

**Cornwall, Susannah (2011). *Controversies in Queer Theology (Controversias en la teología queer)*. Londres: SCM, 294 pp. (edición de bolsillo).**

“Susannah Cornwall, becaria honoraria de investigación y conferencista periódica de teología en la Universidad de Exeter, dice: “Yo misma soy una mujer heterosexual, casada con un hombre heterosexual...no reclamo el derecho de hablar en nombre de otra/os: mas bien busco hablar *con* ella/os, reflexionando sobre cómo la teología queer implica e interroga a toda/os la/os cristiana/os, sea cual fuere su sexo, sexualidad e identidad de género” (5).

“*Controversies in Queer Theology*” (Controversias en la teología queer) provee un amplio panorama de desarrollos históricos y constantes en el área. Susannah Cornwall nos muestra cómo la teología queer se originó a partir de teologías previas lesbianas y gays y cómo llegó a dirigirse a asuntos que no están limitados específicamente a la sexualidad. Valiéndose de trabajos tanto sobre estudios teológicos como sobre reseñas bíblicas, Cornwall evalúa preguntas de debate y disenso, incluyendo: La teología queer, ¿es inherentemente blanca u occidental?; La Biblia y la tradición teológica cristiana, ¿son queer?; ¿Deberían las personas cristianas queer con la conciencia tranquila seguir afiliada/os en absoluto a la tradición cristiana?; la teología queer, ¿es demasiado intelectual o teórica como para ser de algún uso en espacios no académicos?; las tendencias deconstruccionistas de la teología queer, ¿significan que son incapaces de proveer una guía ética sobre el asunto? Adecuado para lectores sin previo conocimiento sobre la teoría queer, el libro provee una evaluación accesible pero rigurosa sobre esta área teológica emergente” (solapa trasera).

Susannah Cornwall ha escrito un libro maravillosamente útil y desafiante con una excelente bibliografía de 30 páginas sobre “Obras citadas”—y a menudo resumidas (257-86)—incluyendo, por ejemplo, nueve trabajos de Ken Stone del Seminario Teológico de Chicago. Por consiguiente me sorprendió notar la falta de alguna referencia a su colega, Ted Jennings, quien también ha sido un importante colaborador en el desarrollo de las teologías queer (ver mis reseñas, incluyendo la de Howard Eilberg-Schwartz, muy citado en *Jacob’s Wound* (La herida de Jacob) (2005) de Jennings. También carece de referencias al sobresaliente teólogo católico gay James Alison. En cuanto al Islam, en su Introducción (1-8) Cornwall comenta: “El campo de la erudición queer musulmana es más joven y menos bien establecido, pero como en las teologías queer judía y cristiana, las mujeres musulmanas y las personas con sexualidades no heterosexuales han llegado a clamar que sus propias experiencias son una fuente válida de conocimiento sobre Dios y sobre el sexo humano”; principalmente cita acá dos trabajos de Scott Sarih al-Haqq Kugle (p. 3). De haber podido incluir el último y monumental trabajo de Kugle, *Homosexuality in Islam* (La homosexualidad en el Islam) (Oxford: Oneworld, 2010), podría haber modificado su descripción sobre este agregado más reciente al espectro de las teologías queer.

De manera significativa, para estudios bíblicos, en su Introducción Cornwall señala: “El mismo Nuevo Testamento muestra a Pablo luchando con cuestiones sobre si un/a cristiano/a también necesita ser judío/a: Según Romanos 1 Pablo el Judío sospechó que los gentiles fueron fácilmente llevados a la tentación sexual, atraídos a deseos queer que son ‘contra natura’; sin embargo aún Dios trasciende de algún modo el orden natural al incluir a los gentiles en el redil de salvación en Romanos 11 ([Eugene] Rogers 2009, pp.19-21, 25)” (3). Más tarde elabora: “Eugene F. Rogers...nota que el Dios representado en las Escrituras a veces parece actuar de maneras queer, como cuando el Dios de Israel al expandir la historia de salvación a no judíos se comporta de modo ‘promiscuo’, obrando ‘contra natura’ al mostrar solidaridad con los gentiles quienes, sin saberlo Pablo, se volverían más numerosos como cristianos que los judíos—y sin embargo, quien al hacer esto, ‘no se sustituye o reemplaza sino que se torna queer’ (sic)” (152, citando a Rogers 2009:26; ver Hanks *Subversive Gospel*, Pilgrim/Wipf&Stock, 2000/08:92; “Romans,” *Queer Bible Commentary*, SCM, 2006:587-88; *Evangelio Subversivo*, Epifanía, 2010:148, 158).

