

Masculinidades: Instituto Goethe, Bogota, Colombia, 6 de Julio de 2004

Tom Hanks, Otras Ovejas

Índice

- 1 Gudorf, Christine E. (2001). “The Erosion of Sexual Dimorphism: Challenge to Religion and Religious Ethics”. *Journal of the American Academy of Religion* 69/4 (December), 863-891. 2-4
- 2 Kuefler, Mathew (2001). *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago. 4-9
- 3 Stephen F. Moore (2001). “Sex and the Single Apostle” (Romanos), en *God’s Beauty Parlor—and other queer spaces in and around the Bible*. Stanford: Stanford University 10-12
- 4 Ronald E. Long (2004). *Men, Homosexuality, and the Gods: An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective*. New York: Harrington. 12-17

Bibliografía: Teología Queer y Estudios de Género 18-21

En Castellano:

Archila, Francisco Reyes (2003). *Otras Masculinidad Posible: Un acercamiento bíblico-teológico. Quaestiones N° 5 (Diciembre)*. Bogota: Dimensión Educativa.

Boff, Leonardo (2002). “Lo masculino en el horizonte del nuevo paradigma civilizacional”. En *Alternativas*. N° 16/17 (jul-dic). Managua: Lascasiana.

Bourdieu, Pierre (1998). “La dominación masculina”. En *La masculinidad, aspectos sociales y culturales*. Quito: ABYA-YALA , p. 119-141.

Montesinos (1998). “Cambio cultural y crisis en la identidad masculina”. En *La masculinidad, aspectos sociales y culturales*. Quito: ABYA-YALA , p. 119-141.

Parrini R., Rodrigo. *Apuntes acerca de los estudios de masculinidad. De la hegemonía a la pluralidad*. Internet: Red de Masculinidad. Santiago de Chile, Flasco.

Reyes, A., Francisco (2000). “Principios teológicos y ministerialidad en Pablo: un aporte desde la perspectiva de género masculino”. En *Voces del Tiempo*, 34 (abr-jun).

En ingles ver especialmente:

Stephen D. Moore and Janice Capel Anderson, eds. (2003). *New Testament Masculinities*. Semeia Studies 45.. Atlanta: Society of Biblical Literature.

Gudorf, Christine E. (2001). “The Erosion of Sexual Dimorphism: Challenge to Religion and Religious Ethics”. *Journal of the American Academy of Religion* 69/4 (December), 863-891.

Paradigma: Un paradigma es un concepto/modelo utilizado para interpretar un conjunto de datos. Los científicos aceptan un paradigma que explica mejor que los alternativos la gran parte de los datos —pero muy pocas veces explica todos los datos. Un paradigma “reina” hasta que la cantidad de datos no conformes incrementa y se propone un paradigma alternativa que explica mejor los datos (ver Thomas Kuhn).

P. ej., de acuerdo con el paradigma tradicional: “Dios creó Adán y Eva, no Adán y Esteban” (God created Adam and Eve, not Adam and Steve). Respuesta: “Entonces, ¿de dónde viene Esteban?” Los tres tipos de hermafroditas y las minorías sexuales representan datos que el viejo paradigma (dimorfismo) no pudo explicar, ahora explicado por el nuevo paradigma (polimorfismo). O ¿Cuál es la causa de SIDA? Al principio: muchos hipótesis; después el paradigma de HIV, con el sexo seguro, el coctel para evitar y refrenar el virus. Casi siempre hay algunos datos no explicados por el paradigma dominante (Duisberg), pero es más sabio guiarnos por el paradigma dominante que por alternativas propuestas por individuos que no representa el consenso científico. El teólogo evangélico Bernard Ramm (1954/56:65-80), demostró que el lenguaje de la Biblia no es científica, sino popular y “fenomenológico” (describe las cosas según las apariencias; cp. la astronomía con la sexología; ver Richard Nelson, *Joshua* 1997:1 41-145 sobre el sol parado en Jos 10:12-14).

I Dos paradigmas: la transición—

El viejo “Adán y Eva” hasta 1850 d.C. (mayormente premoderna)	→	El nuevo: 1850 d.C. hasta el presente (posmoderna)
Dimorfismo (apariencias-simples)	→	Polimorfismo (realidad-complejidad)
Dios creó solo <i>dos</i> sexos “opuestos” varón y hembra		La ciencia nos revela <i>cinco</i> sexos varón, hembra + tres <i>hermafroditas</i> : (de <i>Hermes</i> mensajero de los dioses + <i>Afrodita</i> , diosa del amor sexual)
Se distinguen <i>exteriormente</i> : Genitales Pechos Pelo		Se distinguen <i>interiormente</i> : hermafroditas (un teste y un ovario) herm. masculino: testes + genitales f. herm. femenina: ovarios + genitales m.
Con el ojo humano solo		Con instrumentos científicos
Analogía: astronomía pre-copérnico: (sin telescopio: tierra plano, centro del universo)		Nuevo <i>paradigma</i> : // astronomía moderna (con microscopio, etc.)
Se distinguen culturalmente (¿”se complementan”?):	→	Unisex

Varones ("hombre", latín: *vir*: ver *virtutes*)

Mujeres (*falta* de virtudes)

[lista de Gudorf expandida; ver D. Clines 2003:181-192] → Ambos se liberan de los estereotipos tradicionales

superiores;	inferiores
fuertes	débiles
mas grandes	mas pequeñas
tiene pene	falta pene
duro	suave
penetrador sexual	penetrada
activos	pasivas
toma acción	habla, capacidades verbales (cp retórica varonil)
guerreros, violentos	madres en casa, violadas en la guerra
coraje	tímida, cobarde
procrea hijos	da a luz
padre	madre
esposo	ama de casa
racionales	emocionales
no lloran	dirigen duelos
moderación	exceso
justo, santo	inmundo, pecadora
dominación	sumisión
juez	juzgada
rey, gobernante	gobernada
heredero, dueño	propiedad,
amo/señor	esclava
esfera pública	esfera privada
comercio, gobierno	dentro de la casa

II. El Cambio del Paradigma (el proceso histórico):

1 1850- la liberación de mujeres: para votar, estudiar, entrar en nuevas profesiones....

Empezaron a cuestionar el patriarcado, la superioridad del varón, las limitaciones impuestas a la mujer, etc.
→ derecho de votar, trabajar fuera de la casa en cualquier profesión (médicos, abogados, clérigos...), librarse de la responsabilidad de procrear, cuidar los niños etc.

2 Antropología: Lewis Henry Morgan, Ruth Benedict, Margaret Mead

Demostraron cuantos conceptos sobre los dos sexos varían de cultura a cultura
(ver las fajas que llevan los varones de Escocia).

Así empezamos a distinguir el concepto de "*sexo*" (con base biológico)

del concepto de "*género*" (formado por la cultura). Hoy es más común aceptar que tanto el sexo como el género son categorías socialmente construidas; en ambos casos entra el factor humano de la interpretación.

3 Psicología: Freud, Alfred Kinsey (orientaciones sexuales), Evelyn Hooker.

Según el viejo paradigma, todos los varones “naturalmente” desean tener relaciones sexuales con mujeres y viceversa. Con su famosa escala de seis, Kinsey dio expresión clásica al concepto de orientaciones sexuales: varones por su naturaleza podrían desear solamente otros varones (// para mujeres), además de la existencia de los grados de bisexualidad. Con Kinsey, los científicos lograron distinguir entre los sexos biológicos y la orientación sexual. La aceptación del paradigma de Kinsey puso en crisis las religiones tradicionales con sus escrituras precientíficas que suponían que todos los seres humanos por naturaleza son heterosexuales y desean relaciones con el “sexo opuesto”—y que cualquier comportamiento al contrario era un pecado/perversión/vicio (expresión de una voluntad rebelde). Evelyn Hooker (1957) demostró que una orientación homosexual no era una psicopatología (la homosexualidad no es pecado ni enfermedad).

4 Biología—el sexo según:

- 4.1 los genitales externos
- 4.2 las cromosomas: XX (de mujer) / XY (de varón), etc.
- 4.3 las hormonas
- 4.4 los órganos reproductivos internos
- 4.5 las gónadas → testes (de varón) / ovarios (de mujer)
- 4.6 el cerebro

Conclusión:

La *libertad* sexual implícita en el nuevo paradigma conlleva además una *complejidad* y *cierto costo*. El polimorfismo en la sexualidad significa que podemos sentirnos atraídos a una persona y después

- descubrir que la persona no tiene el tipo de *cuerpo* (genitales) que habíamos imaginado (ver “El Juego de las lágrimas” / “The Crying Game”);
- o puede tener el cuerpo deseado sin tener la identidad y *orientación* sexual que habíamos tomado por sentado;
- o puede tener el cuerpo y orientación deseado, pero no tener interés en los *actos sexuales* que nosotros/as deseamos.

Nota: Para más detalles sobre la complementareidad de dos sexos, ver especialmente en la bibliografía abajo: Alpert, Rebecca (1992); Gottschall, Marilyn (2002); Kim, Jun Chul Paul (2000); Mollenkott, Virginia Ramey (2001); Moore, Gareth, O.P. (2001); Sawyer, Deborah F. (2002).

Kuefler, Mathew (2001). *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity* (El Eunuco varonil: La masculinidad, la ambigüedad de género, y la ideología cristiana en la antigüedad tardía). Chicago: Universidad de Chicago.

En su disertación doctoral en Yale, Mathew Kuefler, originalmente inspirado por el ya fallecido Dr. John Boswell, demuestra “que la noción de masculinidad –esto es, qué significa ser un varón – formó parte integral de la vida intelectual de la antigüedad tardía y fue crucial en el desarrollo de la ideología cristiana” (p. 1)

Kuefler describe “un cambio importante en la dinámica de la ideología masculina: el derrumbamiento del ideal antiguo o clásico para los hombres en el occidente mediterráneo de la antigüedad tardía y el establecimiento de una nueva masculinidad cristiana. La nueva masculinidad cristiana pasó de una masculinidad subordinada a la posición de masculinidad hegemónica por medio de la retórica de la virilidad y la falta de virilidad” (p. 6). La “antigüedad tardía” enfoca el lapso entre los años 200-450 d.C. (p. 7).

