

HUGO CÓRDOVA QUERO

LA BIBLIA  
NO  
ME CONDENA

HERMENÉUTICA QUEER

Y LA DESACTIVACIÓN DE LOS TEXTOS GARROTE



Institute Sophia Press  
208 North 9th Street, Suite 810  
Saint Louis, Missouri 63101  
USA



P.O.Box 799  
San Juan  
Puerto Rico

### **Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso**

Córdova Quero, Hugo (1969-);

La Biblia no me condena : Hermenéutica queer y la desactivación de los textos garrote / Saint Louis, MO / San Juan, PR: Institute Sophia Press / Polifonías Teológicas.

v + 140 pp.; 13,97 x 21.59 cm.

1. Hermenéutica queer. 2. Subversión bíblica. 3. Teologías queer. 4. Lecturas disidentes de lo sagrado. 5. Decolonización teológica. 6. Sexualidades y lecturas sagradas. I. Título.

© 2026, Hugo Córdova Quero

ISBN: 978-1-961316-72-0 (paperback)

ISBN: 978-1-961316-73-7 (e-book)

Diseño de tapa y diagramación interior: Cristian Mor

Las citas bíblicas han sido tomadas de la *Biblia Dios Habla Hoy* (1994). Nueva York, NY: Sociedades Bíblicas Unidas.

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

Printed in the United States of America



# LA BIBLIA NO ME CONDENA

*Hermenéutica queer  
y la desactivación  
de los textos garrote*

HUGO CÓRDOVA QUERO



**Institute Sophia Press**



«Solo desde el cuerpo de los extranjeros en la historia de la teología —por ejemplo, las mujeres, los pueblos originarios, las personas ajenas al orden cisheterosexual o a la hegemonía racial— las vías hermenéuticas nos ofrecen nuevas promesas para las antiguas prácticas teológicas».

Marcella Althaus-Reid



# CONTENIDO



|   |                                                                                                                                                     |    |
|---|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
|   | Prólogo. Contra las necroteologías:<br>Releer la Biblia desde la Vida<br><i>Cruz Edgardo Torres</i>                                                 | 1  |
|   | Introducción. Entre la violencia<br>interpretativa y la revelación<br>encarnada                                                                     | 5  |
| 1 | Cuando Sodoma fue<br>malinterpretada: Lo que realmente<br>dice Génesis 19 y por qué Jesús<br>nunca condenó el amor entre<br>personas del mismo sexo | 11 |
| 2 | El Levítico y el control del deseo:<br>Releyendo las «leyes de pureza»<br>desde la diversidad sexo-genérica                                         | 23 |
| 3 | Lo sagrado bajo sospecha: Cuando<br>el Deuteronomio habla de<br>sexualidad y culto                                                                  | 37 |
| 4 | ¿Contra natura?: Lo que Pablo<br>realmente quiso decir en Romanos<br>1.26-27                                                                        | 55 |



|          |                                                                                                                |            |
|----------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>5</b> | Cuando la Biblia se usa para herir<br>cuerpos: Poder eclesial, violencia<br>espiritual y 1° Corintios 6.9–10   | <b>75</b>  |
| <b>6</b> | Releyendo 1° Timoteo 1.9–10 sin<br>miedo: Cómo una carta<br>deuteropaulina apoyó las<br>masculinidades tóxicas | <b>95</b>  |
|          | Epílogo. Después de los textos<br>garrote: La Biblia como campo de<br>disputa y posibilidad                    | <b>119</b> |
|          | <i>Referencias</i>                                                                                             | <b>125</b> |
|          | <i>Acerca del autor</i>                                                                                        | <b>131</b> |
|          | <i>Índice analítico</i>                                                                                        | <b>133</b> |



# PRÓLOGO

## CONTRA LAS NECROTEOLOGÍAS

*Releer la Biblia desde la vida*



Aproximarse a los textos bíblicos siempre resulta un desafío, sobre todo porque se han empleado de manera malintencionada para criminalizar, condenar o justificar la violencia contra grupos humanos que cargan con diversos prejuicios sobre sus hombros. Esta obra propone una relectura esencial de aquellos pasajes bíblicos históricamente utilizados para discriminar y ejercer violencia contra las poblaciones queer/cuir. Si bien el enfoque inicial se centra en los ámbitos religiosos, el libro busca tener un impacto más amplio, alcanzando esferas sociales, familiares e incluso políticas, en las que las lecturas e interpretaciones necroteológicas inciden negativamente en la vida de las personas.