**1 ¿Qué es Queer?** (9-42). Cornwall señala que “la palabra queer, del alemán y del latín *quer*, ‘adverso’, implica *cruzar* o *atravesar* varias categorías, atravesando varias al mismo tiempo” (14) pero que en otros idiomas, tales como holandés y alemán (y español), “el término usualmente es “prestado” del inglés. El ‘nuevo’ uso de queer en estos idiomas no siempre tiene un sentido incorporado de ‘cruzar’ o ‘atravesar’ o ‘contra’ como en inglés” (40). “Queer es a menudo visto como un fenómeno o metodología en un estado de *oposición a las normativas reguladoras*” (38; ver abajo el globo trastornado por Mafalda). Tal como lo indica Cornwall, todos los teóricos queer de influencia se valen de trabajos de mediados del siglo veinte de filósofos post-estructuralistas (Jacques Derrida y Michel Foucault) quienes sostienen que “más que ser de una subjetividad estable, discreta, las subjetividades de los humanos están construidas mediante redes y estratos de poder y de discurso que tienen lugar a todo su alrededor” (17). De manera relacionada y similar sería lo que Jacques Ellul llama “propaganda de la mayoría,” la cual, insiste, es mucho más peligrosa que la “propaganda de la minoría” comúnmente opuestas por todo tipo de sociedades y de gobiernos (ver el miedo común de la “propaganda gay” comparado con los “lugares comunes” heterosexistas que todos absorbemos desde la infancia).

**“Un ejercicio mental: haciéndola queer a la muerte”** (34-38). “Varias/os teólogas/os han explorado el concepto de teológicamente hacerla queer a la muerte.... La profunda afinidad entre el cristianismo y lo queer va más allá de asuntos de sexo... La corriente queer del cristianismo podría ser notada en su preocupación con lo milagroso y su falta de

predisposición a aceptar que algo es imposible para Dios (según Mateo 19:26)” (34). En la lectura queer de Elizabeth Stuart sobre el relato de la resurrección en el libro de Juan: “La escena repite con diferencia crítica la creación de macho y hembra y el vínculo del matrimonio en el Edén [Gen. 2–3]. Aquí en un jardín diferente, el hombre no vuelve al polvo, sino que vuelve del polvo a la vida; aquí macho y hembra no se aferran el uno al otro sino que se sueltan el uno del otro... Sea lo que sea que ahora conlleva, la muerte no pregona la ausencia de Dios, la fuente de vida, pues ahora no hay lugar donde Dios no esté. La muerte no está en una relación dualista con la vida más de lo que el macho con la hembra; de hecho tanto la muerte como la vida son deconstruidas en el resplandor de la resurrección... La muerte no es el separador definitivo, sino algo que será y que ha sido conquistado, de manera que no estamos de hecho divididos por siempre de aquellos a quienes hemos perdido” (2004:59, 62 y 197, citado 2011:35).

**2 La teología queer y la teología gay, ¿son sinónimos?** (43-71). “Victoria S. Kolakowski, una mujer transgénero, manifiesta, ‘Hallo... irónico que el... debate más convincente para la afirmación gay y lesbiana en las Escrituras cristianas provenga de enseñanzas sobre los eunucos transgénero, porque las personas transgénero son ciudadanos de segunda clase en la comunidad cristiana queer’ (Kolakowski 1997:49)... Los eunucos bíblicos son ancestros transgénero, *no* homosexuales, dice Kolakowski, que la gente gay se ‘apropie’ de ellos es suprimir su identidad específica trans (Kolakowski 1997, p. 47; Kolakowski 2000)” (58-59). Tricia Sheffield sugiere que “se podría dar útilmente más atención a las tensiones de experimentar dos naturalezas en un cuerpo [Jesús] lo cual... es análogo a la tensión de dos “naturalezas” en las personas transgénero” (61). “La existencia del intersexo significa que el binario macho-hembra no es estable o universal. Esto presagia otra implicación: las normas teológicas fundadas en el binario macho y hembra, y en la masculinidad y feminidad como superpuestos a aquellos, no pueden ser absolutas o incontrovertibles” (62; a pesar de los debates contra la ordenación de mujeres).

**3 La teología queer, ¿es inherentemente blanca u occidental?** (72-113). “Argumento las acusaciones... de que el énfasis excesivo de teólogos queer occidentales sobre asuntos de sexo y sexualidad sea hegemónico y no se dedique de manera adecuada a cuestiones de etnia y ‘raza’” (73). Ver nota 1 de Cornwall: “Muchos académicos creen que la raza es una categoría arbitraria que se basa más en una asignación social de importancia a ciertas características que a las diferencias reales en la biología: ‘No existen razas genéricas precisamente porque “raza” es una metáfora, una construcción social, un invento humano cuyo criterio de diferenciación no es ni universal ni fijo sino que siempre ha sido usado para administrar las diferencias’ (Gibel Mevorach 2007, pp. 239-40)” (111.)

**3.1 Privilegio teórico: la cuestión del acceso al discurso teórico queer** (74-81). “¿Qué prevendrá a lo queer de ejemplificar las mismas viejas exclusiones de raza y clase? ¿Por qué muchos de los proponentes del concepto de ser queer son blancos, hombres (o hombres gays identificados) y económicamente privilegiados? (Walters 1996, p. 864)” (74). “La teoría queer es *teoría*, la cual “es principalmente accesible a aquellos con una educación universitaria y... enumera un trabajo intelectual previo el cual es modulado por la clase’ (Hall 2003, p. 90)” (75).