Elizabeth A. Clark sobre la ideología (p. 11-12).

¿La preocupación de Deuteronomio por los eunucos (23:1) y los travestidos (22:5) refleja una crisis similar de masculinidad en Israel que se derrumba ante Asiria y Babilonia? Ver el traslado del poder de la escuela sacerdotal de la realeza a la clase sacerdotal.

“Los esclavos y los varones extranjeros [ver “bárbaros” y “gentiles” en Romanos] eran tratados a menudo como equivalentes a las mujeres porque estaban subordinados a los varones” (p. 3).

Parte I. Las realidades cambiantes a fines de la edad antigua en el Imperio romano

Capítulo 1. La importancia de las diferencias sexuales en el orden social romano (p. 6).

Capítulo 2. La disminución de los antiguos ideales masculinos en la vida pública de los hombres reflejada en su renuente participación en el ejército y en la política (p. 6).

Capítulo 3. La declinación de los ideales masculinos en las vidas privadas de los hombres: cambios en la vida familiar y en la sexualidad (p. 6).

Parte II. El emerger de una ideología [sexual] cristiana fuera de las transformaciones de la cultura romana más tardía (p. 6)

Capítulo 4. El ideal *militar* romano fue reconstituido en el ideal del ‘soldado de Cristo’ y la guerra espiritual contra los demonios y el diábolo (p. 7).

Capítulo 5. El modelo *político* romano fue transferido de la oficina cívica a la oficina clerical (p. 7).

Capítulo 6. El modelo romano del varón sexualmente agresivo y procreador fue reconstituido en el modelo cristiano de abstinencia sexual y matrimonial" (p. 7).

Capítulo 7. El nuevo ideal cristiano masculino fue visualizado dentro del contexto de las relaciones entre los dos sexos: como el nuevo ideal excluyó a las mujeres de cualquier poder social real (p. 7).

Capítulo 8. La figura cristiana del eunuco, irónicamente, se vuelve un símbolo importante para el nuevo ideal masculino (p. 7). Kuefler también incluye secciones sobre eunucos en el orden social romano al final de los capítulos 1-3 “porque son un caso valioso para los problemas de virilidad y falta de virilidad en la antigüedad tardía.... Representan una realidad mayor que sí mismos; de hecho, simbolizan la peligrosa ambigüedad de género de los varones en medio de un ideal masculino cambiante” (6; ver la opción de Jesús por el eunuco como paradigma para la nueva masculinidad cristiana, Mat 19:12). Notemos el fenómeno similar de los travestidos como figura intermedia de género (14). Marjorie Garber en *Vested Interests* muestra cómo la persona travestida, así como el eunuco, sirven como "exponente... para la noción de la ‘crisis de categoría’...la ausencia de una definición que distinga, una frontera que se torna permeable, que permite cruces fronterizos de una (aparentemente distinta) categoría a otra."

La diferenciación sexual tiene una base biológica.

El **género**, socialmente construido / la mejor performatividad de género / la performatividad del género; el proceso (social) por el que la identidad de género es creada (14; ver 303, note 32, Judith Butler; el discurso ["propaganda de la mayoría", Jacques Ellul] produce los efectos que nombra).

Conclusión. Una nueva ideología de la masculinidad fue forjada entre el 200 y el 450 d.C. Esta nueva masculinidad reinterpretó las tradiciones romanas de género y diferencia sexual, incorporando elementos viejos y nuevos. Esta reinterpretación fue posible a través de una ideología cristiana que se fue transformando a sí misma en el proceso: "Cuando los varones romanos se convertían al cristianismo... El cristianismo llegó a ser una religión para los varones romanos". (283). "Los varones romanos se hicieron cristianos porque vieron en la ideología cristiana un medio para superar la brecha que había entre los ideales antiguos y las realidades contemporáneas" (287). "El nuevo ideal masculino diseñado por los líderes de las iglesias cristianas erradicó lo que era más radical en un movimiento religioso al rediseñar la ideología cristiana. En suma, la ideología que modelaron alentó lo que más perjudicó su propia sociedad: la huida de los varones del ejército y de la oficina pública, del matrimonio y la perpetuación de las familias y de la vida familiar... . Uno podría sostener que la ideología cristiana aceleró el derrumbamiento de todo el orden social romano" (296).

Por otro lado, "escritores cristianos medievales continuaron representándose en imágenes inventadas por los varones de la antigüedad tardía, vivir una vida de guerra espiritual, de devoción nupcial a Cristo, de renuncia sexual y familiar y de castración espiritual" (296). "La masculinidad de la Cristiandad resultó ser una idea triunfante en la antigüedad tardía. Basados en la paradoja de una inversión de expectativas, los intelectuales cristianos... rescataron el sentido romano de *virtus* proporcionando así un espacio en que los varones romanos podrían no verse más como fracasos de falta de virilidad, incluso en el contexto del militarismo decadente en el imperio, su autoridad política y familiar derrumbándose, y las restricciones en sus vidas sexuales.... A través de tales conceptos como el de militarismo espiritual, que interioriza la identidad marcial del varón romano, una autoridad eclesiástica colegiada que creó un contrapeso al poder del estado autocrático, y la renuncia a la vida familiar y la sexualidad a través de extender el ideal romano familiar de autodominio, los varones romanos podrían recobrar el sentido de su posición social y rechazar una imagen afeminada de ellos mismos.... El verdadero éxito histórico del cristianismo puede ser en buena parte el resultado de tal eficaz reformulación de los estadios de la masculinidad" (297).

Capítulo 1 "‘El esplendor masculino’: la diferencia sexual, la ambigüedad de género, y la utilidad social de la carencia de virilidad" (19-36). "Las nociones romanas de las diferencias sexuales dependieron mucho del absolutismo en la división entre masculino y femenino.... La ambigüedad de género del eunuco, sin embargo, no fue tan fácilmente borrada, y la presencia de eunucos, por consiguiente, perturbó y desafió las nociones de absoluta división entre masculino y femenino" (19).

"*La diferencia sexual como diferencia moral.* La virtud estaba tan íntimamente unida a la masculinidad en el universo romano que es imposible separar las definiciones romanas de masculinidad de las nociones más generales de la conducta humana ideal (19)... El hecho de que *virtus* fuera igualmente el fundamento de la masculinidad, 'virilidad' en sus orígenes etimológicos ["varón", latino, vir → virtutes], es esencial para una comprensión de la diferencia sexual romana... A las mujeres carecen de *virtus*, la excelencia definía a los varones; de hecho ellas eran lo opuesto al varón. En consecuencia la depravación moral era como 'natural' a las mujeres como la bondad moral lo era a los hombres... Si los varones eran autocontrolados, sabios, justos y valientes, las mujeres eran disolutas, tontas, caprichosas, y cobardes. La razón y la racionalidad guiaron a los hombres; la emoción y el sentimiento impelieron a las mujeres (20). "El problema con tan clara dicotomía de diferencia sexual y de género como habían concebido los romanos, no correspondió a la realidad" (22; ver eunucos, hermafroditas, mujeres valientes, emperadores disolutos, etc.). "El doble significado de *virtus* como masculinidad y excelencia crearon un círculo vicioso.... La ecuación de diferencia sexual y moral proveyó el soporte ideológico a la dominación masculina que primero había creado estas categorías... Tales delineaciones son típicas de las culturas misóginas, donde domina el varón, como han demostrado las teóricas feministas " (31).

Capítulo 2 "‘Los varones reciben una herida, y se someten a la derrota’: la masculinidad, el militarismo, y la autoridad política" (37-69). "Los varones romanos de las clases altas se sentían orgullosos por sus logros militares y políticos.... La presencia de eunucos en la vida política y militar del final del imperio sólo resaltaba la identidad masculina decadente de los aristócratas romanos" (37). "La participación en la política era central a la identidad

pública de los varones romanos como lo era la participación en la *vita militaris*" (49). "Entre los lujos que buscaban los varones romanos como representación visible de su riqueza y status (posición social) estaban los esclavos eunucos 'Muchedumbres de eunucos', 'ejércitos de eunucos', y 'tropas de eunucos' rodeaban a las mujeres romanas adineradas como sirvientes personales, se quejaba el escritor cristiano San Jerónimo" (61). "Hacia el final, el poder de los eunucos era un recordatorio visible del fracaso de los ideales masculinos romanos. Eunucos en la política y como comandantes del ejército reflejaron meramente la renuencia o incapacidad de 'los varones verdaderos' para sostener las mismas posiciones públicas" (69).

Capítulo 3. "Una pureza que no muestra a si mismo': la masculinidad, última hogar romana, y sexualidad de los varones" (70-102). "En el área de la sexualidad, restricciones recientemente impuestas limitan grandemente la conducta sexual tradicional de los varones, el autodomínio sexual reemplazó la dominación sexual como ideal masculino" (70). "Unir la renuncia del sexo a la búsqueda de la filosofía ayudó a asimilar esto a la *apatheia* estoica y el dominio de la mente sobre el cuerpo y sus sentimientos. (No sorprende que escritores estoicos estuvieran entre los primeros en requerir la moderación sexual de los varones, mucho antes que el ideal estuviera generalizado en el Imperio Romano tardío.) También ayuda asociar esta imagen del [emperador] Julián con el ideal platónico del filósofo-rey: el hombre que busca la virtud privadamente y públicamente, ejerciendo la misma autoridad sobre si mismo como sobre sus asuntos. El autodomínio como legitimación de la dominación de otros era un sentimiento común a los escritores de la antigüedad tardía" (78). [El filósofo] **Iamblichus** atribuyó a los Pitagóricos la creencia que la actividad sexual debía comenzar tarde en la vida, ser disfrutada sólo infrecuentemente, y ser siempre realizada teniendo en mente el propósito de la procreación. Cualquier otra actividad sexual era mera indulgencia con uno mismo, lo contrario al autodomínio viril y era de donde habían provenído todos los vicios" (79). "En el Imperio Romano tardío... los varones casados estaban sujetos a restricciones similares a las de las mujeres casadas. La creencia que los varones debían estar limitados por los mismos principios que regían para las mujeres en los casos de adulterio provinieron en realidad de los escritos de algunos filósofos estoicos en los inicios del imperio (82)...[Después] los esfuerzos legislativos contra el adulterio de varones, contra tener sexo con esclavos de su casa, y contra las visitas a prostitutas, promovieron un cambio notable en la posición moral romana con respecto a las tradiciones anteriores acerca de la conducta sexual masculina" (86).

