano de fundo da cosmovisão do Antigo Oriente Médio e do mundo Greco-Romano não permite extrapolações anacrônicas das noções contemporâneas de gênero e sexualidade para o coração das escrituras sagradas.

**Palavras-chave:** Bíblia hebraica, Bíblia cristã, Hermenêutica queer, «Textos garrote», Estudos queer.

### Abstract

This article addresses the interpretations of Biblical texts used against queer believers. Commonly known as «texts of terror,» they have been cited as God-given prohibitions of same-sex relationships. The analysis uncovers the bias and the various representations of gender and sexuality in the Ancient Near East and the Greco-Roman contexts. Drawing from extensive scholarly work featuring contemporary hermeneutics the article challenges the thesis that same-sex relationships are the point of prohibitions. It concludes that the background of Ancient Near East and Greco-Roman worldview do not allow for anachronistic extrapolations of contemporary notions of gender and sexuality into the heart of the sacred scriptures.

**Keywords:** Hebrew Bible, Christian Bible, Queer hermeneutics, «Texts of terror», Queer studies.

---

### Robert E. Shore-Goss

Doctor en Religiones Comparadas (1993) por la Universidad de Harvard, Magíster en Teología (1975) por la Escuela de Teología Jesuita Weston (ahora Escuela de Teología y Ministerio de Boston College), y Licenciado en Estudios Clásicos y Teología (1971) por el Colegio de la Santa Cruz. Ordenado como sacerdote jesuita en 1976, Shore-Goss renunció a la Compañía de Jesús como sacerdote no secular en 1978. Fue capellán de Dignity Boston hasta 1982. Shore-Goss fue cofundador de Food Outreach, una organización que distribuye comida a las personas que viven con VIH/SIDA. Fue miembro de los capítulos de ACT UP y Queer Nation en St. Louis, Missouri. Ha enseñado en varias universidades y facultades de teología. Sirvió como ministro en la Iglesia en el Valle, una congregación conjunta de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM) y la Iglesia de Cristo Unida (UCC). Aunque actualmente es un clérigo jubilado de la UCC, continúa escribiendo.

---

Reconocimiento-NoComercial-  
SinObraDerivada 4.0 Internacional



Ningún caso creíble contra la homosexualidad o los homosexuales puede obtenerse de la Biblia a menos que uno escoja leer la Escritura de modo de sostener el prejuicio existente contra la homosexualidad y los homosexuales [...]. El “problema,” desde luego, no es la Biblia, sino los cristianos que la leen [...].

Gomes (1996: 147)

## Introducción<sup>1</sup>

Durante los últimos años he disertado acerca de la homosexualidad y el cristianismo en unos veinte grupos comunitarios, iglesias y universidades cada año. Es un compromiso personal acabar con la homofobia en los Estados Unidos de Norteamérica. En una lista electrónica diaria a la que estoy suscripto, no hay casi un día en que no lleguen cartas homofóbicas al editor citando un pequeño grupo de versículos bíblicos para justificar su homofobia y su oposición al matrimonio, la adopción, y los derechos civiles de las personas translesbigay. Cuando diserté en la Universidad de Arkansas Central, mi conferencia no pudo ser anunciada públicamente a toda la universidad por la preocupación de la administración sobre las reacciones negativas de los cristianos predominantemente conservadores en la ciudad de Conway. Cuando expuse en la Universidad de Georgetown, los pósters que anunciaban mi conferencia fueron arrancados o destrozados de manera constante.

La homofobia religiosa parece no retroceder sino que se torna más virulenta en enclaves de educación superior protestantes o católicos romanos donde tradicionalmente ha sido respetada la libertad académica. Sin embargo, la homofobia religiosa es desafiada desde el cuerpo emergente de la evidencia erudita sobre

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como Robert E. Shore-Goss (2002: 185-203). Traducción de Tom Hanks y Hugo Córdova Quero.

los mismos textos bíblicos que a menudo son usados para justificar ese odio.

Recientemente he estado reflexionando acerca del eslogan de la organización ACT UP: «silencio = muerte». He sido el blanco de crímenes de odio, una molestia menor en comparación con los asesinatos de Matthew Shepard o Billy Jack Gaither y la violenta persecución experimentada por muchas personas translesbigays. Alguien irrumpió en mi oficina de la universidad, arrancó la encuadernación de mi libro *Jesus Acted Up* (1993) de la puerta de mi oficina, y pegaron citas bíblicas con la palabra «marica». La misma persona homófoba tomó el libro del estante de mi biblioteca, horadó sus páginas, lo rellenó con carne podrida y reemplazó el libro en mi biblioteca. Fue un acto dirigido a mí por ser abiertamente gay y a mi concepción de un cristianismo queer; tal óptica queer provoca una reacción acalorada y a menudo virulenta en la cristiandad heterosexista. El cristianismo heterosexista no puede tolerar ninguna herejía hacia la heterosexualidad compulsiva.

Patricia Beattie Jung y Ralph Smith (1993) definen el heterosexismo como

un sistema fundado en parcialidades respecto de la orientación sexual. El mismo denota prejuicios a favor de las personas heterosexuales y connota prejuicios en contra de las personas bisexuales y especialmente contra las personas homosexuales [...]. Está enraizado en una constelación cognitiva extensa de creencias sobre la sexualidad humana (p. 13).

Este prejuicio sostiene a la heterosexualidad como normativa para juzgar todas las formas de sexualidad (Jung and Smith, 1993: 14). En los últimos años muchos autores evangélicos heterosexistas han publicado varios libros sobre los textos a menudo aplicados a homosexualidad. Aunque algunos de estos

autores emplean los desarrollos en estudios críticos histórico-bíblicos, otros no lo hacen. Incluso aquellos eruditos evangélicos que se comprometen y leen los trabajos académicos de las últimas dos décadas, pierden tiempo en refutar ese cuerpo de académico crítico y vuelven a utilizar la antigua exégesis clásica de estos textos, promoviendo así tanto el odio teológico como el abuso espiritual. Son poco sinceros en declarar que sus lecturas muestran el significado claro del texto, ya que primero fallan en la comprensión de su propio prejuicio heterosexista y segundo, en apropiarse de estudios culturales críticos sobre el género y la sexualidad. En suma, esos eruditos conservadores se esmeran en describir la vida homosexual como repelente, deprimente, solitaria y peligrosa. Estos estereotipos son falsas caricaturas, que marcan el fracaso de estos eruditos en comprometerse con comunidades queer de fe como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM). A su vez, estos eruditos reflejan los prejuicios de sus propias comunidades eclesiales y su práctica social de violencia y exclusión hacia los «homosexuales practicantes».