Los llamados «textos garrote» —empleados para perpetuar la desigualdad o promover la violencia contra las personas de la diversidad sexo-genérica— son escudriñados en profundidad por el doctor y obispo Hugo Córdova Quero. Su enfoque busca develar lo que realmente subyace en estos textos y comprender sus

contextos históricos, geográficos y políticos. Asimismo, se adentra en el problema de la terminología y en sus interpretaciones específicas. Lo más importante es entender tanto lo que dice el texto bíblico como la razón por la que fue interpretado de manera condenatoria.

En la actualidad, es vital defender los derechos de la diversidad sexo-genérica debido al resurgimiento de actitudes hostiles y violentas. Estas provienen principalmente de perspectivas ultraconservadoras que — mediante una comprensión conscientemente malintencionada de las Sagradas Escrituras— extraen versículos de su contexto para construir una *teología de la homofobia* o una *necroteología homofóbica*. Este discurso se utiliza para mantener el odio y la burla hacia las personas por su orientación sexual e identidad de género. La estrategia consiste en instalar el rechazo en los temores de las feligresías e iglesias y, de ahí, en la sociedad en general, manipulando el texto bíblico para garantizar su efectividad e impacto.

Uno de los propósitos centrales de este libro es ayudar a superar estos temores, generados a propósito para exacerbar el odio. Para muchas personas —especialmente las más jóvenes—, la espiritualidad es una dimensión fundamental de sus vidas. No es raro enterarse de que muchas personas queer/cuir han sido o son parte activa de alguna congregación. La idea de que el libro sagrado de su fe las condena es intrínsecamente perversa por parte de lxs líderes religiosos y puede resultar profundamente traumática para las personas victimizadas. Por ello, esta

obra es crucial en nuestros días, pues hace un llamado al compromiso de divulgar su contenido. Hoy mismo hay personas que necesitan con urgencia este mensaje liberador, comenzando por una comprensión académica de la Biblia, para luego abrazar el texto bíblico de forma profundamente espiritual y personal.

Esta obra se enfoca en desdogmatizar los «textos garrote» mediante una exégesis y una hermenéutica innovadoras y esenciales. Su utilidad es doble: sirve tanto en el ámbito académico como, crucialmente, para la reconciliación individual con la vida espiritual. Numerosas personas queer/cuir se han distanciado de su espiritualidad por temor a la condena, a menudo a raíz de la violencia espiritual sufrida por causa de la homofobia o la transfobia. Estas violencias se manifiestan de diversas maneras, entre ellas sermones dirigidos, alusiones indirectas, penitencias rigurosas, exclusión de roles eclesiásticos, humillaciones públicas e intentos deplorables de alterar la orientación sexual o la identidad de género. Esto a menudo se traduce en matrimonios y paternidades/maternidades forzadxs.

Las personas victimizadas —buscando sobrevivir y lograr una sana reconciliación individual, así como desarrollar una autoestima saludable y un equilibrio mental— se ven obligadas a abandonar sus congregaciones. Esta decisión conlleva la terrible asunción de haber perdido la Gracia, la Salvación y el amor de Dios. No hay nada más perverso que arrebatarle a una persona su espiritualidad por aspectos inherentes a su humanidad. Para algunas personas queer/

cuir, las pérdidas se extienden a sus familias, quienes son incitadas a rechazarlas y expulsarlas como prueba de obediencia. En muchos casos, quienes son expulsadas también pierden su red de apoyo social y sus amistades.

Invito a las personas lectoras a recorrer esta obra del doctor y obispo Hugo Córdova Quero y a profundizar en ella a fin de refrescar ideas y renovar teologías. Esta obra se suma al gran acervo de aportes que el autor les ofrece a quienes quieren seguir construyendo un cristianismo de base comunitaria, que supere el dogmatismo y proponga una fe liberadora. El cristianismo es un *territorio en disputa*; debemos promover estas lecturas para asegurar nuevas visiones del cristianismo. Estas visiones se basan en aquellas de las primeras comunidades cristianas, que se caracterizaban por la sencillez, la solidaridad, el amor y la construcción comunitaria. Para retomar ese cristianismo original, es imperativo recuperar las Sagradas Escrituras para nuestras comunidades de cara a las generaciones futuras.