**3.2 Robar un título: sexo, raza y Dios** (81-85). “La experiencia gay tiende a universalizarse como blanca? ... (Comstock 2001, p. 213),” lo cual hace que la interpretación bíblica queer sea “menos creíble” (81).

**3.3 De afuera hacia adentro: etnia y otros** (85-87). Patrick Cheng “sigue a Kathy Rudy en la lectura de Gálatas sobre el énfasis en la libertad del legalismo y patrones obsoletos de identidad como vaticinando una comunidad cristiana donde la fe, antes que el género o la orientación sexual, es principalmente significativa (Cheng 2006a, p. 626)” (86). “La teología queer y la erudición bíblica... también podrían proveer de medios para indagar sobre los discursos dominantes de la belleza masculina [por ejemplo, José, David, Absalom].... La aprobación divina de la belleza masculina no puede entenderse como coherente de modo no problemático con las normas dominantes de una cultura” (87).

**3.4 Identificando tensiones: el caso del afro-americano negro** (87-99). “En esta sección me concentro en más detalle sobre el caso (bien documentado), de cristianos afro-americanos negros quienes también se identifican como queer, y los problemas que ellos enfrentan,” algunos prefiriendo caracterizar su teología como “en la vida” más que como “queer” (88, citando a Elias Farajajé-Jones). Horace Griffin nota la ironía de que “cristianos negros que rechazan la interpretación bíblica sobre razas no blancas como ‘condenados a la esclavitud’ aún tienden a aceptar lecturas que condenan la homosexualidad, aunque tales mandatos podrían entenderse como atados al tiempo y culturalmente específicos, así como lo son aquellos que legitiman la esclavitud (Griffin 2006, p. 65; 2001, pp. 113-4)” (93-94).

**3.5 Cristología: ¿un sitio de mediación?** (99-104). Patrick Cheng recurre a la historia en el evangelio de Juan sobre el Cristo crucificado instruyendo a Juan y a María a reconocerse a sí mismos como una nueva familia: “Nos revela al Jesucristo que, en medio del sufrimiento, une la comunidad étnica y la sexualidad marginada... El tema de la *sexualidad marginada* está presente en el Discípulo Amado quien es descrito por el cuarto Evangelista como aquel “a quien Jesús amó”... De este modo, en el momento de su gran sufrimiento, Jesús crea una nueva “familia” la cual es un híbrido de su

identidad étnica como de su sexualidad marginada (Cheng 2001, p. 19).” (100; ver de manera similar Michael Vasey, 5.4 (a), abajo).

**3.6 Conclusión y notas** (104-110). “Las cuestiones sobre el sexo y...la raza siempre están inextricablemente relacionadas... La teología queer no es inherentemente blanca y occidental—es decir, no está condenada a ser blanca y occidental, ni a excluir a las culturas no blancas—pero debe reconocer que su genealogía en teologías feministas y lésbico-gay occidentales (y, más significativamente, en el cristianismo occidental) puede predisponerla en esta dirección” (104-05).

**4 ¿La Biblia es queer?** (114-46). **4.1 Indicios Queer.** Como dice Cornwall, “Existe mucho debate entre académicos queer y otros, sobre el alcance en que los mismos textos bíblicos deben entenderse como promotores de una idea heteronormativa particular, y sobre el alcance en que este sentido ha sido interpretado en la Biblia por sus intérpretes abrumadoramente heteronormativos, a lo largo de los siglos” (115). Resume tales lecturas al llegar a una de tres grandes conclusiones:

(1) “La Biblia realmente no condena lo que nosotros hoy entendemos como actividad homosexual, especialmente relaciones homosexuales comprometidas y amorosas” (115). Los pasajes que parecen en la traducción condenar la homosexualidad “en realidad están condenando otros actos más específicos, tales como violación anal, prostitución cúllica, o sexo entre hombres que son heterosexuales antes que homosexuales” (115).

(2) “La Biblia sí condena lo que nosotros hoy entendemos como actividad homosexual. Sin embargo, esta condenación estaba supeditada al tiempo y a la cultura en que se produjeron los textos... La Biblia aún es un texto normativo para nosotros hoy, pero el imperativo más grande de amor y justicia en toda la Biblia debería ser nuestro principio guía, no unos pocos textos aislados sobre actividad homosexual” (115-16).

(3) “La Biblia sí condena lo que nosotros hoy entendemos como actividad homosexual. Sin embargo, es un texto antiguo, remoto, y de ninguna manera debería considerarse normativo para nosotros hoy, por lo que no existe la necesidad de justificar los “pasajes garrotes” o “los textos de terror”, que son simplemente aborrecibles” (116).

[Si expandimos la perspectiva para incluir a “otros” que no son queer, por supuesto, tenemos la popular cuarta opción: que la Biblia condena toda actividad del mismo sexo/ homosexual y que nosotros/la iglesia deberíamos seguir condenando, negando la ordenación/ membresía a la iglesia—algunas veces incluso buscando perpetuar la pena de muerte a víctimas inocentes, víctimas de violación y/o abuso infantil, como en Levítico 20:13 (ver Robert Gagnon 2001, 2003).]