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 vacío. Detrás de semejante declaración yace un gran cuerpo de literatura contemporánea de estudios culturales y de género sobre la construcción social del género y de la sexualidad. Estos estudios han sido largamente ignorados por cristianos y académicos homofóbicos. «Homosexualidad» y «heterosexualidad» son conceptos modernos acuñados por la práctica psiquiátrica alemana en 1870 para describir a las identidades modernas emergentes. En 1909 el Nuevo Diccionario Internacional Merriam-Webster definió la «homosexualidad» como un término médico que refería a «una pasión sexual mórbida por una persona del mismo sexo», mientras que la edición de 1923 definía a la heterosexualidad como «una pasión mórbida por una persona del sexo opuesto» (Katz, 1996: 93). Fue en la edición de 1934 del Diccionario Webster que

«heterosexualidad» cambió su significado a una «manifestación de pasión sexual por alguien del sexo opuesto» (Katz, 1996: 93).

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 e identidad transgénerica. Estas identidades están ausentes de la cosmovisión bíblica. El apóstol Pedro no pensó en sí mismo como heterosexual y Pablo no se vio como homosexual porque tales conceptos eran ajenos a la concepción de la sexualidad en las culturas del Antiguo Cercano Oriente y del mundo grecorromano en el siglo I EC. De lo que la Biblia sí habla es de una comprensión cultural de la sexualidad y del género desde una ideología masculina, a lo cual yo califico como *código del penetrador*.

Los eruditos modernos heterosexistas no entienden la «insistencia en entender la diferencia sexual como un asunto de grados, graduaciones de tipo elemental masculino» (Laqueur, 1992: 5) en el mediterráneo antiguo. Ya se encuentran inmersos en un sistema ideológico y rígido de género que privilegia la heterosexualidad masculina por encima de la femenina y de otras variantes de la sexualidad. Sus anteojeras ideológicas los motivan a reclamar «la clara verdad del texto» que privilegia la heterosexualidad por encima de todas las otras variantes sexuales. La teóloga y eticista Beverly Harrison (1985) nos recuerda que la homofobia está embebida en la misoginia, es decir, el odio a las mujeres. La percepción de Harrison ha seguido siendo una clave para mí en la comprensión del modelo masculino de sexualidad reflejado en las antiguas culturas de los textos bíblicos.

Las culturas grecorromanas entendieron el género de manera diferente a nuestra propia cultura. En su libro *Making Sex*, Thomas Laqueur (1992) demuestra como el mundo antiguo construyó la sexualidad no dentro de nuestro modelo binario contemporáneo sino dentro de un modelo mono-sexual:

Así el viejo modelo en el cual se formaron los varones y las mujeres de acuerdo a su grado de perfección metafísica, su calor vital, a lo largo de un eje cuyo telos era lo masculino, dio paso en el siglo XVIII tardío a un nuevo modelo de dimorfismo radical, de divergencia biológica. Una anatomía y fisiología de la inconmensurabilidad reemplazó a una metafísica de la jerarquía en la representación de la mujer en relación al varón (pp. 5-6).

Las culturas del Antiguo Cercano Oriente y las grecorromanas percibieron los dos géneros dentro de un continuum y de una gama de masculinidad. El continuum varón-mujer fue siempre jerárquico, con las mujeres consideradas como varones inferiores en el modelo momo-genérico de masculinidad.

Los antiguos códigos de sexualidad encuentran sus fundamentos en estatus social: 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 —ya sea un varón o una mujer de clase social inferior— quien toma la posición de ser penetrado. El sexo es comprendido dentro del modelo mediterráneo de activo/pasivo o insertor/insertado o lo que el lenguaje coloquial anglosajón cataloga como arriba/abajo [*top/bottom*].

Los varones en el mundo grecorromano antiguo eran catalogados según su posición social (y, en consecuencia, poder). Los varones libres o ciudadanos esperaban jugar el papel del insertores en la relación sexual con cualquier mujer o varón. El sexo es esencialmente penetración de una persona de un status



menor, si era una mujer, un varón inferior, o un joven. La penetración establecía o expresaba una posición superior por encima del penetrado. La penetración sexual incluye la vaginal, la anal, y la oral. El académico romano Craig Williams (1999) señala:

En términos romanos, los varones eran varones (*viri*) que procuraban [a.] penetrar a las mujeres vaginalmente (*fututores*, para usar el vocabulario romano vulgar); [b.] penetrar a varones o mujeres analmente (*pedicones*); o [c.] penetrar varones o mujeres oralmente (*irrumatores*); o cualquier combinación de estas tres posibilidades; o serían ridiculizados como no-varones que podrían contaminar sus bocas dando placer a otros (*fellatores o cunnilingi*) o que podrían abrogar su masculinidad por ser penetrados analmente (*pathici o cinaedi*) (p. 227).

Un varón romano involucrado en relaciones sexuales con personas romanas libres —aparte de su esposa— podía retener su masculinidad con tal de que mantuviera el papel activo de penetrador. Podía buscar compañeros sexuales libremente entre prostitutas/os, personas libres o esclavas de cualquier sexo o entre sus propios esclavos de un sexo u otro. Nunca nadie cuestionaría su estatus masculino de ciudadano romano en tanto y en cuanto fuera penetrador tanto en el sexo oral como vaginal o anal. El varón libre que fuera pasivo en las relaciones sexuales con otros varones era visto con desprecio y mofa. Aun hoy, a los varones norafricanos en las culturas islámicas les gusta penetrar todo tipo de seres humanos mujeres, jóvenes y varones. El varón activo de ninguna manera pone en peligro su identidad masculina o posición social penetrando otro varones, considerando que los varones penetrados no pueden ser conceptuados como varones. La prostitución adulta masculina se considera como vergonzosa porque feminiza a los varones pasivos.

## Acerca de los «textos garrote»

Hay siete textos usados —o mas bien mal usados— como «textos garrote», es decir, como «armas» contra las personas translesbigay: Levítico 18.22 y 20.13; Génesis 19; Jueces 19; 1° Corintios 6.9; 1° Timoteo 1.10; y Romanos 1.26-27. Estos textos, mal usados por algunos, reflejan un modelo de sexualidad y códigos de género diferentes de aquellos de nuestro mundo posmoderno. El asunto clave que está detrás de estos textos bíblicos tradicionalmente aplicados a la homosexualidad no tiene que ver con conductas homoeróticas sino con la violencia fálica y las transgresiones del género.