Capítulo 4. "Soy soldado de Cristo': la masculinidad cristiana y el militarismo" (105-124). "Los escritores cristianos eran bien conscientes del desastroso predicamento militar del Imperio Romano en la antigüedad tardía" (105). "Como los escritores paganos, los escritores cristianos utilizaron los estragos que hacían los bárbaros para hacer acusaciones a los romanos y a su carácter moral" (106). "La identidad militar fue vista como señal de la virilidad romana, pero el ideal cristiano de no violencia –la virtud conocida como *patientia*, usualmente traducida como 'paciencia' pero del latín *patiri*, 'soportar, sufrir, someter a'- estaba en un sentido real basado en un ideal de pasividad y de ser víctima...Este ideal de sumisión paciente claramente contrasta con el mito del romano como agresor belicoso, impulsado por el ideal de *vita militaris*" (109). "Desde los mártires, la imagen del soldado de Cristo estaba finalmente extendida, como había sido extendida la imagen de *vita militaris*, a todos los varones. Los escritores animaron al hombre cristiano a combatir su debilidad interior en lugar de batallar contra los perseguidores físicos" (117-118). "La lucha diaria de un hombre contra el pecado y la tentación podría asumir significación cósmica cuando fue interpretada en forma de una guerra metafísica contra el Demonio y sus ejércitos [ver Efesios 6]...La renuncia del Demonio en el momento del bautismo se convirtió en parte común del rito cristiano en el siglo III" (120). "Lo que se opone... -lujuria, amor al lujo, ira y orgullo- son los vicios que por mucho tiempo se pensó harían a un varón afeminado" (121). "El militarismo espiritual brindó poco interés al estado real de las defensas del imperio" (122).

Capítulo 5. "Nosotros los sacerdotes tenemos nuestra propia nobleza': masculinidad cristiana y autoridad pública" (125- 160). "La noción del [obispo como] 'la novia de Cristo' permitió un nuevo tipo de autoridad... Como obispos... varones de la tardía aristocracia romana rescataron sus identidades políticas y su superioridad social y encontraron nuevos medios para alcanzar la virilidad" (125). "Los varones de la nobleza romana tardía se removieron a si mismos de la vida pública.... Los varones cristianos encontraron una nueva fuente de autoridad

pública como obispos de iglesias locales, una autoridad que les permitió desafiar al emperador de manera antes imposible, y una forma que le exigió someterse a ellos. En esa autoridad, los obispos cristianos encontraron una nueva hombría” (130). “Las cuestiones sobre la masculinidad nunca estaban muy por debajo de la superficie de la relación entre el emperador y el obispo” (132). “Los obispos cristianos... abrazaron el poder como consortes femeninas de un gobernante poderoso. Ellos fueron las novias de Cristo. Los obispos usaron la imagen de la novia de Cristo como rasgo central de su autoridad, a pesar de sus connotaciones afeminadas, porque era algo que les permitía demostrar su intimidad con Dios y su derecho a actuar como vicarios oficiales de la autoridad divina” (137). “Empezando con Cipriano [c. 258 d.C.], los obispos aprovecharon la ambigüedad del lenguaje de género afirmando su autoridad, describiéndose como femeninos con respecto a Dios y como masculinos respecto a otro cristianos” [ver Pablo, Romanos 1:1] (147).

Capítulo 6. “‘Mi semilla es cien veces más fértil’: masculinidad, sexo, y matrimonio cristiano” (161-205). “Al identificar con precisión el deseo sexual como origen y centro de la maldad... Los escritores cristianos latinos argumentaron que la renuncia al sexo y al matrimonio era una señal de perfección y por consiguiente una señal de virilidad...La ideología cristiana –perteneciente al sexo y al matrimonio – fue diseñada para perpetuar el privilegio masculino en la vida privada” (161). Al considerar los asuntos sexuales, San Jerónimo (345-420 d.C.) escribió: “Para nosotros lo que es ilegal para las mujeres es igualmente ilegal para los varones, y como ambos sexos sirven Dios están unidos y son de la misma condición” (164). “Los líderes cristianos no sólo alentaron el código de control sexual masculino como de convicción cristiana sino también como signo de virilidad” (170). El ambiente mental de los varones romanos era “un mundo de soldados, aurigas, y atletas” [ver 2 Tim; 2 Cor]... Los escritores cristianos del final de la antigüedad defendieron la castidad desde esta perspectiva. Porque era una señal de perfección, también indicaba virilidad. La búsqueda de renuncia sexual era heroica y viril, era dominio del espíritu y una victoria sobre el cuerpo así como un repudio al pecado”. (178). San Jerónimo sostuvo que el matrimonio y las relaciones sexuales ‘afeminan un espíritu varonil... El celibato, en contraste, era la vida varonil. ‘Ningún soldado marcha a la batalla con una esposa’, dijo simplemente Jerónimo” (181). “Los líderes cristianos exhortaron a los miembros de la comunidad cristiana a que ignoren la lealtad a sus familias y encuentren sostén emocional y compañerismo en la amistad. La amistad reemplazó la intimidad del matrimonio y el afecto de la vida familiar sin los peligros de sexo” (195). Los escritores cristianos a menudo usaron ejemplos bíblicos como modelos de separación de la vida familiar y de obediencia a Dios. Abraham fue presentado como el ideal del varón que ama a Dios más que a su familia, porque estuvo dispuesto a sacrificar su hijo Isaac ante la orden de Dios” (195-96). “Muchos de los mártires fueron recordados en pares masculinos: Mariano y Santiago, Nabor y Félix, Gervasio y Protasio, Sergio y Baco” (198).

Capítulo 7. “‘La virilidad de la fe’: la diferencia sexual y la ambigüedad del género en la ideología cristiana latina” (206-244). “Los capítulos anteriores han mostrado cómo la nueva ideología cristiana de la masculinidad dependía de la paradoja que los varones cristianos fueran más varonil cuando dejaban de perseguir aquello que la tradición romana antigua había considerado varonil durante mucho tiempo –la participación en la guerra y la política, en el sexo, el matrimonio, y la vida familiar- y prosiguió caminos divergentes hacia la virilidad. Pero la virilidad seguía siendo el fin que los varones se esforzaban por obtener, aun cuando podía delinearse de diferentes maneras –como la guerra interior, la política eclesiástica, como renuncia sexual y matrimonial - y aun cuando podía ser redefinida como virtud cristiana. Lo contrario también fue verdadero... y los escritores cristianos denunciaron el afeminamiento en los varones, una antigua asociación entre el vicio y la falta de virilidad recién listado como pecado cristiano. Las implicancias de estas ideas serán abordadas en este capítulo. Los escritores cristianos ortodoxos apoyaron firmemente la antigua creencia romana de la inferioridad de las mujeres y la superioridad de los varones.... Para mantener esta creencia, sin embargo, los escritores cristianos ortodoxos fueron obligados a repudiar las ambiguas tradiciones de género y los ideales de género de grupos en la Cristiandad naciente, una postura que les exigió limitar el valor y la influencia de la cultura cristiana oriental para los cristianos occidentales” (206). Comenta sobre ‘ho hay hombre ni mujer’ (Gal 3:28, pág. 221). “El ideal de género fue interpretado a menudo como que las mujeres podrían volverse como varones en su búsqueda de la santidad cristiana y podrían desear volver a la perfección. La ecuación de santidad y masculinidad fue parte y parcela del ambiente antiguo de dominación masculina.... Un indicio de cuan común era unir la masculinidad y la santidad

como parte del ideal de género en los inicios de la Cristiandad, es la existencia de numerosas historias de mujeres santas que vistieron y vivieron como varones, las llamadas santas travestidas [Tecla, etc.].... En cada una de [estas historias] queda claro el vínculo entre la búsqueda de santidad y la renuncia a una identidad femenina, ambos bajo el epígrafe de ser ‘revestidos en Cristo’ [en el momento del bautismo]” (223). “El modelo patrístico de Cristiandad demostró ser exitoso... porque era conservador... preservaba la tradición clásica de una jerarquía de varones por encima de las mujeres y la distinción bien definida entre los dos, una tradición, por otra parte, puesta recientemente en cuestión por los numerosos cambios sociales de la antigüedad. Los varones se sentían atraídos por el cristianismo porque encontraron en él un medio para reafirmar su virilidad y reclamar su separación de las mujeres y dominarlas.... Detrás de la virilidad que la ideología cristiana ofrecía había una paradoja. Era una virilidad que abrazaba mucho de lo que había sido considerado afeminado durante mucho tiempo: la negativa a participar en la guerra o casarse y la evasión de la política secular y del placer sexual” (239).