**Robert Goss y Amy Adams Squire Strongheart, ed., *Our Families, Our Values*** (Nuestras Familias, Nuestros Valores) (1997). Algunos ensayos apuntan a vestigios queer en la Biblia, por ejemplo Rut (1:16). “Y, quizás, más sorprendentemente...la epístola a los Romanos...muestra a Pablo saludando a un gran número de familias ‘inusuales’ que no estaban encabezadas por un hombre casado (Hanks 1997, pp. 139, 142-3 [¡sólo tres parejas casadas de 28 personas saludadas!])” (116).

**Eugene Rogers** (2009:19-33) “notó que aún Pablo de Tarso podría entenderse como promotor de ciertos principios queer, como cuando disminuye la importancia de la procreación biológica al establecerla en un contexto de resurrección (Rogers 2009, p. 30)” (116).

**Ken Stone** (2005 y 2008) nota que históricamente textos tales como Génesis 1–2 algunas veces eran usados “para promover el celibato y el ascetismo, en vez del matrimonio y la reproducción” (117-118).

**Jane Shaw** (2007:215-29), “Reformed and Enlightened Church” (La Iglesia reformada e iluminada), en Gerard Loughlin, ed., *Queer Theology: Rethinking the Western Body* (Teología queer: Repensando el cuerpo occidental) [Oxford: Blackwell]. Cornwall resume la importancia del artículo de Shaw, que muestra que el concepto de “complementariedad” es moderno (comenzando en el siglo XVIII) y que no debe ser interpretado en los relatos de la creación de la Biblia Hebrea (118-120). [Por desgracia, al lector desinformado no se le da ninguna pista de que Shaw aquí refuta a Robert Gagnon, el protagonista principal en oponerse a la ordenación gay en las batallas denominacionales estadounidenses (ni siquiera está en la bibliografía de Cornwall). Por eso, en tanto que la solapa trasera describe al trabajo de Cornwall como “accesible” al lector inexperto, en este caso el lector con falta de guía puede no tener idea de la relevancia e importancia del tratamiento.]

**4.2 Ancestros Queer** (120-25). **Gerard Loughlin** (2008, p. 146) “argumenta que ‘los afectos y las afiliaciones del mismo sexo... las estructuras no heterosexuales, las afinidades inesperadas’ son... ‘peculiarmente centrales’ a la tradición cristiana que últimamente los ha marginado” (120). Ver Nancy Wilson sobre Rut y Noemí, Lidia en Hechos 16, el centurión y su esclavo amado (1995/2000); Timothy Koch, sin embargo, objeta que Wilson hace a los eunucos (“cuyas vidas estaban sexual y socialmente circunscritas”) su ancestro queer (137 [¡aunque los eunucos literalmente no podían

procrear, tenían reputación en diversas actividades sexuales!]). Para Ken Stone (121-24) “El homosexual es...posicionado con respecto al heterosexual en algo parecido a la forma en que los Canaanitas eran posicionados respecto de los Israelitas” (121). Más aún, “Stone persuasivamente muestra que la estrategia hermenéutica de Jesús en el Sermón del Monte podría ser considerada como queer” ya que en Mateo 5:38-42 Jesús “redirige la atención de su audiencia de lo que se ha hablado y oído en el pasado a lo que se necesita hablar y oír ahora” (124).

**4.3 Más lecturas queer** (125-34). “El volumen 2006 de *The Queer Bible Commentary* (El comentario bíblico queer) representa un logro extraordinario: es una colección de 44 ensayos realizados por 30 colaboradores, quienes escriben sus comentarios de la perspectiva de la teología queer y/o de la crítica bíblica” (125). La lectura de Jennifer L. Koosed de Eclesiastés/ Qohelet “intercala sus reflexiones sobre lo queer de Qohelet con interjecciones autobiográficas... Es deliberada la salida de Koosed del costumbrismo (valores tradicionales) aplicado a un comentario e invoca lo queer que ella encuentra en Qohelet mismo” (125-26). El comentario de Timothy Koch sobre Isaías (126-128) comienza con Isaías 6:5-8 en donde explica: “Esta es la tarea seráfica de aquellos de nosotros comprometidos con estudios bíblicos en nombre de la comunidad LGBT: elegir el correcto carbón [encendido] para la situación correcta” y que “esto es parte de una estrategia de atribución de poder y de iniciativa para los lectores despojados de ese poder” lo cual implica “una sobreescritura conciente del ‘texto mismo’ o del ‘texto tal cual es’, precisamente con el fin de subvertir o hacer diferente su perspectiva” (126). “Al igual que los colaboradores de *The Queer Bible Commentary* (El comentario bíblico queer), los autores de la colección editada 2000 *Take Back the Word* (Retoma la Palabra) de Goss y West, no sólo buscan sacar ciertos ancestros y personajes de la Biblia ‘proto-queer’ o ‘amables con lo queer’, sino reestructurar el modo completo en que la Biblia es leída” (128).