Revdo. Cruz Edgardo Torres  
Comunidad de Santa Tecla, Iglesia Peregrina  
San Salvador, El Salvador



# INTRODUCCIÓN

## ENTRE LA VIOLENCIA INTERPRETATIVA Y LA REVELACIÓN ENCARNADA



Los «textos garrote» designan aquellos pasajes de la Biblia Hebrea y de la Biblia Cristiana que han sido utilizados históricamente para justificar la exclusión, la condena y la violencia simbólica —y en no pocos casos, material— contra personas de la diversidad sexo-genérica. Más que referirse a una violencia propia del texto, la metáfora del «garrote» se refiere a su empleo interpretativo para disciplinar, controlar y corregir los cuerpos y los deseos que desbordan la norma cis-heteropatriarcal. En este sentido, el problema radica en las lecturas dogmáticas y descontextualizadas que convierten estos textos en dispositivos de marginación eclesial y teológica, más que en su mera existencia. Denunciar esta dinámica implica una lectura crítica, informada y responsable —atenta a los contextos históricos, culturales y literarios de su origen— en lugar de desechar las Sagradas Escrituras.

Desde una perspectiva exegética, resulta insostenible afirmar que el texto bíblico contiene una condena explícita, unívoca y universal dirigida a las personas queer/cuir. Lo que

sí encontramos son discursos situados, producidos en marcos culturales específicos, que responden a preocupaciones particulares —como la pureza ritual, la organización social o la identidad comunitaria— propias de sus contextos originarios. La operación hermenéutica problemática ocurre cuando tales discursos son extraídos de su matriz histórica y reinsertados de manera acrítica en contextos contemporáneos, cargándolos con significados que no les son inherentes. Así, ciertos pasajes se transforman en armas retóricas para legitimar prácticas discriminatorias, invisibilizando la complejidad del texto y reduciendo su polisemia a una única lectura cis-heteronormativa.

Este desplazamiento interpretativo no es ingenuo. En el fondo, responde a una intencionalidad que busca preservar determinados órdenes sociales y eclesiales, a menudo en detrimento de la dignidad y la vida de quienes no encajan en ellos. Se trata de un uso instrumental de las Sagradas Escrituras que no honra su densidad simbólica ni su potencial transformador. De este modo, textos que podrían ser fuente de encuentro, consuelo y apertura hacia la alteridad son «secuestrados» en nombre de una supuesta «verdad divina», convirtiéndose en mecanismos de exclusión que fracturan la comunidad en lugar de edificarla. En lugar de funcionar como horizonte de discernimiento, la autoridad bíblica se invoca en este contexto para clausurar el sentido.

A lo largo de los siglos, la tradición teológica dominante en Occidente ha consolidado un marco interpretativo que restringe la comprensión de lo divino a parámetros dictados por la ideología cis-heteropatriarcal (Córdova Quero, 2006). Este paradigma se ha encarnado en la liturgia, la producción



teológica, la educación religiosa y las prácticas cotidianas de fe, naturalizándose como si fuera la única vía legítima de acceso a Dios, a Jesús, a María y a la revelación escrita. En ese proceso, otras experiencias espirituales —en especial aquellas que emergen de cuerpos, deseos e identidades diversas— han sido invisibilizadas o deslegitimadas. El resultado es un empobrecimiento de la tradición, que pierde su carácter plural y su capacidad de acoger la diversidad como lugar teológico.

Frente a este panorama, una hermenéutica queer no busca «invertir» la condena. Al contrario, busca desactivar el potencial destructivo de los textos garrote mediante una relectura que atienda a sus fisuras, ambigüedades y silencios. Esto implica recuperar la historicidad del texto, cuestionar las pretensiones de universalidad de ciertas interpretaciones y abrir espacio para lecturas que afirmen la vida en su diversidad. En lugar de clausurar el sentido, la hermenéutica queer lo expande, permitiendo que las Sagradas Escrituras vuelvan a ser un terreno de disputa creativa y de revelación encarnada.