Capítulo 8. “‘Eunucos por causa del Reino de los Cielos’: castración y virilidad cristiana” (245-282). El eunuco sirvió como un símbolo potente de la conversión del imperio al cristianismo. “Los escritores cristianos denunciaron la castración como característica de todos los varones inmorales y afeminados en la cultura pagana. Al mismo tiempo, al decir Jesús, con su autoridad, que los cristianos deberían ‘hacerse eunucos por causa del reino de los Cielos’ [Mat 19:12] hacía necesaria una rehabilitación radical del símbolo del eunuco.... Los escritores latinos... representaban el nuevo ideal cristiano de masculinidad en el monje, como un tipo de eunuco varonil. Como resultado, el eunuco no sólo sirvió como símbolo de los peligros de masculinidad romana tradicional sino también de su transformación cristiana” (245). La castración en las tradiciones bíblicas, Deut 23:1, etc. (255-260). “El desafío para los escritores del periodo patrístico eran dos: permanecer en la verdad de lo que creyeron que era la enseñanza de Jesús, o sea, que los varones cristianos debía hacerse eunucos, y su propio deseo de conservar una identidad masculina. El desafío era construir un eunuco varonil (272-73). Los monjes como eunucos varoniles (273-282). “El monje... prueba el éxito de la ideología cristiana de la masculinidad, abrazando su paradoja de virilidad en la falta de virilidad, aun cuando fuera el abrazo de un eunuco” (282).

Stephen F. Moore (2001). “Sex and the Single Apostle” (Romanos), en *God’s Beauty Parlor—and other queer spaces in and around the Bible*, 133-172, 253-268.

“Existe un abismo entre los términos antiguos en griego (*anthropos, aner, arsen*) y latín (*homo, vir, masculus*) y sus cognados, por un lado, y los términos ingleses contemporáneos ‘man’, ‘male’, ‘masculine’, y sus cognados (135), pues los términos antiguos incluyeron matices de estatus social (136).

“En la cultura grecorromana no existía ningún equivalente verdadero de nuestro concepto o término ‘homosexual’” (137). “En la sociedad romana, existió un vínculo íntimo entre la institución de esclavitud y relaciones sexuales homoeróticos” (139).

Siguiendo a Bernadette Brooten, Moore rechaza la interpretación de Romanos 1:26 como una referencia a relaciones anales entre mujeres y varones, porque (1) La palabra *homoios* (1:27, “de la misma manera”) implica que en el caso de las mujeres también se consumieron con pasión unas por otras; (2) falta en toda la literatura grecorromana y judía una condenación de relaciones anales (u orales) heterosexuales, pero abundan referencias que condenan relaciones entre mujeres como “contra la naturaleza” (143). Moore también rechaza la interpretación de Romanos 1:26 como una referencia a la bestialidad (prohibida en Lev 18:23 y 20:15-16), por causa de la *homoios* en 1:27 y además porque concluye que la referencia a relaciones sexuales “entre sí” (Rom 1:24) eliminan la posibilidad de relaciones con animales (143; cp. Klaus Haacker 1994:173-180; Brooten 1996:149-150, nota 99). Haacker señaló que las Escrituras Hebreas nunca condenan relaciones homoeróticas femeninas, pero explícitamente condenan relaciones entre mujeres y animales. Tanto Moore, como Brooten y Gagnon (2001:297-299), no toman en cuenta la interpretación de Romanos 1:26-27 por San Clemente de Alejandría (ca. 250 d. C.), quien interpretó ambos versículos con referencia al sexo anal y el hecho que la primera interpretación patrística de Romanos 1:26 como una condenación del lesbianismo no ocurre hasta Juan Crisóstomo (ca. 400 d.C.). Además,

como señala James Miller, el vínculo entre 1:26 y 27 (“asimismo”) es mejor interpretado como el acto común de sexo anal (heterosexual, 1:26; entre dos varones, 1:27), no por el concepto moderno de “homosexualidad” (desconocido en la antigüedad, como Moore reconoce).

Los argumentos de Brooten, Gagnon y Moore contra Miller comparten una presuposición muy cuestionable: que debemos interpretar a Pablo como simplemente *reflejando* los conceptos y los prejuicios comunes de su cultura sobre la inferioridad de la mujer y cuales actos sexuales debemos rechazar como “contra la naturaleza”. No consideran la posibilidad que Pablo, sea por la inspiración divina o por su genio como teólogo, podría *trascender* los prejuicios de su época contra las mujeres y el homoerotismo. Tampoco toman en cuenta el hecho que, en la carta a los Romanos, Pablo lleva a cabo un tipo de “deconstrucción” de los tres conceptos básicos en 1:24-27 (inmundicia, vergüenza, contra la naturaleza; ver arriba, p. 138). El reconocimiento que el acto condenado en Lev 18:22 y 20:13 es solamente el sexo anal entre varones (Saul Olyan) y que en Romanos 1:18-32 Pablo sigue muy de cerca la enseñanza de Levítico (Brooten; Gagnon) nos lleva a confirmar la conclusión de Miller que el acto condenado en Rom 1:26-27 es solamente el sexo anal, sea heterosexual (1:26) o entre dos varones (1:27). El prejuicio homofóbico de Gagnon es obvio (el deseo ansioso de multiplicar los pocos textos que refieren a la “homosexualidad”), pero podemos ver en Brooten y Moore también cierto prejuicio—no contra las minorías sexuales, sino contra Pablo, que ellos interpretan como reflejando los prejuicios dominantes de su cultura contra las mujeres y las minorías sexuales, “solamente un maniquí en las rodillas de una cultura ventríloco” (Moore 146). Para los que siguen afirmando la inspiración de la Biblia y la autoridad (subversiva) de Pablo, la interpretación de James Miller hace una contribución importante, al demostrar que Romanos 1:26 no condena relaciones homoeróticas entre mujeres, y que por lo tanto, ningún texto en la Biblia habla de la “homosexualidad” o la condena.

Moore (p. 147) ofrece la siguiente paráfrasis de Romanos 1:26-27, que incorpora su comprensión de los prejuicios culturales que Pablo supuestamente refleja:

26 Las mujeres [gentiles] cambiaron las relaciones naturales (de dominio contra sumisión, diseñadas para desplegar la jerarquía social, con ellas mismas, al aceptar ser penetradas, asumiendo la posición inferior), por relaciones contra la naturaleza (en las cuales no ocurrió ninguna manifestación de dominación o sumisión y por lo tanto ninguna exhibición de jerarquía social, pues no ocurrió ninguna penetración por el pene del varón);

27 asimismo los varones abandonaron las relaciones naturales con las mujeres (donde el varón toma la posición dominante, penetrando a la mujer y de esta manera manifestando y reafirmando su superioridad social sobre ella) y fueron consumidos con pasión unos con otros, varones cometiendo actos vergonzosos con varones (en los cuales uno necesariamente termina como perdedor en el la competencia por honores, en un juego zero-sum de honor versus vergüenza, al aceptar pasivamente ser penetrado y así derrotado por el otro).

Moore, entonces, pregunta por qué Pablo refiere primero a las mujeres (26) y solamente después a los varones (27). Contesta que, en el contexto histórico (grecorromano) las supuestas relaciones homoeróticas femeninas representaron el peor horror amenazante para los varones dominantes—Peor que relaciones sexuales anales o orales entre varones, o la bestialidad o la necrofilia, pues estos no trastornaron tanto la hegemonía masculina (p. 148-150). Podemos comparar la amenaza contra la autoridad en el libro de → Ester cuando la Reina Vasti rehusó obedecer al rey y los consejeros del rey concluyeron que tal acto amenazó la autoridad de todo varón en el imperio persa (Ester 1:17-18).

Además, Moore pregunta por qué Pablo trata al homoerotismo aparte, en vez de colocarlo en la lista de vicios que sigue (1:28-32; cp. 1 Cor 6:9-10). Contesta que el homoerotismo refleja la esencia de la rebeldía humana contra Dios en la cual los seres humanos rehusan dar a Dios el honor debido (p. 150; ver Rom 1:21).

Por fin, Moore pregunta sobre la relación entre el homoerotismo y la idolatría (p. 150) y contesta que la rebeldía contra el orden jerárquica donde el varón (superior) debe dominar a la mujer (inferior) refleja y repita la rebeldía de la criatura contra el Creador (1:18-23 // 1:24-37):

Se hace manifiesto, entonces, una homología trastornador: Dios se relaciona con los seres humanos paralelo al varón (activo, erecto, que penetra sexualmente) con la mujer (pasiva, abierta, penetrada; Moore p. 151).

Según Moore (pp. 152-153), en Romanos 1:18-32 Pablo solamente refleja el cuadro racional de su fondo judío e insiste que Dios ha establecido una jerarquía con (1) Dios sobre el “hombre”; (2) el “hombre” sobre los animales; y (3) el varón sobre la hembra. Es decir,

la hembra es al varón
como
los animales son a los seres humanos
y como
el ser humano es a Dios.

El sexo “natural”, entonces, es comparable con el culto verdadero y las relaciones “contra la naturaleza” son comparables con la idolatría. Además, como el culto verdadero celebra la desigualdad absoluta entre Dios y los seres humanos, así las relaciones sexuales “naturales” celebran la desigualdad entre varón y mujer. Las relaciones sexuales en esta economía es nada más que la desigualdad erotizada (Moore 153). Según Moore, el concepto Dios en Romanos 1, como una figura varonil, paralelo al varón (un ser superior activo que penetra) es casi antitético a Pablo mismo, quien optó abstenerse de relaciones sexuales con mujeres—es decir, no ser penetrador (superior) de mujeres (p. 155). Sin embargo, Moore y Brooten no toman en cuenta la conclusión de Gerd Theissen, quien ha señalado que los factores visibles en la psicología paulina (de rehusar penetrar sexualmente a mujeres) se entiende mejor si reconocemos que Pablo era un homosexual reprimido.