“Una de las lecturas más discretas en existencia es la de Stephen D. Moore, quien explora lo queer de Cantar de los Cantares, y los comentarios alegóricos [¡homoeróticos!] escritos al respecto.... Para el siglo XIV, dice Moore, las lecturas carnales de Cantar de los Cantares habían todas sustituido a las alegóricas: llegó a ser leído como un poema de moralidad, incondicionalmente heterosexual, en el matrimonio (129): ‘Alegorizar [El Cantar] sólo tuvo el efecto de tornarlo en algo aún más impensable: no sólo la expresión apasionada de una relación sexual provocativa entre una joven libidinosa (caliente) y su fornido joven...sino, en cambio, la expresión de una relación erótica entre dos amantes varones... El intento del austero expositor por evadir el abrazo peligroso de la amante en El Cantar por medio de la alegoría lo zambulle a él en cambio en los brazos de otro amor, un amor masculino, no menos – Dios o Cristo’ (Moore, *God’s Beauty Parlor* (El salón de belleza de Dios); *And Other Queer Spaces in and Around the Bible* (Y otros espacio queer en y alrededor de la Biblia), 2001, pp. 27-8)” (131).

**4.4 ¿Textos peligrosos?** (134-41). “Probablemente la Biblia siempre permanezca peligrosa para la gente queer en algunos aspectos, precisamente porque su final abierto significa que siempre será usada de manera opresiva por ciertos intérpretes aún cuando tendencias comprensivas también existan dentro de ella” (135-36; ver Mary Ann Tolbert, citado 134-35). Jaime Ronaldo Balboa (tesis en doctorado, 2003) argumenta que “un proyecto verdaderamente queer, concretamente celebrar la diferencia y la diversidad en la lectura,” debería reemplazar las lecturas “logocéntricas” tradicionales que buscan establecer un único y verdadero significado para un texto: “Esta lectura tiene afinidad con la sugerencia de Koch que la discusión liberal y conservadora por la ‘verdad’ de ‘lo que la Biblia realmente dice acerca de la homosexualidad...no es más que un ‘concurso para ver quien orina más lejos’ (Koch 2001 p. 12)” (140). [Quizás aún más a celebrar es la diversidad en la enseñanza bíblica dirigida a diferentes contextos históricos, como en el caso de los textos sobre eunucos; la metáfora peyorativa de Koch de describir esfuerzos por refutar el uso tradicional de textos garrotes puede reflejar el espacio académico privilegiado donde los profesores pueden dedicar meses y años a cambiar la forma de acercarse a la Biblia de sus estudiantes; sin embargo, en situaciones pastorales no académicas, un fuerte desafío al uso homofóbico tradicional de textos garrotes, a veces en sólo una consulta, puede ser necesario para evitar suicidios.]

**4.5 Conclusión y Notas** (141-46). “Hacer una escritura queer es hacerla inusual y no normativa, sacudirla y ver cómo podría reconfigurarse’ (Boache 2006, p. 493)” (141). Marcella Althaus-Reid “busca afirmar que el Dios de la Biblia era queer todo el tiempo, incluso si esto queer de Dios haya estado escondido o encerrado por aquellos cuya autoridad y poderes serían amenazados si las puertas de estos closets se abrieran con fuerza” (142 [ver los trabajos de Howard Eilberg-Schwartz y de Ted Jennings, no incluidos en este volumen]). “El proyecto de hacer queer a un texto bíblico es simultáneo con, y siempre, hacer queer al lector” (142). “Así como la muerte de Cristo que cambia profundamente la distancia epistémica entre Dios y la humanidad coincide con la cortina del Templo que es rasgada en dos de arriba abajo, también el rompimiento de tropos binarios obsoletos cambia lo que Dios y las personas pueden hacer y ser el uno para el otro” (142, citando a Ken Stone 2001b). “Experimentos en lectura queer como *The Queer Bible Commentary* (El comentario bíblico queer) (2006) demuestran que aún los textos de terror se pueden leer de modo queer si esto es lo que el lector busca hacer” (143).

## 5 La tradición teológica cristiana, ¿es queer? (147-190).

**5.1 Dios queer** (148-153). “El Dios queer es el Dios que fue al exilio con el pueblo de Dios y que permaneció allí en el exilio con ellos’ (Althaus-Reid 2004a, p. 146)... En *The Queer God* (El Dios queer) (2003), la noción de Althaus-Reid de una deidad política y económicamente subversiva la hace más sustanciosa. Ella sostiene que un Dios verdaderamente queer, que da prioridad a las necesidades de los pobres y de los marginales, ha sido desplazado por metanarrativas de deseo, suerte y poder, las cuales son heterosexuales teológicas convencionales... No existe nada ‘natural’, ella sugiere, en la unión concretizada de teología con estructuras de poder y legitimidad capitalistas coloniales, que se desarrollan en estructuras sociales y eclesiásticas de autoridad y ‘decencia’... La invitación de Althaus-Reid a reflexionar en Dios como maricón y prostituta, como una deidad tanto pornográfica como suicida, es perturbadora y eficaz porque tales imágenes distan tanto del Dios de los así llamados valores de familia tradicionales ejecutados y representados por teologías tradicionales comunes” (148). “Para Althaus-Reid...Dios se encarna en toda vida humana, presente en comunidades de lucha y resistencia. El énfasis cristiano en la carnalidad radical de Dios no es nuevo; pero representar a Dios como en una orgía, una deidad omnisexual...que rehúsa estar en contraposición con cuerpos humanos e historias de buscadores de Dios, todavía es profundamente inquietante... Lo que preocupa de un Dios queer no es una verdad teológica sólida, sino una distorsión heteronormativa de la teología” (148-49; para las afirmaciones de Eugene Rogers sobre actos de Dios contra natura en Romanos 11, ver Introducción).