Por lo tanto, queerificar la Biblia no se trata únicamente de buscar inclusión, lo cual incluso puede derivar en formas de aceptación superficial cuando se basa más en la simpatía que en una empatía capaz de transformar estructuras. La inclusión, en esos términos, puede dejar intactos los marcos que históricamente han regulado los cuerpos y los deseos. Al contrario, queerificar la Biblia implica una reconfiguración profunda de nuestra relación con las Sagradas Escrituras, cuestionando sus usos cis-heteronormativos y desestabilizando las lecturas que se presentan como naturales o universales (Stone, 2007). Junto con la

recuperación de las dimensiones liberadoras del texto, este enfoque expone cómo ciertos pasajes han sido instrumentalizados para sostener jerarquías de género y sexualidad (Vorster, 2012). Así, la lectura queer transforma las condiciones de su lectura, interpretación y vivencia.

Esta tarea trasciende el ámbito académico y posee un horizonte profundamente pastoral. Desactivar la violencia interpretativa implica acompañar a quienes han sido heridxs por el uso excluyente de los textos sagrados, afirmando con claridad que no son culpables por ser quienes son. La culpa y la vergüenza que cargan muchas personas queer/cuir son ajenas a cualquier verdad divina inherente a las Sagradas Escrituras. Estos sentimientos derivan, en cambio, de condicionamientos externos impuestos por lecturas que han desvirtuado el sentido bíblico con fines normativos y segregadores. La hermenéutica queer se posiciona como una práctica de cuidado que busca restituir la dignidad espiritual de quienes han sido marginados en nombre de Dios.

Este libro se propone, en primera instancia, problematizar el uso selectivo y sesgado de determinados pasajes bíblicos que, a lo largo de la historia, han sido instrumentalizados para justificar la condena y la marginación de las personas pertenecientes a la diversidad sexo-genérica. Para ello, desarrolla un análisis crítico que invita a una (re)lectura de los textos más comúnmente invocados con este fin, atendiendo a su trasfondo histórico, lingüístico y cultural, así como a los contextos de poder en los que han sido interpretados y aplicados. El objetivo es confrontar las interpretaciones que han adquirido la apariencia de «verdad incuestionable» y abrir el horizonte a aproximaciones más

inclusivas, emancipadoras y coherentes con una ética de la justicia. En esta línea, la obra dialoga con aportaciones de teólogxs queer/cuir dedicadxs a deconstruir los llamados «textos garrote». Sus análisis evidencian que tales interpretaciones responden más a dinámicas históricas de control social, moral y sexual que a la fidelidad bíblica.

Al mismo tiempo, este libro se propone ser una herramienta de acompañamiento para personas de fe y sus comunidades, invitándolas a un proceso de revisión crítica y de apertura interpretativa. Se trata de desmontar lecturas opresivas. También se busca recuperar y visibilizar el potencial salvífico y liberador de los textos sagrados, frecuentemente eclipsado cuando estos son reducidos a códigos legales, dispositivos disciplinarios o armas de abuso espiritual escriturario. Allí donde las Sagradas Escrituras han sido utilizadas para imponer control, regular cuerpos o justificar exclusiones, este trabajo busca reabrir el horizonte de sentido hacia la gracia, la justicia y el cuidado mutuo.

Más allá de la denuncia, esta obra articula una propuesta teológica basada en nuevas claves y marcos interpretativos. Su objetivo es facilitar que las personas y comunidades reconfiguren su relación con los textos a través de la interdependencia y la hospitalidad radical. Desactivar los textos garrote trasciende el mero gesto de negación. Se trata, en esencia, de un acto de fidelidad radical a la vocación liberadora de las Sagradas Escrituras. Es, en última instancia, una invitación a volver a leer —y a aprender— desde el amor, la dignidad y la posibilidad de vidas plenamente habitables.





# 1

## CUANDO SODOMA FUE MALINTERPRETADA

*Lo que realmente dice Génesis 19 y por qué  
Jesús nunca condenó el amor entre personas  
del mismo sexo*



### **Una historia que todos creen conocer**

La historia de Sodoma y Gomorra es quizás una de las más famosas de la Biblia. A lo largo de los siglos, su nombre se convirtió en sinónimo de «pecado sexual» e incluso dio origen a la palabra «sodomía». Sin embargo, ¿realmente trata Génesis 19 de condenar el amor entre personas del mismo sexo?