## Las escrituras hebreas

### Levítico 18.22 y 20.13

La única referencia directa al homoerotismo masculino en las escritura hebreas aparece en Levítico 18.22 y 20.13. Tanto judíos ortodoxos como cristianos fundamentalistas toman los versículos como una condena global a todas las prácticas homosexuales. Levítico 18.22 y 20.13 hablan de un varón que al «acostarse» adopta la posición de una mujer. ¿Qué es lo que estos versículos realmente prohíben? El término «acostarse» es un eufemismo del acto sexual y el significado de «acostarse como una mujer» [*miskab issah*] no es obvio para un lector moderno. En nuestra cultura hablamos de ir a la cama con alguien, empero nuestra frase es ambigua. No nos dice nada de lo que pasa en la cama o quién hace qué a quién en la cama. ¿Será que la frase hebrea denota sexo oral, vaginal o anal? Puede incluir todas o ninguna de esas prácticas. Los argumentos más persuasivos, sin embargo, son los que afirman que la expresión refiere al coito anal entre varones.

Saul Olyan (1994), biblista de la Universidad Brown, descifra dentro de la Biblia Hebrea el significado de «acostarse como una mujer» con usos paralelos del idioma «acostarse como un

varón» [*miskab zakar*]. Concluye que esta frase ha de significar la penetración vaginal masculina (Olyan, 1994: 185). Olyan (1994) especula que «acostarse como una mujer» significa «algo así como el acto o la condición de una mujer de ser penetrada, o simplemente, receptividad vaginal, opuesto a penetración vaginal» (p. 185). En el coito sexual la mujer experimenta la penetración del varón y ofrece en el intercambio su receptividad vaginal a su compañero. Olyan (1994) concluye que:

las leyes sexuales acerca de la relación entre varones del Código de Santidad parecen estar circunscriptas en su significado; parecen referirse específicamente al coito; y sugieren que la penetración anal es vista como análoga a la penetración vaginal en algún nivel, ya que el ‘acostarse como una mujer’ parece significar receptividad vaginal (pp. 185-186).

Otros interpretes, tales como Thomas Thurston (1990) y Daniel Boyarin (1995), también concuerdan que el problema es el coito anal. En otras palabras, Levítico 18.22 y 20.13 no prohíben al varón el sexo oral, la masturbación, o la posición intercural (la relación en la que un varón frota sus órganos genitales entre los muslos de su compañero). Hay un total silencio respecto de la categoría de relación sexual entre mujeres. Tampoco hay prohibición para un varón bisexual que practique sexo grupal, con tal de que no penetre a otro varón ni sea penetrado.

Olyan (1994) toma «acostarse como una mujer» [*miskab issa*] para significar que «la receptividad está ligada al sexo biológico; está construida como exclusivamente adecuada a las mujeres; es propia del género femenino» (p. 188). Martin Nissinen (1998: 20-28) nota que algunas de las recomendaciones de las leyes asirias indican que la receptividad o pasividad en los varones libres —sea consensuada o coercitiva— degradan al varón pasivo categorizándolo junto a los esclavos y a las mujeres. Aquí el texto de Levítico objeta al varón que substituye a la mujer. Llama

abominación al varón que funciona como mujer [*a'eba*], lo que Olyan (1994) ha interpretado como «violación de un límite socialmente construido», quizás un tabú. El término «abominación» aparece seis veces en los capítulos 18 y 20 del Código de Santidad, referido a la impureza ritual; no aparece en ninguna otra parte de Levítico. Por consiguiente, Levítico 18.22 sólo condena el coito anal, pero no proscribire todo acto sexual entre varones. Para Olyan (1994), el mal uso del semen masculino, no el coito anal, genera la prohibición en Levítico.

Hay un problema con la interpretación de Olyan, porque en ninguna parte del Código de Santidad hay una condena al coito anal varón-mujer. No es la mezcla de semen y excremento lo que genera la prohibición e imputación de impureza ritual para el coito anal varón-varón. Mas bien, hay otro tipo de mezcla que genera impureza. Nissinen (1998) señala que dos hombres comprometidos en coito anal reflejan los roles masculino y femenino. Debido a que el varón penetrado pierde el honor varonil, la transgresión es una confusión de los roles de género. Las fuentes del Antiguo Cercano Oriente se preocupaban por la confusión o mezcla de los roles de género, y los hebreos, en particular, estaban interesados en esta mezcla de roles, algo que es evidente en las prohibiciones contra el travestismo (Dt 23.2), contra los eunucos, contra cualquier clase de rol del tercer género comparable a aquellos de los varones castrados devotos de las diosas de la Mesopotamia (Nissinen, 1998: 43-44).

El erudito judío Boyarin (1995) proporciona los argumentos del Talmud para sostener la visión de Nissinen acerca de la confusión de los roles de géneros. Mientras que la interpretación talmúdica es históricamente más tardía que el contexto social del Código de Santidad de Israel, este proporciona una lectura coherente, concordante con los códigos de género del período más antiguo:

Había algo patológico y depravado, sin embargo, en el espectáculo de un varón adulto que permite que su cuerpo sea usado como si fuera el cuerpo de una persona de status penetrable, ya sea que lo hiciera por placer o por dinero. Es la inversión de los roles sexuales, o la desviación de género, que está problematizada aquí [...]. Sugiero que la penetración de un varón constituye una consignación del mismo al nivel de las mujeres, [...] una degradación de estatus; esto constituía una mezcla de categorías, un tabú general en la cultura hebrea (Boyarin, 1995: 341).

Para Boyarin (1995), la confusión [*tebhel*] es semejante al tabú de travestirse:

“No vestirá la mujer traje de varón ni el varón vestirá ropa de mujer” (Dt.22:5). El Código de Santidad sacerdotal refleja la teología de la creación de Génesis 1:27, donde Dios creó al varón y a la mujer como criaturas distintas. Se mantendrán diferenciadas, no mezcladas: “es el ‘uso’ de un varón como mujer que es una *to’eba*’ [abominación], el trasvasamiento del cuerpo de una categoría dada por Dios a otra; es análogo a llevar ropa que pertenece al otro sexo (p. 343).

Boyarin (1995) nota que la palabra hebrea «mujer» [*neqeba*] significa «portadora de orificio» (p. 345). La mujer representa la categoría de receptividad a la penetración. Concluye: «los varones penetran, las mujeres son penetradas; así que penetrar a un varón constituye una confusión análoga a travestirse» (Boyarin, 1995: 347). El coito anal entre varones confunde los roles de género, al relegar a un compañero al papel de mujer receptiva. El compañero receptivo es condenado también porque el varón penetrador lleva a su compañero a cruzar los límites del género y tornarse como una mujer. La sexualidad era entendida como sexo penetrativo — la penetración del varón a mujeres o varones menores que se tornaban como mujeres. Esto explica por qué no hay ninguna

condena del homoerotismo entre mujeres. Era imposible para los israelitas antiguos concebir que dos mujeres tengan sexo dentro del modelo penetrativo de sexualidad.