Sin duda Brooten y Moore presentan una interpretación coherente de Romanos 1 en sí, apoyada por elementos en el argumento de Pablo en 1 Corintios 11:2-16, donde el Apóstol insiste que la mujer debe someterse al varón como el varón se somete a Dios. Sin embargo, tal interpretación toma por sentado que Pablo solamente refleja los prejuicios patriarcales y machistas de su cultura e ignora los elementos de deconstrucción también presentes en la teología dialéctica del Apóstol (Hanks 2000:88-96). Las relaciones sexuales entre dos varones, según Romanos 1, son (1) “inmundos” (1:24—Pablo no califica estas relaciones sexuales como “pecaminosas”), (2) “vergonzosos” (1:27) y (3) “contra la naturaleza” (1:26-27). Sin embargo, en su evangelio:

- Pablo “no se avergüenza” (1:16) de un mensaje cuyo elemento fundamental es un mesías crucificado (Rom 3:21-26)—¡la experiencia más vergonzosa en la antigüedad llega a ser, según Pablo, el instrumento divino para la redención del cosmos!

Ronald E. Long (2004). *Men, Homosexuality, and the Gods: An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective*. New York: Harrington.

Del Prefacio 1 El capítulo uno proporciona una orientación general, define lo que importa en este estudio respecto a la religión y que con respecto a la homosexualidad. Al mismo tiempo introduce la variabilidad cultural al conceptualizar lo que es normal y anormal en la sexualidad masculina a través de una mirada breve a los evidentes cambios en el vocabulario a comienzos del siglo XX en la operación naval de entrapamiento (“sting operation”) que trató en un famoso artículo de George Chauncey (1997).

2 Capítulo dos (“Homosexualidad Santa”) trata dos maneras en que la homosexualidad ha sido utilizada para fines religiosos.

3 El capítulo tres ("Homoerotismo Santo") explora dos casos en que las relaciones homosexuales pueden haber sido desaprobadas, y como la atracción romántica entre varones puede ordenarse al servicio de la sabiduría religiosa.

4 El capítulo cuatro considera el extraño caso del norteamericano nativo llamado "berdache" (en algunas tribus norteamericana es un varón que adopta la vestimenta y el rol social asignado a las mujeres) y argumenta acerca de los que enfatizan la respetabilidad del *berdache* y así distorsionan su rol y su sagrado poder. Específicamente estoy del lado de aquéllos que ven que el rol del *berdache* proviene de un enemigo humillado sexualmente cuya penetrabilidad sexual hace que tenga en la guerra un amuleto viviente.

5 El capítulo cinco se centra en la proscripción del coito anal entre varones en el Israel antiguo. Después de examinar varios abordajes, expongo el argumento que la homofobia de Levítico es finalmente la expresión de un miedo a la violación masculina de la mano de soldados enemigos y, como corolario, un hombre que es sexualmente penetrable, por lógica de congruencia, debilita el cuerpo social.

6 En el capítulo seis, vuelvo hacia la tradición cristiana y exploro en primer lugar cómo las escrituras de San Pablo incluyen una saludable ruptura potencial con su herencia levítica, y torno a los escritos de San Agustín. Esta sección es, hasta donde sé, el primer ensayo que considera la forma en que la teología agustiniana proporcionó al Occidente Latino los conceptos al caracterizar la homosexualidad como el apogeo de la impiedad y de la falta de hombría.

7 La tradición budista de la que me ocupo en el capítulo siete comparte su análisis con Agustín sobre la problemática de la existencia humana, pero no obstante, en un tipo de reprise de temas anteriores, pudo –por lo menos en sus formas japonesas- ver cómo las relaciones homosexuales entre monjes podrían servir para su esclarecimiento.

HACIA UNA NUEVA POÉTICA DE LA MASCULINIDAD

No todos los comentaristas del escenario gay están convencidos del potencial liberador de lo que podríamos llamar el movimiento gay. Por ejemplo, Steven Zeeland ha publicado una serie de libros en los que refiere a sus entrevistas con hombres en el ejército acerca de sus experiencias sexuales,¹ y basándose en ellas, demuestra que el miedo de ser clasificado como "homosexual" ha servido para limitar la libertad y la exploración erótica entre varones. Hay, sin embargo, varones que son gays, cuyo deseo sexual está predominante o exclusivamente dirigido a personas de su propio sexo. Y puede ser solo un ejercicio de vana nostalgia lamentar la tendencia de la sociedad moderna a reconocer su existencia en virtud de una nomenclatura clasificatoria. Ser gay es una dimensión muy importante de la vida de una persona gay, porque fija el rango de personas con quienes puede efectivamente establecer intimidad. El problema no es la clasificación, sino el estigma social que acompaña la clasificación. Si no hubiera ningún estigma en relación a esto, uno podría atreverse a ser pensado como gay ya que no sería malo serlo. Uno probablemente no pueda erradicar totalmente este estigma social. Pero me parece que la legalización del matrimonio gay, y quizás después de la derrota del "no pregunte, no diga" la política que limita la presencia gay en el ejército tendrá que recorrer un largo camino para crear un clima en que la estigmatización de ser gay encuentre aliados.

Aquéllos que se llaman a si mismos "queer" en lugar de "gay" han adoptado un nombre que subraya el no cumplimiento del ser "masculino según la norma" y, al mismo tiempo, significa establecer una identificación con

¹ Ver especialmente Steven Zeeland, *Sailors and Sexual Identity: Crossing the Line Between "Straight" and "Gay" in the U.S. Navy* (Binghamton, NY: Harrington Park Press, 1995) y *The Masculine Marine: Homoeroticism in the U. S. Marine Corps* (Binghamtom, NY: Harrington Park Press, 1996).

otros que tampoco cumplen, de otras formas con las reglas de normalidad reinantes. "Teóricos queer" se deleitan buscando maneras conceptuales de socavar las normas contemporáneas del pensamiento y la práctica. Señalar la variación histórica es un camino para hacerlo. Mark Simpson es particularmente adepto a la estrategia alternativa de revelar el homoerotismo que subyace en la masculinidad tradicional y la operatoria de las construcciones heterosexuales en el deseo y la práctica homosexual, dejándolo a uno con una sensación de aturdimiento al no saber si hay algo que podría decirse que no leve la posibilidad de su propia ruina.² Finalmente, los queers y las teorías queers conspiran juntos para desestabilizar y finalmente "deconstruir" no solo una particular manera de pensar sobre cómo deben ser los hombres y las mujeres, una particular comprensión del género normativo, sino también sienten que no debe haber normas acerca del género en absoluto.

No estoy seguro, claro, que podemos vivir sin normas de género, aún cuando fueran deseables. En el proceso típico de crecimiento, los niños de ambos sexos por regla general se apegan a sus madres. Luego comenzará para el muchacho la tarea de des-identificarse con la madre y volverse otro diferente que ella.³ Parece imposible que los muchachos no formularan alguna idea, algún paradigma, algún ideal al que aspiraran, para definir la dirección en que han de moverse y crecer, alguna idea de lo que significa ser otro distinto que la madre, lo que es, de hecho, ser un hombre. Y esta idea es lo que queremos expresar con género normativo.

Me parece que el movimiento gay contemporáneo es históricamente único en el mundo. Lo que ha sido tradicional es la idea que los varones adultos penetren a sus subordinados sociales. Si, George Chauncey tiene razón, los norteamericanos antes de 1920 tendieron a pensar que su masculinidad no estaba en juego por tener sexo con un varón, con tal de que ellos tuvieran el papel activo. Eran sus compañeros receptivos los que llevarían el estigma de no ser verdaderos hombres, totalmente masculinos. La clasificación de hombres en heterosexuales u homosexuales dio por resultado clasificar a un grupo de varones cuya masculinidad, hasta ahora, no se había puesto en cuestión por tener sexo con un varón pervertido/invertido. Pero lo que esta reordenación de la clasificación potenció fue la posibilidad para los varones homosexuales como clase, fueran activos o pasivos sexuales, a demandar la masculinidad plena que, hasta ahora, se había otorgado sólo a los activos. Apenas puedo expresar la importancia de esta idea. Al identificar a los activos con los pasivos, un reordenamiento había tenido lugar por el cual los pasivos podían ahora ser identificados con los no estigmatizados activos. Parece ser que esto es precisamente lo que los movimientos homofílicos modernos representan, los pasivos sexuales por primera vez en la historia demandan para sí la masculinidad no-estigmatizada de los activos. Es como si, el orgullo gay estuviera anunciando que los pasivos también son verdaderos hombres.

Es difícil estimar la importancia de la Segunda Guerra Mundial en facilitar este cambio.⁴ Antes de la movilización, los muchachos del campo que habían pensado que eran los únicos en ser pasivos, o que querían serlo con los muchachos locales pueden haber estado muy conscientes de ser diferentes de la norma. Pero la Segunda Guerra Mundial involucró tal movilización masiva que el chico pasivo de la granja que creyó ser el único "queer", se encontró entre otros muchos varones jóvenes con una disposición similar, así resultó que su *queerness* (rareza)

² Mark Simpson, *Male Impersonators: Men Performing Masculinity* (New York: Routledge, 1994). Un abordaje "queer" al placer que siente la Cristiandad en señalar al homoerotismo que es aparentemente una parte inevitable de la devoción cristiana. Ver, por ejemplo, Richard Rambuss, *Closet Devotions* (Durham, NC: Duke University Press, 1998); Stephen D. Moore, *God's Beauty Parlor, and Other Queer Spaces in and Around the Bible* (Stanford: Stanford University Press, 2001). Capítulo dos, "Christian Homodevotion to Jesus," de Robert E. Goss, *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 2002) es un buen resumen de muchas observaciones de otros intelectuales al respecto.

³ Cf. Elisabeth Badinter, *XY: On Masculine Identity*, trad. por Lydia Davis (New York: Columbia University Press, 1995), esp. pp. 43-66.