**5.2 Tradición I: arte queer** (153-164). “Libros recientes de Kittredge Cherry ([*Art That Dares: Gay Jesus, Woman Christ, and More* (Arte que se atreve: Jesús gay, Mujer Cristo, y más)] 2007) y otros identifican una tendencia queer en algunas piezas de arte devocional cristiano...incluyendo piezas de Crista [La figura de Cristo como mujer]...e imágenes de Cristo que abiertamente lo retratan como homosexual o como objeto de devoción homosexual” (153). “*The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion* (La sexualidad de Cristo en el arte renacentista y el olvido moderno) de Leo Steinberg ...demuestra un énfasis indiscutible en los genitales de Cristo en el arte católico del Renacimiento.

**5.3 Tradición II: historia queer** (164-170). “Quizás el Padre más popular que lo hayan declarado queer sea San Gregorio de Nisa el capadocio”, aunque muchos comentaristas son “bromistas, irónicos y concientemente imaginativos con lo que ellos pretenden que hacen o son figuras como Gregorio... Algo así está pasando en el fenómeno del amaneramiento [“camp”], el cual, por apropiarse en una manera exagerada y recargada un comportamiento, modo de vestirse o forma de hablar, pone en duda su significado e importancia iniciales y a menudo desapercibidas.” (165-66). En la lectura queer de Martín Hugo Córdova Queros, “The Prostitutes also go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala” (Las prostitutas también entran al Reino de Dios: una lectura queer de María de Magdala)’ (2006) él pregunta “¿Por qué, en la interpretación teológica histórica, mujeres como María Magdalena deben hacerse decentes y se les niega su carnalidad, antes de que puedan ser consideradas ejemplos?” (168-69; ver Hanks 2000/08:15; *Biblia y Prejuicios* [Epifanía] 2012:28).

**5.4 Rasgos y afiliaciones queer** (170-184). “Lejos de ser una distorsión del ‘verdadero’ cristianismo...algunos aspectos queer...podrían entenderse como particularmente indicativos de su énfasis sobre el amor y la justicia” (170):

(a) **Amistad y hospitalidad** (171-77). “Kathy Rudy (1996b)...ha sugerido que las personas que no están involucradas en relaciones heterosexuales monógamas o en familias nucleares pueden estar mejor posicionados para extender la amistad y bienvenida a otros, puesto que ellos no están atados de la misma manera a unidades discretas, encerradas en sí mismas.... Su diferencia les permite más fácilmente la clase de comunidad imaginada por Cristo, fundada en la amistad y lealtad a muchos miembros de la comunidad, no sólo al compañero de uno y a los hijos biológicos. Rudy sugiere que relaciones poliamorosas, o las prácticas del ‘sexo casual’ de algunos varones gays que tienen sexo con múltiples compañeros, son profundamente desafiantes a la suposición de que el modelo de familia nuclear es el mejor e incluso la forma más devota. Ella rechaza la noción de que tales actos sexuales son anónimos o no relacionales, afirmando antes, que ellos inician a los interesados a una identidad de comunidad más grande que, a su vez, desean invitar a otros (Rudy 1996b, p. 10)... Por supuesto, esta visión poliamorosa es algo idealista...y...puede negar la potencia de la intimidad en relaciones del mismo sexo que en el sexo con múltiples compañeros corre el riesgo de omitirse.... Sin embargo, Robert E. Goss hace una lectura particularmente interesante de los códigos de género en Efesios 5 a la luz del poliamor: cuando se entiende a la iglesia como un colectivo de incontables hombres y mujeres, casados o no, con una variedad de orientaciones sexuales y expresiones de género, entonces Cristo se torna el novio multi-compañero de incontables hombres y mujeres cristianos... Cristo es poliamoroso en incontables uniones y otras configuraciones eróticas... El amante es un forajido sexual (Goss 2004, p. 61)... Quizás la teología queer más plenamente trabajada sobre la amistad sea la de Elizabeth Stuart (1995). Ella, también, insiste en indagar la suposición de que la ‘promiscuidad’ es inherentemente mala: por cierto, *Dios* ama ‘de modo promiscuo’ [ver Juan 3:16].... Sólo las amistades, antes que los matrimonios, se muestran en la Biblia como ‘relaciones justas, mutuales e iguales’ (Stuart 1995, p. 173)... Como

comenta Rowan Williams [más tarde Arzobispo de Canterbury] en su reseña del libro de [Stuart], ‘la línea aparentemente clara entre *eros* y la amistad es ilusoria; estamos viendo a diferentes formas de una pasión – la pasión de la interconexión de dar vida’ (Williams 1996, p. 124). Esta fuerza y deseo eróticos nos propulsa tanto a alcanzar la amistad como a tocar sexualmente (Stuart 1995, p. 81)” (171-73). Michael Vasey enfatiza que las relaciones no necesitan ser maritales para ser alianzas y que las personas gays pueden tener redes de amigos particularmente fuertes; cita el ejemplo del discípulo amado de Jesús y de María- “‘el amor de amigos que crea vínculos de familia’ (Vasey 1995, p. 234)” (173).