El reconocido erudito en Levítico, Rabbi Jacob Milgrom (1993), anticipa la noción acerca de que si el Código de Santidad está tan ligado a la tierra santa de Israel, entonces Levítico 18.22 y 20.13 no son aplicables a las mujeres, a los gentiles, o a las relaciones homoeróticas judías fuera de Israel. Sólo se aplicarían al homoerotismo judío dentro de la tierra de Israel. Milgrom (1993) concluye que «la prohibición de la homosexualidad se limita a los varones judíos y habitantes de la tierra santa. El fundamento para la prohibición [...] es la necesidad de procreación que se oponía, en tiempos bíblicos, al derroche de la semilla» (p. 48).<sup>2</sup> La línea de pensamiento de Milgrom molesta a los críticos que quieren hacer de estos versículos una condena global de ambos homoerotismos, el masculino y el femenino. Toma en serio los versículos de inicio de Levítico 18 que explícitamente establecen por qué los egipcios y los cananitas perdieron la tierra — debido a sus violaciones de la pureza.

### *Génesis 19 y Jueces 19: violación masculina*

Génesis 19 comparte una historia de desarrollo narrativo con la historia paralela en Jueces 19. Sin embargo, no hay ningún consenso académico claro sobre la dependencia de una historia con la otra o de un núcleo narrativo que se haya ramificado en las tradiciones. Los códigos de honor y deshonor del género y la propiedad sexual son igualmente operativos en ambas historias.

A lo largo de los siglos, la tradición cristiana que relaciona Génesis 19 con las prácticas homoeróticas nos ha legado el término sodomía, acuñado en la cristiandad medieval (Jordan, 1996). Es la historia más frecuentemente citada por la mayoría de

---

<sup>2</sup> Véase también Milgrom (2000: 1785-1790) donde el autor enuncia su argumento detalladamente.

los cristianos homofóbicos por su odio a las personas translesbígays. Sodoma se ha convertido en la imagen de la depravación humana y la decadencia moral, pero la historia de Génesis 19 no tiene nada que ver con la sexualidad homoerótica; sino más bien con la violación masculina.

La historia de la destrucción de Sodoma y Gomorra ha sido incorporada dentro de la saga de Abraham. Los capítulos 18-19 de Génesis forman una unidad literaria que muchos fundamentalistas e intérpretes evangélicos yerran al analizarla como un todo. Cuando el capítulo 19 es leído con el capítulo 18, la inhospitalidad de Sodoma se contrasta con el código social rural de hospitalidad. La hospitalidad es parte del código cultural y el motivo teológico operativo del editor de Génesis 18-19. Es introducido en el capítulo 18 cuando Abraham da la bienvenida y entretiene a los mensajeros de Dios. Siguiendo una costumbre similar, Lot da la bienvenida a los mensajeros en Sodoma.

El editor contrasta la bienvenida rural pastoril hacia los extranjeros con inhospitalidad urbana para con ellos. Los mensajeros son extranjeros dentro de la ciudad, y los varones de Sodoma rodean la casa e insisten en que «debemos conocerlos» [*yadha*]. La palabra hebrea para «conocer» [*yadha*] es, de vez en cuando, usada como un eufemismo de la relación sexual, y aquí en este capítulo y en Jueces 19, *yadha* ha de ser traducida y contextualizada por los códigos sexuales del penetrador y del penetrado en el mundo antiguo. Una traducción más coloquial sería «mujerizarlos, hacerlos mujer». Posee el contexto de la «penetración de un varón como un si fuera mujer» o coito anal. Las sociedades del Antiguo Cercano Oriente sometían a aquellos que habían conquistado —enemigos, extranjeros e intrusos— a la penetración anal fálica a fin de indicar su estatus de subordinados.

El ofrecimiento de Lot de sus hijas a la muchedumbre conmociona a los lectores. Es dueño de sus hijas; son su propiedad sexual y puede disponer de ellas. Prefiere dejar que sus hijas

sufren violación en masa en lugar de permitir que los mensajeros sufran tal degradación y violencia de género colectiva y humillante. Pocos intérpretes homofóbicos alguna vez protestan ante el ofrecimiento no consensuado de las hijas a la multitud, pero enfocan su atención en el rechazo a las hijas para indicar que la homosexualidad es el centro del incidente: La muchedumbre rechazó a las mujeres en favor de los mensajeros varones como los varones gais han rechazado la heterosexualidad. Sin embargo, el ofrecimiento de Lot dispersa cualquier identificación con lo que la sociedad moderna designa como homosexualidad. La muchedumbre está afuera para infligir la violencia colectiva de la violación y así neutralizar la amenaza que los extranjeros representan. La muchedumbre no es más representativa de la homosexualidad que una pandilla urbana local que ataca y viola a un extraño que entra en su territorio.

No obstante, intérpretes de la hospitalidad como John Boswell (1980: 92-98) y John McNeill (1976: 68-75) ponen entre paréntesis algunos elementos interpretativos: la violencia fálica y los códigos [hetero]patriarcales de género de dominación/subordinación y honor/deshonra. Tal como los intérpretes heterosexistas, su análisis sobre la hospitalidad adolece de una falta similar de análisis de género. Mucha de su interpretación está basada en tomar el verbo «conocer» [*yadha*] como «conocimiento» y no como un «acto sexual». En el Talmud, los rabinos tomaron la ofensa de los varones de Sodoma como una ofensa sexual (Boyarin, 1995: 350).

La exégesis reciente de este texto ha ayudado a algunas iglesias a reconocer que en Génesis 19 la principal preocupación no es acerca de las relaciones homoeróticas sino, mas bien el abuso sexual violento hacia los extranjeros. Sin embargo, los intérpretes heterosexistas se centran no en la amenaza a las hijas sino en el intento de violación de varón-a-varón. Muchas iglesias contextualizan el pecado de Sodoma como la homosexualidad rampante. Si hablan sobre temas de violencia fálica e



inhospitalidad, localizan el pecado como la violación homosexual y el acto más vil de inhospitalidad. Los intérpretes heterosexistas descuidan la violencia hacia las mujeres, y este hecho se desliza hacia el trasfondo de los documentos de la Iglesia Cristiana y las políticas contra la homosexualidad. Son incapaces de comprender las conexiones entre la misoginia y la homofobia.

El erudito bíblico George Edwards complementa la interpretación sobre la hospitalidad al subrayar la violencia fálica y el clamor profético por la justicia. La «protesta» [*zecaqa*] contra Sodoma en Génesis 18.21 y 19.3 es una expresión técnica que significa opresión e injusticia, no pecado sexual (Edwards, 1984: 42-46). En su comentario sobre Génesis, el erudito bíblico alemán Gerhard Von Rad (1972) describe el término como «el grito de aquel que pide ayuda porque sufre una gran injusticia» (p. 211). Gary Comstock (1993) interpreta la historia como propaganda [hetero]patriarcal: «el último video machista, sexista, con violaciones, robos e infernal para ser alquilado» (pp. 41-42) en el videoclub. Compara la violencia [hetero]patriarcal de la historia con las actitudes de los agresores homofóbicos que golpean a las personas gais en la actualidad. Estas lecturas hacen cambiar, justificadamente, la atención del lector de la violación de la hospitalidad a la violencia [hetero]patriarcal para con los extranjeros y las hijas, «el otro» inscripto en el texto bíblico.