Cuando nos aproximamos al texto bíblico, encontramos un relato dramático: dos ángeles llegan a la ciudad de Sodoma y son recibidos por Lot, quien los invita a pasar la noche en su casa. Poco después, varones de la ciudad rodean la vivienda y exigen que les entreguen a sus huéspedes «para que los conozcamos». Ante la negativa de Lot, sobreviene una serie de acontecimientos que

culminan con la destrucción de Sodoma y Gomorra por fuego divino.

Este relato ha sido utilizado durante los últimos nueve siglos como «prueba bíblica» de que «Dios condena la homosexualidad». Sin embargo, tanto la Biblia Hebrea como la tradición cristiana antigua interpretaron la historia de otro modo: como un juicio divino contra la violencia, la arrogancia y la falta de hospitalidad. Recuperar esa lectura es fundamental para desmontar siglos de exclusión religiosa contra las personas de la diversidad sexo-genérica. Hoy en día existe un consenso creciente entre biblistas judíxs y cristianxs de que el mensaje principal de Génesis 19 no es contra las personas de la diversidad sexo-genérica.

## **Lo que dice la Biblia Hebrea**

La Biblia Hebrea contiene varias interpretaciones del destino de Sodoma y Gomorra. En el libro del profeta Ezequiel 16.49, el pecado de Sodoma se describe así:

Tu hermana Sodoma y sus hijas eran orgullosas, vivían tranquilas y tenían abundancia de pan, pero no defendían a los pobres ni a los necesitados.

Nada se dice sobre prácticas sexuales. Lo que se critica a lo largo de toda la Biblia Hebrea es la soberbia, la abundancia de recursos y la indiferencia hacia las personas más vulnerables. Esta es la lectura dominante en la tradición profética: Isaías compara a Sodoma con un pueblo que ofrece sacrificios vacíos mientras oprime a su

gente (Isaías 1.10-12), mientras que Jeremías denuncia la corrupción de los profetas de Jerusalén como «cosas horribles» comparables a las de Sodoma (Jeremías 23.14).

El reproche hacia estas figuras es doble: se les señala por no haber brindado amparo ni protección a las personas extranjeras. Asimismo, se les acusa de haber abandonado a su suerte a las personas pobres y necesitadas. Además, se les acusa de haber promovido la corrupción y la injusticia, transgrediendo así los principios fundamentales de la ética divina expresada en la Ley. Tales omisiones trascienden la simple falta de compasión. Constituyen, fundamentalmente, un rechazo deliberado a los imperativos de justicia y solidaridad que sustentaban su sociedad.

La falta de hospitalidad es clave. En la antigua Asia del Oeste, recibir y proteger a las personas extranjeras era un mandato sagrado. El libro del Éxodo recuerda al pueblo de Israel: «No maltrates ni oprimas al extranjero, porque ustedes también fueron extranjeros en Egipto» (Éxodo 22.21). Desde esta perspectiva, el relato de Sodoma se aleja de cualquier juicio sobre la orientación sexual y se centra en una falta ética distinta. La transgresión fundamental radica en la vulneración de la hospitalidad y en la negativa a proteger a las personas en tránsito.

## **Hospitalidad y violencia sexual**

Una lectura atenta de Génesis 19 muestra que lo que ocurre en Sodoma es un intento de violencia sexual colectiva, no una escena de deseo consensuado. En el mundo antiguo, el sometimiento sexual podía utilizarse

como forma de humillación y de reafirmación del poder de un grupo sobre otro. Era una práctica común entre los ejércitos vencedores humillar a mujeres, jóvenes y soldados varones de los pueblos vencidos.

El teólogo queer Robert E. Shore-Goss (2020) señala que el texto muestra «una competencia masculina por el honor» y que la violencia de los varones de Sodoma expresa una opresión social que nada tiene que ver con el amor entre personas del mismo sexo. Lo que se condena es el intento de deshumanizar a los huéspedes de Lot, violando el principio de hospitalidad que debía garantizar su integridad y que Yavé esperaba.

Esta distinción es crucial: usar Génesis 19 para condenar las relaciones homoafectivas modernas es un anacronismo. En primer lugar, es preciso señalar que el texto no aborda la orientación sexual en absoluto. Lo que el relato describe, en cambio, es un ejercicio de violencia y coerción ajeno a cualquier dinámica de relación adulta. Dicho sea de paso, la historia antigua está repleta de relaciones del mismo sexo.