“El tropo de la amistad y de la hospitalidad Goss lo expande más en el contexto de la cultura ‘barebacking’... deliberadamente participar del sexo anal sin el uso de preservativos” (173).

**[Excursus:** Las parejas heterosexuales comúnmente confían el uno en el otro y disfrutan del sexo sin métodos para el control de la natalidad— ¡de otro modo pronto dejaría de existir la especie humana! Por lo cual negar absolutamente la misma posibilidad para parejas del mismo sexo crearía un doble estándar, implicando que las parejas del mismo sexo jamás confiarían en comunicar honestamente su condición de VIH y actuar con responsabilidad. Los terapeutas a menudo atestiguan, sin embargo, que en muchos casos, parejas del mismo sexo adquirieron la condición de VIH positivos y murieron, debido a la falta de honestidad en la comunicación—y aunque lo mismo ocurre con parejas heterosexuales, muchos creen que en menor frecuencia. A pesar de que carecemos de estadísticas fiables, sugeriría que la experiencia previa de las personas con una orientación homosexual puede hacer particularmente difícil la comunicación veraz en el área sexual. Desde el descubrimiento adolescente de su condición de minoría sexual, muchos comúnmente han tenido que “vivir una mentira”, fingiendo ser heterosexuales y considerando cualquier indagación sobre su sexualidad como una invasión injustificada a su privacidad. Ya sea por las leyes de anti-sodomía o por simplemente una hostilidad sociocultural, el precio de la honestidad en muchos lugares puede ser el encarcelamiento, la violencia, incluso la muerte. Pocos condenarían su falta de honestidad en tales situaciones, así como pocos condenarían a aquellos europeos que mintieron a inquisidores nazis a fin de proteger las vidas de sus amigos judíos. A medida que la homofobia se vuelve menos común y menos violenta, podemos tener la esperanza de un tiempo en donde las personas de orientación homosexual no aborden relaciones sexuales con un largo antecedente de tener que protegerse a sí mismos viviendo una mentira, lo que ojalá haría más común la honestidad sexual y más confiables a aquellos involucrados. Mientras tanto, aunque Goss pueda estar en lo cierto al insistir que las parejas del mismo sexo pueden tener tal calidad de relación como para justificar una decisión de abandonar prácticas sexuales más seguras, puesto que el propósito de las relaciones del mismo sexo nunca es la procreación, la mayoría de los terapeutas preferirían aconsejar tener precaución y no asumir responsabilidad por cualquier decisión que la pareja pueda hacer.]

**(b) *Catolicismo contracultural* (177-84).** “Dentro del Reino Unido, tanto el catolicismo romano como el anglo-catolicismo algunas veces ha sido entendido como particularmente tolerante con la orientación homosexual en particular, aún cuando esto vaya contra los dogmas oficiales de la enseñanza de la iglesia” (177). “Incluso hoy parece haber una correlación notable entre la orientación homosexual y la afiliación denominacional (romana o inglesa) católica. Mucha de la teología queer más conocida, hecha desde la década de 1980 en el Reino Unido provino de académicos católicos probados tales como Elizabeth Stuart y Gerard Loughlin [también James Alison, extrañamente omitido en este volumen; ver John Boswell de Yale en Los Estados Unidos, donde se estima que el 30-60% de sacerdotes católicos romanos son gays] (182).

**5.5 Conclusión y notas (184-90).** “‘La teología queer...es una teología de los márgenes que quiere permanecer en los márgenes.... ¡Terrible el destino de las teologías de los márgenes que quieren ser aceptadas por el centro!’ (Althaus-Reid e Isherwood 2007, p. 304).... *El cristianismo mismo* es contracultural y anti-hegemónico.... La ambigüedad de la tradición cristiana significa que no puede ser de manera simplista pretendida por cualquiera de los partidarios. No es ni queer ni anti-queer, más bien, es ambas.... Las teologías queer se están volviendo más y más comunes....La creciente aceptación de la teología queer como discurso teológico serio, ¿pone en riesgo domesticarla, removerle sus ‘dientes?’” (184-88; ver nota 14 sobre *rejunte*, “nombre dado a las formas de ‘familia’ que hay en las viviendas de barrios pobres de Buenos Aires, en donde niños, padres, padrastros, ex-parejas y variados...individuos están forzados a compartir alojamiento vulnerable, estrecho.... En tales circunstancias riesgosas, en donde la promiscuidad y el incesto son moneda corriente, la privacidad escasa, y el ‘espacio personal’ desconocido, las relaciones familiares también están siempre cambiando” (190; [cf. los esclavos en las iglesias de casas vecinales en Romanos 16]).