Tanto Leland J. White (1995) como Ken Stone (1995) —entre otros eruditos— extienden el marco interpretativo para entretejer los temas de hospitalidad y violencia sexual dentro del guión cultural hebreo de honor/deshonra. Las culturas orientadas por el honor del Antiguo Cercano Oriente comprendían la hospitalidad no dentro de la perspectiva individualista moderna sino dentro de una perspectiva colectiva de familias, clanes, aldeas, ciudades, y pueblos. La hospitalidad esta prescrita por muchos códigos antiguos donde semejante virtud trae consigo, a menudo, una situación de vida o muerte. Cuando los mensajeros entran en Sodoma como extranjeros, no tienen estatus legal. Los varones de

Sodoma evalúan la amenaza y deciden hacerlos, simbólicamente, mujeres y así físicamente sumisos. Intentan violar su integridad física para recordarles que su posición es comparable a la de las mujeres. Lot, como un patrón, brinda hospitalidad a los extranjeros, y la aceptación por parte de ellos indica subordinación hacia él. La agresión de los sodomitas es una afrenta al honor de Lot porque amenazan su control sobre el hogar. Quedándose de pie en la puerta e interponiéndose, Lot afirma, simbólicamente, su derecho sobre su casa y su derecho a ofrecer hospitalidad a los mensajeros en Sodoma.

Las leyes de hospitalidad están unidas al código de género [hetero]patriarcal que privilegia a los varones sobre las mujeres. Ese código requiere que Lot proteja el honor masculino encima del honor femenino. En otras palabras, es mejor deshonorar a una mujer que a un varón. Así es que ofrece el capital sexual de su casa, sus hijas vírgenes, a cambio de conservar el honor de los extranjeros. La violación de la muchedumbre no sólo deshonoraría a los mensajeros sino también a Lot, su casa, todo su clan y todas aquellas personas asociadas a él. Nissinen (1998) escribe:

En una sociedad patriarcal, el honor varonil es equivalente al valor de lo humano, ofenderlo es una grave deshonra. La violación de un varón siempre ha tenido un significado de extrema deshonra al honor varonil, reducirlo al papel de una mujer [...]. No es cuestión de actuar una orientación homosexual o buscar simplemente el placer erótico, sino de proteger o amenazar la propia masculinidad. La violación —homosexual o heterosexual— es el último medio de subyugación y dominación (p. 48).

El texto de Génesis 19 puede leerse como una competencia masculina por el honor, una competencia testosterónica, entre Lot y los varones de Sodoma, y la resolución de la competencia ocurre con el encegamiento de los sodomitas. El editor de Génesis usa esta historia para reforzar el honor israelita en la confrontación

con la vida urbana en una ciudad no israelita. Los sodomitas están comprometidos con la violencia y opresión social en su intento de violación masculina, y Sodoma se convirtió en un símbolo de injusticia y opresión dentro de la tradición bíblica hebrea. En numerosos textos bíblicos, no hay ninguna indicación de que el pecado de Sodoma refiera a comportamientos homoeróticos. En Isaías 1.9-10, la injusticia, los sacrificios hipócritas, la opresión son los pecados de Sodoma. El profeta Ezequiel comprende el pecado de Sodoma como un pecado de injusticia cuando escribe:

He aquí que esta fue la maldad de Sodoma tu hermana: soberbia, saciedad de pan, y abundancia de ociosidad tuvieron ella y sus hijas; y no fortaleció la mano del afligido y del menesteroso. Y se llenaron de soberbia, e hicieron abominación delante de mí, y cuando lo vi las quité (Ez 16.49-50).<sup>3</sup>

Otros ejemplos son Jeremías 23.14, el cual designa al adulterio y la hipocresía como los pecados de Sodoma, y la Sabiduría de Salomón 19.13-14, que lo identifica como la violación de la hospitalidad. Cuando Jesús dice que será más tolerable para Sodoma que para aquéllos que no escuchan a los mensajeros de Dios, no tiene en la mente las prácticas sexuales de los sodomitas sino su falta de hospitalidad (Mt 10.14-15; 11.20-24; Lc 10.10-12). Es la negativa a oír a los mensajeros de Dios. Los autores bíblicos hebreos y Jesús estaban cómodos con la interpretación de la historia de Sodoma como un crimen de violencia, inhospitalidad, y opresión social.

Jueces 19 trae un contraste más agudo que Génesis 19 a la relación de los códigos de género y de violencia masculina. La esposa del levita reafirma su independencia y vuelve a la casa de su padre. En el [hetero]patriarcado hebreo antiguo, las mujeres son propiedad sexual, pertenencia de sus padres, hermanos y marido.

---

<sup>3</sup> Todas las citas han sido tomadas de la versión Reina Valera 1960.

Al dejar a su esposo, la mujer desafía el código de género. El levita la sigue hasta la casa de su suegro para recuperar su propiedad. Su suegro, sin embargo, trata de persuadir al levita para que permanezca en su casa, agasajándolo durante varios días. Se queda en la casa de su suegro, permaneciendo subordinado a la protección de otro varón y renunciando a su autonomía, como una mujer.

En el viaje de regreso, el levita y la mujer encuentran refugio en la casa de un anciano en Gabaa. Una muchedumbre de varones rodea la casa, exigiendo: «Saca al hombre que ha entrado en tu casa, para que lo conozcamos» (Jue 19.22). El anciano ofrece a la muchedumbre a su hija virgen y a la mujer del levita para que las violen. La muchedumbre acepta su oferta, y el levita toma a su esposa y la empuja fuera de la puerta para su violento placer. La muchedumbre viola brutalmente a la mujer, torturándola toda la noche y dejándola casi muerta a la mañana. La escalada de violencia, sin embargo, no termina allí. El levita descubre a la mujer en el umbral y le dice que se levante así pueden continuar el viaje. El texto registra su silencio, dando a entender que está muerta. El levita procede a descuartizar su cuerpo en doce partes, enterrándolos en los territorios de las doce tribus. Esto conduce a la venganza tribal y la guerra contra los varones de Gabaa.

Los hombres de Gabaa querían al levita, pero obtuvieron una mujer. Los dos impulsos parecen narrativamente desconectados. El anfitrión promueve una ideología androcéntrica al desviar la violencia del invitado masculino: «[...] humilladlas y haced con ellas como os parezca, pero no hagáis a este hombre cosa tan infame» (jue 19.24). Los varones de Gabaa querían humillar al levita de la manera más degradante — feminizándolo o penetrándolo a través del coito anal. Cuando leemos ahora la historia necesitamos desenmascarar cómo el código de honor/deshonra alrededor de la hospitalidad para con los extranjeros está estrechamente ligado a la ideología [hetero]patriarcal de género y a la sexualidad. La sexualidad masculina penetrativa es usada

como una expresión social de la posición subordinada de las mujeres y una arma para avergonzar a los varones.