## Jesús y Sodoma

Cuando Jesús menciona a Sodoma en los Evangelios —por ejemplo, en Mateo 10.14-15—, se aleja de cualquier paradigma de condena de la sexualidad. Su referencia actúa, en cambio, como una advertencia explícita contra la falta de hospitalidad y el rechazo a la acogida. Les dice a sus discípulxs que, si un pueblo no lxs recibe, sacudan el polvo de sus pies, porque «el castigo para ese pueblo será



peor que para la gente de la región de Sodoma y Gomorra».

Resulta ajeno al sentido del pasaje establecer una analogía con la conducta sexual. El verdadero eje del contraste reside en la hostilidad hacia la presencia de Dios, encarnada en la figura de los mensajers del Reino. La pedagogía de Jesús respecto a Sodoma es ajena a cualquier afán moralizante. Su discurso se centra en la urgencia de la acogida y señala la hospitalidad como la medida fundamental del respeto humano.

Es significativo que en los cuatro evangelios canónicos —y en la literatura cristiana antigua— no exista una sola palabra de Jesús condenando a las personas de la diversidad sexo-genérica. Si este hubiera sido un tema central, seguramente lo habría mencionado, habría quedado plasmado en los textos sagrados y habría sido la enseñanza de la iglesia antigua. Su ausencia en la boca del Maestro dista mucho de las interpretaciones homófobas de sus seguidores posteriores.

Más aún, cuando Jesús curó al siervo del centurión romano (Mateo 8.5-13; Lucas 7.1-10), no le exigió que cambiara su vida ni que renunciara a su relación sexual con su *pais* (término griego que algunos estudiosos interpretan como «siervo querido» o «compañero íntimo»). Jesús se enfoca en la fe del centurión y lo pone como ejemplo para todo Israel: «Les aseguro que ni aun en Israel he encontrado una fe tan grande» (Lucas 7.9).

## La iglesia antigua y Sodoma

La iglesia antigua no imponía restricciones a la conversión de personas con identidades de género diversas, como lo demuestra el relato de Hechos 8.26–39. En este episodio, Felipe —guiado por el Espíritu— se encuentra con un alto funcionario etíope, un eunuco que servía en la corte de la reina Candace. En la antigüedad, los eunucos —personas castradas o que vivían fuera de las normas binarias de género— eran a menudo marginados por las leyes religiosas, como lo indica Deuteronomio 23.1. La respuesta de Felipe prescinde de cualquier barrera moralista o condicionamiento institucional. Su acción se centra en el anuncio de Jesús y culmina en un bautismo que no admite demoras ni exclusiones.

Esta inclusión radical encarna el cumplimiento de la profecía de Isaías 56.3–5, en la que Dios promete a los eunucos un lugar en su casa y un nombre eterno. Más aún, según la tradición, este eunuco se convirtió en el primer evangelista del cristianismo en África, llevando el mensaje de Jesús más allá de las fronteras del imperio romano. Su rol protagónico en la expansión de la fe echa por tierra toda pretensión cis-heterosexual de definir los límites de la acción del Espíritu Santo, quien elige y faculta a personas marginalizadas para ser portadoras de vida, gracia y esperanza en contextos diversos.

Si la iglesia antigua hubiera sido consciente de una interpretación homofóbica de Génesis 19.1–19, no habría registrado este importante acontecimiento: la aceptación plena del eunuco etíope y el rol fundamental que desempeñó en la evangelización de África, lo cual

demuestra que el Espíritu Santo actúa sin restricciones sobre las personas, sin importar su identidad de género o su orientación sexual.

Ni Jesús ni los apóstoles establecieron ninguna condena sobre la diversidad sexo-genérica, lo que revela que las interpretaciones excluyentes surgieron en épocas posteriores, influenciadas por intereses políticos y sociales ajenos al mensaje original de amor e inclusión. De hecho, a medida que el cristianismo se institucionalizó y se vinculó estrechamente con el poder político, las enseñanzas radicales de Jesús sobre el amor, la aceptación y la inclusión fueron reinterpretadas y adaptadas a las normas sociales y a las estructuras de control dominantes.

## **La interpretación homofóbica llegó mucho después**

Sorprende descubrir que la asociación entre Sodoma y la homosexualidad no aparece en la tradición cristiana hasta muchos siglos después. Durante más de mil años, Génesis 19 fue leído como una denuncia de la falta de hospitalidad y la injusticia social.