**6 ¿Deberían las personas queer seguir siendo cristianas? (191-223).** “‘La cristiandad no sólo ha sido lo peor de mi pasado personal sino que también lo mejor de él; y la necesidad de lidiar con el primero requiere de una reapropiación y transformación de lo segundo. No me volveré una persona más fructífera cortando mis raíces’” (Jantzen 2001, p. 276-7) (191).

## 7 Otras controversias en la teología queer (224-250).

**7.1 Queer como referente vacío: ¿es posible una ‘ética queer’?** (225-31). “Shippert afirma... ‘que las normas *no* necesitan volverse automáticamente normativas,’ y que ‘podemos describir prácticas específicas que representan y despliegan normas pero que no dependen de filtros negativos...’ (Shippert 1999, p. 53)” (227). Althaus-Reid e Isherwood reconocen que “la teología queer *no puede* llevarse a cabo para que sea totalmente no normativa – *aún donde la normativa es una regla se la ve con sospecha* – puesto que esto sería clausurar un área de posibilidad y hacerla irredimible” (230). Ver Grosz (1994, p. 113): “Los sadistas heterosexuales, los pederastas, los fetichistas, los pornógrafos, los proxenetas, los mirones (“voyeurs”), sufren de sanciones sociales: en cierta medida ellos también podrían ser considerados oprimidos” (22).

**7.2 La autocomplacencia queer** (231-34). A la teología queer se la acusa de autocomplacencia, “vinculando demasiado fuerte al sexo con la trascendencia e incluyendo a Dios dentro del placer sexual” (231). Por ello Christopher Hinkle sugiere que “asemejar al orgasmo con la experiencia mística es peligroso no porque estas cosas sean de hecho *no* similares, sino precisamente porque lo son... Por lo tanto es posible que ‘uno se vuelva excesivamente apegado a las experiencias [sexuales] permitiendo gradualmente la búsqueda de ellas para reemplazar el deseo por Dios’ (Hinkle 2007, p. 194)”; → Hanks, **Cantar de los Cantares**.

**7.3 Queer como anti-cristiano** (234-38). “Lo queer y el cristianismo a menudo se leen como que poseen una antipatía mutua: ‘Por un lado hay cristianos que piensan que los estudios queer ofenden al cristianismo, mientras que por el otro lado existe la sospecha que una asociación demasiado cercana con el cristianismo contamine los estudios queer’ (Althaus-Reid 2008, p. 107)” (237). Bob Goss nota que “‘los teóricos queer a menudo condenan la tradición cristiana de ser irrelevante, violenta u opresiva’ (Goss 2002, p. 247)” (235).

**7.4 Queer desde las bases: predicación, praxis y pragmatismo** (238-42). “Otro problema percibido con la teología queer y la crítica bíblica queer es que son demasiado intelectuales y por lo tanto demasiado removidos de la ‘teología de base’ y las vidas cotidianas de aquellos cristianos que no están involucrados en estudios teológicos académicos y/o teóricos.... Ken Stone da una advertencia pragmática... ‘¿cuál es el punto en predicar sermones tan controversiales que haga que podamos pronto ya no tener un púlpito? En el mundo real... sólo los predicadores que pueden mantener un púlpito tienen la chance de efectuar transformación’ (Stone 2007, p. 164)” (239).

**7.5 Queer como apolítica** (242-247). Deryn Guest critica a la teología queer de estar excesivamente absorbida en teoría académica (242-43), en tanto otros insisten, “la teología queer no es un pasatiempo retórico sino un deber político” (Althaus-Reid e Isherwood 2007, p. 305)” (224). “La teología queer ciertamente es política, porque está comprometida con la justicia social y sexual: en su desenmascaramiento de sistemas religiosos, económicos y sociales injustos... es teología política y es un ‘agente de transformación’” (243).

**7.6 Conclusión y notas** (247-50). “Las clases de críticas dirigidas a la teología queer de ningún modo son exclusivas a ella: acusaciones de intelectualismo ofuscado, apoliticismo y autocomplacencia podrían aplicarse de igual manera a otras teorías críticas” (247).

**Conclusión** (251-56). “La existencia de tantas controversias dentro de la teología queer y la teoría en la cual está basada, debería tomarse como evidencia, no de la falla inminente, sino de su potencial para provocar cuestionamiento y resistencia a lo ‘dado’ (251)... Las controversias en la teología queer apuntan al dinamismo, la vitalidad, y la generación de un nuevo modo de vida teológica que se debía haber hecho hace mucho tiempo” (256).

Tom Hanks, Buenos Aires, 2013



**Mafalda:** 1 Where are WE? 2 Here, do you see? 3 But then WE LIVE UPSIDE DOWN!  
4 !My God! !! I think from now on I'm going to feel more **attachment-to/fondness-for** this floor!

“These people [men] who have turned the world upside down have come here also” (Acts 17:6).

Like geography and laws, human languages are constructed by the people with the most power and thus commonly reflect the ideology, viewpoints and preferences of the oppressors.