Cuando examinamos las escrituras hebreas, no encontramos ninguna noción identificable de orientación homosexual. Sí encontramos varias formas particulares de representaciones de violaciones entre personas del mismo sexo y transgresiones del código de género. No consideramos la violación heterosexual como una forma de expresión sexual heterosexual ni tampoco podemos determinar que la violación masculina en Génesis 19 sea sexo homosexual:

La aplicación generalizada de la historia de los violadores de Génesis 19 a las prácticas sexuales de gays/lesbianas modernos es una reconstrucción impropia; hay una falacia que iguala la violación con las prácticas homoeróticas consensuadas en la lectura fundamentalista cristiana del texto (Shore-Goss, 1993: 92).

Ninguna persona heterosexual sensible caracterizaría la violación como sexualidad; es violencia, no sexo. El verdadero acto de sodomía es la aplicación particular de la historia a las personas translesbigays y la traducción de la violencia textual en violencia social.

### *Las escrituras cristianas*

No hay ningún dicho de Jesús contra las relaciones homoeróticas. Jesús aceptó a la gente de forma inclusiva; poco dijo sobre la sexualidad excepto en aquellas pocas ocasiones donde condenó la explotación o la hipocresía. Si las iglesias gastaran tanto tiempo como lo hizo Jesús en sexualidad, habría muchas congregaciones más saludables que darían la bienvenida y no excluirían a la gente por su orientación sexual. El centro del ministerio de Jesús era la justicia, el amor, y la inclusión. Vio hipocresía e injusticia, de lejos, como las mayores amenazas al reino de Dios.

Pablo, sin embargo, continúa presentando un problema para muchas personas translesbigays. Algunas iglesias establecidas y la derecha religiosa han usado a Pablo para justificar:

1. La exclusión de las iglesias y la negativa de la ordenación de «homosexuales practicantes»,
2. Las terapias reparadoras que intentan cambiar la orientación sexual o las transiciones de género,
3. La discriminación legal con respecto al acceso a la vivienda, al empleo, y al derecho a casarse.

Es necesario que investiguemos las palabras de 1° Corintios 6.9 mal traducidas por «homosexual»: sodomita, pervertido, o algún derivado abusivo; y que descubramos cuál es realmente la cuestión de Romanos 1.26-27. Las iglesias cristianas han usado a 1° Corintios 6.9, 1° Timoteo 1.10, y Romanos 1.26-27 para sostener que las personas translesbigays serán condenadas eternamente.

### 1° Corintios 6.9

En 1° Corintios 6.9, Pablo escribe: «¿No sabéis que los injustos no heredarán el reino de Dios? No erréis; ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados [*oute malakoi oute arsenokoitai*], ni los que se echan con varones». La mayoría de los comentaristas bíblicos aceptan el hecho que Pablo incorporó a su lista de vicios las listas de vicios ya existentes en el judaísmo helenístico de su época. Filón de Alejandría, contemporáneo de Pablo, utiliza las listas de vicios más de cien veces en sus escritos.

John Boswell (1980: 338) fue uno de los primeros eruditos en señalar las múltiples traducciones erróneas de dos palabras aplicadas a la homosexualidad: *malakós* y *arsenokoités*.

*Malakós* literalmente significa «suave». El erudito bíblico Robin Scroggs (1983: 62-64) relaciona el término *malakós* a un «taxi boy afeminado» a quien se penetra en el coito anal. Ha habido

momentos en que los cristianos fundamentalistas han aplicado la palabra *malakós* o «afeminado» para condenar también a las personas transgénero. La palabra *malakós* enfatiza la suavidad contraponiéndola a la dureza de la masculinidad. Durante el siglo I EC, la ideología masculinizante del mundo grecorromano pudo haber asociado «suavidad» o «afeminamiento» con varones que se sometían al coito anal pasivo cumpliendo el rol del género femenino. Puede haber habido incluso otras asociaciones más en el mundo antiguo, perdidas por las traducciones malamente descuidadas y la homologación con la homosexualidad contemporánea.

El erudito bíblico de la Universidad de Yale, Dale Martin (1995) ha proporcionado la evidencia más concluyente argumentando que el término refiere a todo el complejo de la femineidad y que afeminamiento no tiene ninguna relación con la sexualidad de entre varones en el mundo grecorromano. Cita la *Phyisognomí* de pseudo-Aristóteles que describe a *malakós* con «aspecto delicado, tez pálida y ojos brillantes: sus fosas nasales fruncidas y propensos a las lágrimas. Estos caracteres son mas propios de las mujeres y las niñas son proclives a poseerlos» (Martin, 1995: 33). Martin (1996) concluye que, «de hecho, *malakós* refiere más a menudo a los varones que se embellecen para futuras hazañas heterosexuales» (p. 126). *Malakós* fue usado a menudo como un epíteto de insulto para varones que amaban demasiado a las mujeres y eran adictos al sexo. Se volvían afeminados por su amor y demasiada asociación con las mujeres.

El segundo término, *arsenokoités*, es un sustantivo griego compuesto por *arseno*, literalmente «varón», y *koités*, que significa «durmiendo». Uno de mis colegas lo traduce como «teleadicto». El problema con este término es que sólo se usa dos veces en las escrituras cristianas (1° Cor 6.9; 1° Tim 1.10) y que, en última instancia, su significado permanece oscuro en ellas. Hay un uso externo de la palabra que permite alguna especulación limitada de su posible significado. En el *Oráculo Sibilino 2*, «no robe las semillas

[...], no haga *arsenokoitein*, no traicione, no asesine», el término aparece en lo que Martin (1996) llama «pecados económicos, acción relacionada a la injusticia económica o la explotación» (p. 120). Martin observa que *arsenokoitein* no aparece en otra parte en el texto excepto donde se denuncian pecados sexuales. Encuentra un uso similar de *arsenokoités* en los *Hechos de Juan* donde está enumerado entre los pecados relacionados a la injusticia económica. En su *Refutación de Todas las Herejías*, Hipólito narra como Nass, el ángel malo, comete adulterio con Eva y toma a Adán como su joven esclavo. Hipólito usa la palabra *arsenokoitia* para expresar la relación de Nass con Adán, que implica que éste es usado sexualmente, de forma coercitiva e injusta por otra persona. Martin (1996) concluye de su estudio de literatura cristiana antigua y grecorromana que *arsenokoités* refiere quizás «al rol particular de aprovecharse de otros por medio del sexo, pero no necesariamente sexo homosexual» (p. 123). Durante casi mil años, los cristianos han ejercido violencia contra las personas atraídas por el mismo sexo y todavía las tratan brutalmente con la errónea traducción de estas palabras con usos y significados oscuros.