⁴ El estudio clásico es el de Alan Berube, *Coming Out Under Fire: The History of Gay Men and Women in World War Two* (New York: Plume, 1990). Para una discusión más sólida, ver John D'Emilio, "Forging a Group Identity: World War II and the Emergence of an Urban Gay Subculture" in his *Sexual Politics, Sexual Communities: The Making of a Homosexual Minority in the United States, 1940-1970* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp. 23-39.

ya no parecía tan única y tan queer. Por primera vez, fue posible ver al compañero de guerra penetrado como "butch" ("camionero"). Pero sin embargo la Segunda Guerra Mundial fue importante al nutrir este cambio radical, que no se cumplió totalmente hasta mediados de 1970. Tom Bianchi ha escrito que el cambio de sensibilidad ocurrido en los 60' abrió camino a los 70':

Los años sesenta, dice, fueron. . .

un tiempo en el cual los muchachos u hombres musculosos eran raros y deseados, pero probablemente estaban disponibles a lo mejor trabajadores sexuales. Queer, hambrientos como estaban por el abrazo de unos brazos fuertes, no se daban cuenta de su propio potencial físico. Algunas veces en los 70', algunos de ellos se cansaron de no encontrar disponibilidad emocional. Empezaron a considerar que podrían crear en ellos el atractivo sexual, y se presentaron unos a otros con realizaciones crecientemente exactas de sus fantasías.⁵

Para poner el asunto en otros términos, una cosa era cuando los potenciales pasivos tenían que buscar a sus compañeros sexuales entre aquéllos que "comerciaban". Realmente era comprender que los varones gays podían jugar el rol de comerciar entre sí. Esto potenciaba la posibilidad de reconocer al pasivo igual que el activo en masculinidad y dignidad masculina. En esta luz, los gays que se ven a sí mismos como "muchachas" de una manera graciosa, son realmente una vuelta a un tiempo en que los varones sexualmente receptivos fueron considerados como invertidos afeminados. Y los queer que buscan derrocar la idea de género normativo realmente están arruinando el potencial revolucionario que es inherente a la clasificación de homosexual / heterosexual. Porque los homosexuales son en el mundo portadores del potencial revolucionario no de deconstrucción, sino realmente de reconstrucción de la idea de una masculinidad normativa. Para estar seguro, uno podría decir que los gays pasivos son masculinos a pesar de sus proclividades sexuales. Eso sería decir, la masculinidad es un concepto lo suficientemente vago y/o una realidad suficientemente maleable que algunos fracasos menores para encarnar el ideal son insuficientes como para minar la aplicabilidad general de la atribución. Por otro lado, uno podría pensar que la masculinidad que los pasivos sexuales demandan para sí no lo es a pesar de su conducta sexual, sino inclusive de su pasividad sexual. En otros términos, ¡"los hombres reales pueden ser *cogidos*"! Albergar la posibilidad de pasivos totalmente masculinos es empezar a pensar sobre el género y masculinidad de una manera nueva. A su vez, los gays pasivos masculinos pueden pensarse como la vanguardia de una nueva manera de ser un "verdadero" hombre en el mundo, un camino que es el liberador para todos los hombres, hetero u homosexuales – para no mencionar también a las mujeres. ¿Pero cómo puede ser esto así?

Las tradiciones religiosas que hemos explorado en el curso de este libro parecen un juego de variaciones sobre un tema en común.

- Si miramos a Zambia, los hombres adultos eran los proveedores de semen. En su esquema de pensamiento, el varón adulto que pudiera querer ser receptivo sexualmente es de algún modo pervertido.
- Los taoístas chinos utilizaron una línea similar de pensamiento al permitir que hombres o mujeres jóvenes fueran igualmente amenazantes como "vampiros sexuales," así como podrían ser la ocasión para fortalecer la vida a través del sexo -- con tal de que los penetradores no eyacularan. Pero el adepto taoísta comúnmente es pensado como compañero activo en tales experiencias sexuales que mejoran la vida..
- En Grecia, un amante masculino era "construido", pensado, como un hombre maduro cuyo amado, por convención social, no debe estar en absoluto interesado sexualmente en sus amantes para que su deseo no comprometa su futuro masculino.
- Platón y los sufis islámicos que siguieron su dirección, oficialmente fruncían el entrecejo con respecto al sexo entre varones, no obstante sostuvieron que la atracción homoerótica podría ordenarse al servicio de la experiencia religiosa.

⁵ Tom Bianchi, "Better Read Than Dead: A Reply," *The Harvard Gay and Lesbian Review* 4.3 (Verano de 1997), pp. 13-14.

En todos estos casos el hecho está en que se define la masculinidad en referencia al rol sexual. Un varón sexualmente receptivo es de algún modo diferente a un verdadero hombre. Generalmente, en la cultura Occidental moderna el varón sexualmente receptivo sería asimilado a lo que es paradigmáticamente "otro" distinto a masculino, es femenino. Así, esos hombres serían considerados varones fallados, afeminados, como "maricones". En otras culturas, el compañero receptivo en el sexo podría pensarse como un "muchacho" –o quizás, dónde existieron esclavos, hombres serviles o humillados, nuevamente alguien diferente al ser totalmente masculino. Era el análisis de los berdaches, nativos americanos y la proscripción del coito anal homosexual entre los hebreos que revelaron la dinámica que subyace en todo esto. El berdache estaba lleno de poder santo porque él fue penetrado sexualmente. Su penetración fue una violación, un acto de guerra, contra su persona. Así, él podría acompañar una fiesta guerrera en la batalla, permitiéndoles comprometerse con el enemigo ya victorioso. Y finalmente estaba el miedo a la violación en manos de soldados enemigos que alimentaban la proscripción de Levítico del coito anal que luego podría presumir que un soldado sexualmente penetrado o penetrable amenazaba el cuerpo social. La objeción de Pablo contra el sexo homosexual, decimos que simplemente deja sin cuestionar la presunción que la penetración sexual connota subordinación. Si Agustín parece, a veces, haberse librado de este complejo de ideas, nosotros necesitamos sólo recordar que él interpretó la masculinidad como un asunto, sobre todo, de control y dominación –aun cuando tal control estaba dirigido a uno mismo en lugar de a otro.

Nuevamente en nuestro estudio, hemos tenido la ocasión de repetir el recurso a una idea que se hace eco de la posición de gran parte del feminismo contemporáneo, que lo personal es político. Aquí, podríamos decir lo sexual es político. Habitualmente se ha pensado que la masculinidad adulta plena es sexualmente puesta en acto en la penetración de inferiores sociales, y la penetración de esta manera significó, si no el motivo, la subordinación. Por extensión, el sexo homosexual no puede construirse de otra manera que como subordinación de un hombre a otro, sea o no sancionado en virtud de su posición social. Algunas tradiciones religiosas han asumido simplemente tal comprensión de la masculinidad, como parece haber sido el caso del Budismo. Otros lo han aprovechado en el interés de fines específicamente religiosos, o en el modelo de los zambianos o de los platónicos. Los pensadores religiosos como Pablo pueden, con el argumento que montan contra el sexo homosexual, sin embargo al ignorarlo implícitamente invoca el paradigma en el proceso. Pero parece ineludible que las tradiciones religiosas han demostrado en el pasado ser mediadoras sociales de una construcción común de la masculinidad, y la consecuente comprensión de la penetración homosexual como una cuestión de dominación. Finalmente, semejante construcción del sexo homosexual está enraizada en una analogía doble que haría de la guerra una clase de sexo y del sexo una clase de guerra: la guerra involucra el ataque a otros en el cuál los penetran con armas como podrían penetrarlos con el propio pene, así como el sexo es una clase de guerra en la cuál uno juega al agresor contra otro que en el mejor de los casos es un pasivo y en el peor un derrotado. En último análisis, esta doble analogía que la guerra es sexo y el sexo es guerra corecta a la tierra el sentido de todas las cosas que un hombre podría hacer con su cuerpo, es su penetración sexual solo lo que define que es un verdadero hombre. Un hombre real es un guerrero en el campo de batalla y en la alcoba, y el amor sexual está indisolublemente vinculado con la afirmación del rango por encima del compañero receptivo. Los verdaderos hombres son activos agresivos que penetran a los pasivos. Por consiguiente, los pasivos no pueden entenderse como totalmente "verdaderos hombres" adultos. Podrían ser hombres fallados, hombres menores, hombres aññados, hombres femeninos. ¡Pero no hombres!

Es el sentido que la receptividad sexual constituye en el mejor de los casos un abandono activo del deseo masculino de sumisión sexual a la voluntad de otro que está en riesgo. (Y es de hecho un paso muy pequeño en la visión popular moderna que el sexo fuera de una relación comprometida es, de algún modo, un asunto de "abuso" del otro, usar un varón activo para su placer sexual). El Budismo tibetano desafía el sentido de que la pérdida de deseo en el placer orgásmico es deshumanizante. Pero la demanda de masculinidad del gay pasivo amenaza eficazmente con derrumbar el edificio, socavando la presunción de que la penetración sexual y la penetración en la guerra deben ser analogizados.

Ya hemos tenido ocasión de notar muchas veces cómo las condiciones de la guerra moderna minan el sentido que la guerra es sexual. Cuando la guerra deja de ser una cuestión de combate cuerpo a cuerpo, o incluso de disparar a otro cuerpo, y es en cambio cada vez más una cuestión de bombardeo aéreo, se socava la analogía. Pero realmente

es la presencia de mujeres en el ejército en papeles no solo de apoyo, lo que no sólo socava el temor de que un soldado pueda ser penetrado sexualmente y esto sea una amenaza para el conjunto, sino también la idea presunta que penetrar sexualmente equivale a una derrota personal. Si la presencia de mujeres en el ejército amenaza la analogía de que la guerra es una clase de sexo, lo que necesitamos es una nueva manera de pensar el sexo para hacer añicos la presunción de que el sexo es una clase de guerra, la analogía sustenta la negación de la masculinidad del gay pasivo.