### *Romanos 1.26-27*

En Romanos 1.26-27, Pablo habla sobre el cambio [*metallsasso*] de las relaciones naturales a antinaturales, relaciones homoeróticas masculinas y femeninas. Estos versículos forman parte del argumento más amplio de Pablo sobre idolatría romana y funcionó como un prelude para argumentar en contra de los arbitrarios críticos judíos. Pablo usa ejemplos del cambio de relaciones naturales para su argumentación sobre la idolatría y las consecuencias de cambiar el orden creado por el desorden. En el pensamiento de Pablo, el reemplazo [*metallaxan*] del Creador por la criatura lleva a las mujeres a reemplazar [*metallaxan*] el coito natural [*ten physiken khresin*] por el contra natura [*para physin*] y de la misma manera los varones dejan de lado las relaciones naturales [*ten physiken khresin*] con las mujeres. Para Pablo, los gentiles han



reemplazado a Dios por las cosas creadas, esto tiene como consecuencia del desorden de la sexualidad.

Mientras que muchos eruditos creen que el intercambio del coito sexual natural por otro contra natura refiere en Romanos 1.26-27 a alguna forma de relación homoerótica, otros argumentan que está referido a una «perversión sexual» heterosexual. John Boswell (1980) sostiene que las personas con orientación heterosexual se enredaban en actos homosexuales. El uso de modelos de identidades sexuales modernas ha sido criticado por su aplicación anacrónica a la sexualidad antigua (Boswell, 1980: 108-111). James Millar (1995, 1997) afirma que el intercambio refiere al coito heterosexual anal u oral contra natura porque la cultura de Pablo no tenía un concepto que relacionara el homoerotismo de los varones y el de las mujeres. Tom Hanks (2000: 90-91) sigue la lectura que hace Miller de que Romanos 1.26 refiere a mujeres que tienen sexo anal con varones para evitar la procreación, pero observa que el versículo 27 está construido sobre las prohibiciones de Levítico respecto del sexo anal sin protección, entre varones.

En una trayectoria interpretativa diferente, Scroggs (1983) comprende el intercambio como referido a las relaciones entre un varón adulto y uno más joven. Mientras que proporciona un estudio excelente de la pederastia cultural en el mundo grecorromano, el modelo de Scroggs (1983: 85-98) no considera que los versículos refieran al homoerotismo de mujeres y de varones adultos. Si bien observa que es rara la mención del homoerotismo de las mujeres en las fuentes judías y grecorromanas erra al no comprender el homoerotismo de las mujeres en los códigos de género de Pablo.

L. William Countryman (1988) y Daniel Helminiak (2000) intentan entender Romanos 1.26-27 dentro de los códigos de pureza del judaísmo. Para Countryman, los actos homoeróticos son una parte impura de la cultura gentil, ahora carente de

significa en Cristo. Estos actos homoeróticos no están en concordancia con el juicio de Pablo de merecer la muerte (Ro 1.32) (Countryman, 1988: 109-123). Constituyen los significados retóricos que articulan la idolatría y la impureza de los gentiles para luego explayarse sobre la maldad judía. Pablo afirma al final de su carta: «Yo sé, y confío en el Señor Jesús, que nada es inmundo en sí mismo; mas para el que piensa que algo es inmundo, para él lo es» (Ro 14.14).

Al mismo tiempo, Helminiak (2000: 83, 87) quiere entender *para pysin* como «más allá de la naturaleza», y explora si los versículos en Romanos podrían referirse al sexo heterosexual no procreativo tal como el coito heterosexual durante la menstruación, teniendo relaciones de pie y sexo oral o anal. La expresión «más allá de la naturaleza» se torna inusual, fuera de los actos sexuales ordinarios. Finalmente, Helminiak retorna a la tesis de pureza de Countryman, los actos homogenitales son impuros pero no éticamente equivocados, empero Pablo usa esta estructura retórica para sortear de la sensibilidad judía sobre la pureza religiosa y de superioridad por encima de la impureza de los gentiles. Para estos autores, Pablo está tratando de resolver la división entre los cristianos judíos y gentiles en Roma; estas tesis buscan rehabilitar a Pablo ante la comunidad queer.

Por otro lado, Bernadette Brooten (1996) ha defendido convincentemente que el problema del homoerotismo de las mujeres se conecta con la perspectiva de Pablo de los códigos de género. Su análisis del género socava las perspectivas de los varones en Romanos 1.26-27 y no las rehabilita. Lo que Pablo quiere decir «reemplazan las relaciones naturales por relaciones “contra natura”» es que «las mujeres cambiaron el rol sexual pasivo subordinado por un rol activo autónomo» (Brooten, 1996: 63). Nissinen (1998), asimismo, afirma que «fue el rol sexual activo de la mujer el que se consideró verdaderamente contra la naturaleza» (p. 108). Semejante cambio establece que los varones tomen un rol sexual pasivo, secundario como el de las mujeres, en

cambio del papel normal del varón penetrador. En la cultura grecorromana dominante del siglo I E.C., el penetrador y el penetrado constituían categorías fundacionales del modelo de sexualidad y se entrelazan con los códigos culturales de género.

Brooten (1996) comprende las violaciones al homoerotismo de varones y mujeres a la luz de 1° Corintios 11.2-16, donde Pablo describe una jerarquía natural: Dios, Cristo, varón, mujer. Exige una estricta diferenciación de género con el peinado y el tocado. Que las mujeres no se corten el pelo como los varones, que los varones no lleven el pelo largo como las mujeres. El pelo largo de las mujeres es insuficiente para marcar la diferencia de género. Pablo exige también que las mujeres cubran su cabeza. Nissinen (1998) nota que

este modelo jerárquico no fue inventado por Pablo pero perteneció a su cultura. Las categorías de los roles de género en el mediterráneo oriental, con conceptos culturales definidos de masculinidad y femineidad, masculino y afeminado, [...] no son determinados sólo por el sexo anatómico sino por una presentación apropiada de sí mismo y de conformidad con los papeles de género establecidos (p. 107).

Pablo aceptó las ideologías de género sin cuestionarlas, las cuales fueron trasladadas desde el judaísmo helenista.

El problema en el corazón de Romanos 1.26-27 son los códigos de género rígidos con los que Pablo creció como judío farisaico y quizás sus propios miedos acerca de sus impulsos sexuales. Pablo se pone ansioso con los varones con el pelo largo y las mujeres con el pelo corto porque esto confunde su comprensión cultural rígida de masculinidad y femineidad. Pablo teme que un varón sea penetrado como mujer por otro varón. Ese varón ha traicionado su posición y privilegio masculino. Nissinen (1998) argumenta que Pablo estaba familiarizado con las *tribades*, mujeres que usurparon

la posición de los varones como penetradores o como activos. El folklore greco-romano sostenía que el clítoris de estas mujeres había crecido como un falo porque no podían concebir el sexo sin el modelo penetrador/penetrado. Estas transgresiones de las mujeres involucraban sus esfuerzos por ser como los varones, ser penetradoras de mujeres; así, ellas habían usurpado un papel social masculino. Estas transgresiones confunden los códigos de género creados, los varones como penetradores activos y las mujeres como receptoras pasivas. Estas son las opiniones personales de Pablo entretajadas en su carta pastoral a los Romanos. Muchos cristianos ya no le perdonan su aceptación de la esclavitud ni sus declaraciones sobre las mujeres.

## Conclusión

En el corazón de estos textos mal aplicados a las personas translesbigay hay una profunda misoginia, el odio y el 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 varón libre penetrar a un muchacho, un varón de posición social inferior, un esclavo o a una mujer. Era antinatural para un varón libre ser penetrado por otro igual que él o por un varón de estatus inferior o para una mujer, sin un pene o semen, ser penetrada por otra mujer. Estas ideas culturales se fundieron con una teología natural de la creación dentro del judaísmo helenista y la cristiandad posterior.

Las escrituras hebreas no hablan ni remotamente del homoerotismo entre mujeres ni mencionan la masturbación del varón/mujer o el sexo oral varón/mujer. Hay sólo referencias al coito anal entre varones en Levítico 18.20, 22.13 y la violación es una transgresión de género, una traición del privilegio del estatus de los varones dentro de una cultura [hetero]patriarcal que los valora por encima de las mujeres. Tampoco la violación masculina tiene ninguno de los rasgos de relacionalidad, mutualidad y amor de la sexualidad gay contemporánea.

Para muchos cristianos conservadores, Pablo ha sido usado como la palabra final acerca de la homosexualidad. Muchas iglesias han usado la traducción errónea de *arsenkoités* y *malakós* para justificar la exclusión de personas translesbígays de sus congregaciones, para negarles la ordenación, y para negarse a bendecir y reconocer sus uniones. El pecado de Sodoma ha sido magnificado por tal falta de hospitalidad descarada y cruel dentro de muchas iglesias, y las traducciones equivocadas se han transformado en políticas sociales de discriminación pública, que legitiman un clima de violencia pública.

Muchos cristianos contemporáneos objetan la visión de Pablo sobre las mujeres y su apoyo a la esclavitud en el mundo grecorromano. Han rechazado sus opiniones acerca de las mujeres y la esclavitud como palabra de Dios, comprendiendo que estas son sus opiniones, que tienen muy poco peso en nuestras prácticas cristianas contemporáneas. ¿Por qué muchos todavía se aferran a las opiniones culturales de Pablo expresadas en Romanos 1.26-27 e ignoran la resonancia de interpretaciones bíblicas de eruditos? Esto tiene menos que ver con las razones teológicas o bíblicas y más con motivaciones perjudiciales que deberían mejor ser dejadas para la explicación de psicólogos o terapeutas.

## Referencias bibliográficas

- Boswell, John (1980). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Boyarin, Daniel (1995). «Are There any Jews in ‘The History of Sexuality’». *Journal of the History of Sexuality* 5, No. 3: pp. 333-355.
- Brooten, Bernardette (1996). *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Countryman, L. William (1988). *Dirt, Greed, & Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Edwards, George (1984). *Gay/Lesbian Liberation: A Biblical Perspective*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- Gomes, Peter (1996). *The Good Book: Reading the Bible with Mind and Heart*. Nueva York, NY: William Morrow & Co.
- Hanks, Tom (2000). *The Subversive Gospel*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.
- Harrison, Beverly (1985). «Misogyny and Homophobia: The Unexplored Connections». En: *Making the Connections*, editado por Carol Robb. Boston, MA: Beacon Press, pp. 135-151.
- Helminiak, Daniel (2000). *What the Bible Really Says about Homosexuality*. San Francisco, CA: Alamo Square Press.
- Jordan, Mark (1996). *The Invention of Sodomy*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Jung, Patricia Beattie y Ralph F. Smith (1993). *Heterosexism: An Ethical Challenge*. Albany, NY: SUNY.

- Katz, Jonathan (1996). *The Invention of Homosexuality*. Nueva York, NY: E. P. Dutton.
- Laqueur, Thomas (1992). *Making Sex: Body and Gender from the Greek to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Martin, Dale (1995). *The Corinthian Body*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Martin, Dale (1996). «Arsenokoites and Malakos: Meanings and Consequences». En: *Biblical Ethics and Homosexuality: Listening to Scripture*, editado por Robert L. Brawley. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, pp. 117-136.
- McNeill, John (1976). *The Church and the Homosexual*. Kansas City, MI: Sheed, Andrews, McMeel.
- Milgrom, Jacob (2000). *Leviticus 17-22: A New Translation with Introduction and Commentary*. Nueva York, NY: The Anchor Bible, pp. 1785-1790.
- Miller, James E. (1995). «The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?» *Novum Testamentum* 35: pp. 1-11.
- Miller, James E. (1997). «Pederasty and Romans 1:27: A Response to Mark Smith». *Journal of the American Academy of Religion* 65, N° 4: pp. 861-865.
- Nissinen, Martin (1998). *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Olyan, Saul M. (1994). «'And with a Male You Shall Not Lie the Lying Down of a Woman': On the Meaning and Significance of Leviticus 18:22 and 20:13.» *Journal of the History of Sexuality* 5, N° 2 (octubre): pp. 179-206.
- Scroggs, Robin (1983). *The New Testament and Homosexuality*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

- Shore-Goss, Robert E. (1993). *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco, CA: Harper San Francisco.
- Shore-Goss, Robert E. (2002). *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*. Nueva York, NY: The Pilgrim Press.
- Stone, Ken (1995). «Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?» *Journal for the Study of the Old Testament* 67: pp. 87-107.
- Thurston, Thomas (1990). «Leviticus 18:22 & the Prohibitions of Homosexual Acts». En: *Homophobia and the Judaeo-Christian Tradition*, editado por Michael L. Stemmeler y J. Michael Clark. Dallas, TX: Monument Press, pp. 7-24.
- Von Rad, Gerhard (1972). *Genesis: A Commentary*, traducido por J. H. Marks. Philadelphia, PA: Westminster Press.
- White, Leland J. (1995). «Does the Bible Speak about Gays or Same-sex Orientation? A Test Case in Biblical Ethics: Part I». *Biblical Theology Bulletin* 25, N° 1 (primavera): pp. 14-23.