Bernadette Brooten ha señalado el camino hasta aquí. Lo que necesitamos, dice, son nuevas metáforas para el sexo. Con respecto al sexo heterosexual, podemos "... conceptualizar a la mujer que traga el pene masculino – envolviéndolo, abrazándolo, o alojándolo".⁶ Quizás hay una manera de reconcebir el acto de la penetración no como algo diferente a un ataque agresivo al cuerpo del otro, ni el acto de empujar con el pene como una penetración del otro, y de esta manera eliminar totalmente la metáfora de la guerra.⁷ Pienso que aquí podemos recurrir a metáforas que usan los etólogos para describir la conducta animal. Es un conocimiento común actualmente que los simios machos exhiben su pene para asustar a los potenciales competidores. El acto humano de desplegar el pene corresponde exactamente a la acción de empujar con el del pene. Las caderas rotan de modo tal que el pene erecto se mueve hacia afuera, hacia arriba, y hacia adelante. Claro, tal despliegue es implícitamente un acto de agresión.

Los etnólogos, sin embargo, también hablan de esta conducta por parte de animales machos de otras especies como una manera de atraer a los compañeros. Quizás, entonces, el varón humano no está obligado a igualar esta conducta con su colega agresivo entre sus primos simios. Podríamos pensar en la exhibición del pene como un asunto para llamar la atención, de hecho la atención sexual de otro. La exhibición humana de su pene erecto para capturar la atención de un admirador que muestra su admiración queriendo tocar, manipular, o donde puedan insertarlo con lo cual se fascina, como lo hace un bebé. Así, podríamos liberarnos de pensar en el sexo como una cuestión de un varón que se mete en el cuerpo de un subordinado, y por consiguiente lo somete. Y el sexo homosexual podría verse como una cuestión de interacción de gestos de exhibición y admiración.

Al continuar con la metáfora del reporte etnográfico, podríamos pensar en la respuesta de la hembra ante el despliegue del macho como un acto de presentarse, o abrirse, es decir algún una conducta acogedora. Si entonces continuamos definiendo la masculinidad en base al rol masculino en el sexo, y los homosexuales cuando ambos exhiben y admiran serán considerados masculinos, entonces los varones promulgarían su masculinidad en una dialéctica, una interacción rítmica, de despliegue y admiración. Y la compulsión de ver el coito como una cuestión de "coger" a alguien, haciendo algo a alguien que ha sido interpretado como pasivo, de ver el sexo como un tipo de guerra, quedarían rotos. Y nuestras espadas sexuales habrán sido convertidas en azadas.

Visto en el contexto de las religiones históricas, el movimiento moderno homofílico masculino demuestra no ser sólo un movimiento social de liberación sexual, ni es un movimiento absolutamente político para la defensa de los derechos democráticos, sino que son por encima de todo –como el clérigo gay británico, crítico social Edward Carpenter primero lo calificó hace muchos años⁸ –movimientos espirituales para una liberación que promete

⁶ Bernadette Brooten, con Eugene Fontenot, "Of Love Spells and Lesbians in Ancient Rome," *The Harvard Gay and Lesbian Review* 1.2 (Primavera de 1994), p. 11.

⁷ Para un informe anterior del argumento que desarrollo aquí, ver Ron Long, "The Fitness of the Gym," *The Harvard Gay and Lesbian Review* 4.3 (Verano de 1997), p. 14. Para mis última especulaciones sobre el tema de la masculinidad gay, ver Ron Long, "Becoming the Men We're Ceasing to Be: A Gay Agenda for Aging in a Youth Culture," *Theology & Sexuality* 15 (Septiembre, 2001), pp. 94-113.

⁸ Para otra visión el verdaderamente decisivo y profético trabajo de Carpenter, ver Frank Leib, *Friendly Competitors, Fierce Companions: Men's Ways of Relating* (Cleveland, OH: Pilgrim Press, 1997). Mientras estoy inseguro sobre los mucho paralelos específicos que Leib traza entre Carpenter y las posiciones contemporáneas, lo copioso de las comillas hacen de esto una buena introducción a las ideas del mismo Carpenter. Cf. también el uso que se hace de Carpenter el importante

transformar la vida para el bien común. Sólo es tal como puedan comprometerse constructivamente y puedan desafiar a las iglesias, sinagogas y mezquitas así como a toda la sociedad. Un movimiento homofílico masculino que insiste en la masculinidad incluso de los gays sexualmente pasivos es la cabecera de playa de un movimiento para la liberación espiritual de todos los hombres. Es el portador de una idea revolucionaria de lo que significa ser un hombre, la vanguardia para una masculinidad que no se promulga como poder por encima de los subordinados sociales, sino una masculinidad promulgada en una interacción de despliegue y fascinación.

Si hay tiempos en que los varones deben *performar* como soldados, los varones gay representan la libertad de tener que ser soldados en la alcoba. Liberados para descubrir y explorar el potencial erótico de sus propios cuerpos sin el miedo de perder su masculinidad, los varones descubrirán que pueden ser amantes así como soldados. Y aunque, si caen en la tentación de intentar hacer la guerra en la alcoba en lugar del amor, pueden muy a menudo todos traicionar la causa que ellos representan, sean activos sexuales o pasivos o ambos, quién abraza e insiste en su masculinidad no comprometida es eficazmente campeón de la visión revolucionaria que sostiene que la guerra no es sexo, ni guerra del sexo.

G. K. Chesterton indudablemente tiene razón cuando escribe que llegar a amar algo es al mismo tiempo descubrimiento de algo por lo que uno está deseoso de luchar y hasta morir por ello,⁹ que el amor y la defensa pueden implicarse entre sí en la experiencia humana, es no obstante, un error fusionar uno con el otro. Las mentiras verdaderas al menos en parte, ven la diferencia cuando esta mente, la verdad de la diferencia entre el amor y la guerra no puede sino ayudar a ponernos a todos –hombres y mujeres, sean hetero, bi, o gay- libres para ser totalmente humanos. ¡Libres por fin! ¡Libres por fin! . . . ¡libres para hacer el amor tanto como la guerra!

Bibliografía: Teología *Queer* y Estudios de Género

- Abraham, Ken. (1997). *Who Are the Promise Keepers?" Understanding the Christian Men's Movement*. New York: Doubleday, 1997.
- Alpert, Rebecca (1992). "Challenging Male/Female Complementarity: Jewish Lesbians and the Jewish Tradition". *People of the Body: Jews and Judaism from an Embodied Perspective*. Howard Eilberg-Schwartz, ed. New York: SUNY, 361-377.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. London/New York: Routledge.
- (2001). *Indecent Theology: Theological perversions in Sex, Gender and Politics*. London/New York: Routledge.
- Badinter, Elisabeth. (1995). *XY: On Masculine Identity*. Trans. by Lydia Davis. New York: Columbia University Press.
- Bellis, Alice Ogden y Terry L. Hufford (2002). *Science, Scripture and Homosexuality*. Berea, Ohio: Pilgrim.
- Boivert, Donald L. (2000). *Out on Holy Ground: Meditations on Gay Men's Spirituality*. Cleveland: Pilgrim. *En tierra santa: Meditaciones sobre espiritualidad gay*. Traducido por Ariel Barrios Medina. Buenos Aires.
- (1999). "Queering the Sacred: Discourses of Gay Male Spiritual Writing". *Theology And Sexuality* 10, 54-70.
- Boyd, Stephen (1995). *The Men We Long to Be: Beyond Domination to a New Christian Understanding of Manhood*. HarperSanFrancisco.
- Boyd, Stephen et al. (1996). *Redeeming Men: Religion and Masculinities*. Louisville: Westminster John Knox.
- Butler, Judith (1990/99). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. NY/London: Routledge.
- Clark, Elizabeth A. (1995). "Antifamily Tendencies in Ancient Christianity". *Journal of the History of Sexuality*. 5, 356-80.

trabajo de David Nimmons, *The Soul Beneath the Skin: The Unseen Hearts and Habits of Gay Men* (New York: St. Martin's Press, 2002), pp. 138-139

⁹ G. K. Chesterton, *Collected Works*. Vol. XV. *Chesterton on Dickens* (San Francisco: Ignatius Press, 1989), p. 255.

- Clark, J. Michael, with Bob McNeir. *Masculine Socialization & Gay Liberation: A Conversation on the Work of James Nelson & Other Wise Friends*. Las Colinas, TX: Monument Press, 1992.
- Clifford, Anne M. (2001). *Introducing Feminist Theology*. Maryknoll: Orbis.
- Corvino, John. *Same Sex: Debating the Ethics, Science, and Culture of Homosexuality*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999.
- Countryman, L. William (s.f.). *What Does the Bible's Creation Narrative Tell Us About Homosexuality?* Washington D. C.: Integrity.
- (2003). *Interpreting the Truth: Changing the Paradigm of Biblical Studies*. Harrisburg: Trinity Press International / Continuum.
- Crompton Crompton (2003). *Homosexuality and Civilization*. Cambridge/London: Harvard University.
- Crooks, Robert / Karla Baur (1980/83/87/90/96/99). *Our Sexuality*. New York: Benjamín/Cummings.
- D'Angelo, Mary Rose (1990/97). "Women Partners in the New Testament." *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*. Gary David Comstock and Susan E. Henking, eds. New York: Continuum, 441-55. Reprinted from *Journal of Feminist Studies in Religion*. 6.1 (Spring 1990), 65-86.
- Ehensperger, Kathy. (2000). "...Let everyone be convinced in his/her own mind": Derrida and the Deconstruction of Paulinism". *Society of Biblical Literature 2002 Seminar Papers*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 53-73.
- Eilberg-Schwartz, Howard (1994). *Gods' Phallus, and Other Problems for Men and Monotheism*. Boston: Beacon
- Engberg-Pedersen, Troels. (2000). *Paul and the Stoics*. Louisville: Westminster John Knox.
- Fewell, Danna Nolan and David M. Gunn (1993). *Gender, Power & Promise: The Subject of the Bible's First Story*. Nashville: Abingdon.
- Fausto-Sterling, Anne (1993). "The Five Sexes: Why Male and Female Are Not Enough". *The Sciences* March/April, 20-25.
- Gillespie, Thomas W. (2001). "Edward Stein, *The Mismeasure of Desire: A Review Essay*. *The Princeton Seminary Bulletin* 22/3, 354-364.
- Gilmore, David D. (1990). *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven: Yale.
- Goldstein, Joshua A. *War and Gender: How the War System Shapes Gender and Vice Versa*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Goss, Robert E (2002). *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*. Cleveland: Pilgrim.
- Gramick, Jeannine, and Pat Furey, eds. *The Vatican and Homosexuality: Reactions to the "Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons."* New York: Crossroads, 1988.
- Gross, Rita M. *Buddhism After Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993.
- Gudorf, Christine E. (2001). "The Erosion of Sexual Dimorphism: Challenge to Religion and Religious Ethics". *Journal of the American Academy of Religion* 69/4 (December), 863-891.
- Gottschall, Marilyn (2002). "The Ethical Implications of the Deconstruction of Gender". *Journal of the American Academy of Religion*. 70/2 (June), 279-299.
- Hanks, Thomas D. (1997). "Paul's Letter to the Romans as a Source of Affirmation for Queers and their Families". In *Our Families, Our Values*, ed. Robert Goss y Amy Strongheart. New York: Harrington.
- Hanks, Tom (2000). *The Subversive Gospel: A New Testament Commentary of Liberation*. Cleveland: Pilgrim. = (2002). *El Evangelio Subversivo*. Buenos Aires/México DF: Otras Ovejas.
- Helminiak, Daniel (1994/2000). *What the Bible Really Says about Homosexuality*. Tajique, New México: Alamo Square.; *Lo que la BIBLIA realmente dice sobre la homosexualidad*. Barceona/Madrid: Egales, 2003.
- Jennings, Theodore W. (2003). *The Man Jesus Loved: homoerotic narratives from the New Testament*. Cleveland: Pilgrim.
- Jones, Peter (2000). "Androgyny: The Pagan Sexual Ideal". *Journal of the Evangelical Theological Society* 43/3 (September), 443-469.
- Kim, Jun Chul Paul (2000). "Gender Complementarity in the Hebrew Bible". *Reading the Hebrew Bible for a New Millenium*. Kim et al. ed. Harrisburg: Trinity.
- Kuefler, Mathew (2001). *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambuity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago.

- Long, Ron[ald E.] (1997a). "Becoming the Men We're Ceasing to Be: A Gay Agenda for Aging in a Youth Culture" in *Theology & Sexuality* 15 (September). Pp. 94-113.
- _____. (1997b). "The Fitness of the Gym" in *The Harvard Gay and Lesbian Review* 4.3: 20-22.
- Long, Ronald E. (1997c). "The Sacrality of Male Beauty and Homosex: A Neglected Factor in the Understanding of Contemporary Gay Life" in Gary David Comstock and Susan E. Henking, eds. *Que(e)rying Religion: A Critical Anthology*. New York: Continuum, 1997. Pp. 266-281.
- (2004). *Men, Homosexuality, and the Gods: An Exploration into the Religious Significance of Male Homosexuality in World Perspective*. New York: Haworth.
- Milgrom, Jacob (2000). *Leviticus 17-22*. The Anchor Bible, 3A. New York: Doubleday.
- Miller, James E. (1995) "The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?". *Novum Testamentum* 35:1-11.
- . "Romans 1 Revisited" (artículo esperando publicación, 1997).
- . "Pederasty and Romans 1:27: A Response to Mark Smith". *Journal of the American Academy of Religion* 65/4 (1997): 861-65.
- Mollenkott, Virginia Ramey (2001). *Omnigender: a trans-religious approach*. Cleveland: Pilgrim.
- Moore, Gareth, O.P. (2001). *The Body in Context: Sex and Catholicism*. New York: Continuum.
Refutes modern theory of "complementarity."
- Moore, Stephen D. (2001). *God's Beauty Parlor – And Other Queer Spaces in and Around the Bible*. Stanford: Stanford University. See "Sex and the Single Apostle," 133-172, 253-268.
- Musskoph, André Sydney (2002). *Queer Teoria, hermenéutica e corporeidade*. Escola Superior de Teología; Instituto Ecuménico Pós-Graduação. Sao Leopoldo, Brasil.
- (2002). *Uma brecha no armario – propostas para uma teología gay*. Sao Paulo: Sinodal.
- Nelson, Richard (1997). *Joshua*. OTL. Louisville: Westminster John Knox, 141-145
- Nimmons, David (2002). *The Soul Beneath the Skin: The Unseen Hearts and Habits of Gay Men*. New York: St. Martin's..
- Nissinen, Martti (1998). *Homoeroticism in the Biblical World*. Minneapolis: Fortress.
- Ramm, Bernard (1954/56). *The Christian View of Science and Scripture*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Robb, Graham (2003). *Strangers: Homosexual Love in the Nineteenth Century*. NY/London: W. W. Norton.
- Sawyer, Deborah F. (2002). *God, Gender and the Bible*. New York: Routledge
- Stoltenberg, John (1990). *Refusing to Be a Man: Essays on Sex and Justice*. New York: Meridian, 1990.
- Stone, Ken (1999). "Gay/Lesbian Interpretation". *Dictionary of Biblical Interpretation*. I-II. John H. Hayes, ed. Nashville: Abingdon, I:432-434.
- Trexler, Richard C. (1995). *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order, and the European Conquest of the Americas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Turner, William B. (2000). *A Genealogy of Queer Theory*. Philadelphia: Temple University.
(ver pp. 109-123 on Judith Butler and gender performance).
- Theissen, Gerd (1987). *Psychological Aspects of Pauline Theology*. Philadelphia: Fortress.
- Walsh, Jerome T. (2001). "Leviticus 18:22 and 20:13: Who is Doing What to Whom?". *Journal of Biblical Literature*. 120/2, 201-209.
- Ward, Roy Bowen (1997). "Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26-27". *Harvard Theological Review* 90, 263-84.
- Williams, Craig (1999). *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*. New York/Oxford: Oxford University, 1999.

Homoeroticism en Romanos 1:(26)-27 y las interpretaciones heterosexistas y homofóbicas

- Bagemihl, Bruce (1999). *Biological Exuberance: Animal Homosexuality and Natural Diversity*. New York: St. Martins. Study of more than 450 species.
- Brooten, Bernadette J. (1996). *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*. Chicago: University of Chicago Press.

- Ellul, Jacques (1962/73). *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. New York: Random House (translated from the French).
- Fredrickson, David E. (2000). "Natural and Unnatural Use in Romans 1:24-27: Paul and the Philosophic Critique of Eros". In *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*, ed. David L. Balch. Grand Rapids: Eerdmans, 197-222.
- Gagnon, Robert A. J. (2001). *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. Nashville: Abingdon, 2001. See also with Dan O. Via (2003).
- Hanks, Thomas D. (1997). "Paul's Letter to the Romans as a Source of Affirmation for Queers and their Families". In *Our Families, Our Values*, ed. Robert Goss y Amy Strongheart. New York: Harrington.
- . (1997). "Bernadette J. Broonen on Natural Theology and Unnatural Acts in Romans 1". Evangelical Theological Society, Nov. 20-22, Claremont, CA. Copyright, Other Sheep, St. Louis, MO
- . (2000). *The Subversive Gospel: A New Testament Commentary for Liberation*. Cleveland: Pilgrim.
- Hays, Richard B. (1996). *The Moral Vision of the New Testament*. San Francisco: HarperCollins.
- Helminiak, Daniel A. (1995/2000). *What the Bible Really Says About Homosexuality*. Tajique, New Mexico: Alamo Square; *Lo que la BIBLIA realmente dice sobre la homosexualidad*. Barcelona/Madrid: Egales, 2003.
- Hubbard, Thomas K. (2003). *Homosexuality in Greece and Rome: A Sourcebook of Basic Documents*. Berkeley: University of California.
- Jewett, Robert. (2000). "The Social Context and Implications of Homoerotic References in Romans 1:24-27". En *Homosexuality, Science, and the "Plain Sense" of Scripture*, ed. David L. Balch, 278-304. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kuefler, Mathew (2001). *The Manly Eunuch: Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*. Chicago: University of Chicago
- Miller, James E. (1995). "The Practices of Romans 1:26: Homosexual or Heterosexual?". *Novum Testamentum* 35:1-11.
- . (1997). "Romans 1 Revisited" (artículo esperando publicación, 1997).
- . (1997). "Pederasty and Romans 1:27: A Response to Mark Smith". *Journal of the American Academy of Religion* 65/4: 861-65.
- Stowasser, Martin (1997). "Homosexualität und Bibel, exegetische und hermeneutische Überlegungen zu einem schwierigen Thema." *New Testament Studies* 43.
- Swancutt, Diana M. (2003). "The Disease of Effemination": The Charge of Effeminacy and the Verdict of God (Romans 1:18-2:16)." *New Testament Masculinities*. Semeia Studies 45. Stephen D. Moore and Janice Capel Anderson, eds. Atlanta: Society of Biblical Literature, 193-233
- . (2001) *Pax Christi: Romans as Protrepis to Live as Kings*. Ph.D. dissertation, Duke University.
- . 2004 "Sexy Stoics and the Rereading of Romans 1:18-2:16." In *A Feminist Companion to Paul*. Amy-Jill Levine, ed. Sheffield: Sheffield Academic.
- Van de Spijker, a.M.J.M. Herman. (1968). *Die gleichgeschlechtliche Zuneigung: Homotropie: Homosexualität, Homoerotik, Homophilie—und die katholische Moraltheologie*. Olten: Walter.
- Via, Dan O. and Robert J. Gagnon (2003). *Homosexuality and the Bible: Two Views*. Minneapolis: Fortress.
- Ward, Roy Bowen (1997). "Why Unnatural? The Tradition behind Romans 1:26-27." *Harvard Theological Review* 90:263-84)
- Williams, Craig A. (1999). *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity* Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Winkler, John J. (1990). *The Constraints of Desire*. New York: Routledge.
- Wold, Donald (1998). *Out of Order: Homosexuality in the Bible and the Ancient Near East*. Grand Rapids: Baker.