Fue en el siglo XI E.C. cuando el monje Pedro Damiano escribió su *Liber Gomorrhianus* [El libro de Gomorra] (1982 [1054]), un tratado dirigido contra integrantes del clero cristiano que mantenían relaciones homoeróticas. Damiano reinterpretó el relato bíblico para condenar estas prácticas y lo utilizó como argumento para imponer la disciplina eclesiástica. A partir de allí, la palabra «sodomía» comenzó a utilizarse para designar cualquier acto sexual no procreativo —incluidas las prácticas entre

esposos— y, más tarde, se restringió para señalar exclusivamente las relaciones entre personas del mismo sexo (Jordan, 1997).

Como explica el historiador Robert Ian Moore (1990), esta reinterpretación se dio en un contexto de creciente persecución en la Europa medieval: se intensificaron las campañas contra personas judías, musulmanas, aquellas con la enfermedad de Hansen [anteriormente llamada lepra], mujeres acusadas de brujería y, por supuesto, contra quienes se apartaban de la sexualidad normativa, como las personas que ejercían el trabajo sexual y aquellas que amaban a personas del mismo sexo. La «sodomía» se convirtió en una herramienta de control social y de exclusión tanto en la sociedad como en la Iglesia Cristiana.

## Una lectura queer: Hospitalidad y justicia

Un análisis crítico desde la perspectiva de los estudios bíblicos queer permite cuestionar esta lectura hegemónica, señalando que se trata de una interpretación reduccionista que descontextualiza el sentido original del relato y lo instrumentaliza para sostener estructuras de exclusión. Desde esta óptica, el episodio constituye una denuncia explícita del abuso sexual y del uso de la violencia como herramienta para reafirmar el poder. Eso invalida su uso como argumento para una condena universal y atemporal de las relaciones entre personas del mismo sexo.

De hecho, la fijación teológica y moralista en torno a una supuesta «homosexualidad» de los varones de Sodoma ha oscurecido dimensiones esenciales del texto: su énfasis en la justicia social, la solidaridad y la

protección de las personas más vulnerables frente a estructuras opresivas.

Hoy la hermenéutica queer nos permite leer Génesis 19 de otro modo. En lugar de usarlo como «texto garrote» para excluir, podemos verlo como una invitación a construir comunidades de respeto y cuidado. Las personas de la diversidad sexo-genérica sabemos perfectamente lo que es vivir constantemente excluidas de las comunidades de fe, condenadas al infierno y señaladas como fuera del amor de Dios. Hemos sido testigxs de personas que se han suicidado, han sido linchadas y asesinadas por «mandatos [pseudo]divinos» o torturadas mediante terapias de reconversión, exorcismos y otras prácticas. ¡Todo eso en nombre del Señor que jamás nos condenó!

Desde una hermenéutica queer, el pecado de Sodoma no consistió en el amor entre personas del mismo sexo. De acuerdo con el registro bíblico, fue su intento de someter, humillar y excluir a quienes eran vulnerables. El mensaje es profundamente actual: toda comunidad que margina a las personas que llegan en busca de refugio —migrantes, pobres, personas de la diversidad sexo-genérica— repite el error de Sodoma. Leer este pasaje de forma queer también significa restituirle su potencial de denuncia profética. Nos recuerda que la violencia no se justifica en nombre de la moral y que la verdadera fidelidad a Dios se demuestra en la práctica de la justicia, la compasión y el amar a nuestrxs prójimxs como a nosotrxs mismxs (Levítico 19.18; Mateo 22.39; Marcos 12.31 y Lucas 10.27).

## **Hacia una iglesia que respeta**

Bajo esta lectura, el desafío evangélico adquiere una claridad radical: las iglesias deben abandonar el paradigma de la «tolerancia» hacia la diversidad sexo-genérica. En su lugar, están llamadas a reconocer la plena y constitutiva pertenencia de estas personas al pueblo de Dios. La hospitalidad trasciende la categoría de gesto opcional o de concesión voluntaria. Se constituye fundamentalmente en una exigencia intrínseca y permanente del Evangelio.

El profeta Isaías anuncia que Dios dará a los eunucos —personas excluidas de la asamblea por su condición física— «un nombre eterno que nunca será borrado» (Isaías 56.5). El libro de los Hechos cuenta cómo Felipe bautiza a un eunuco etíope sin exigirle cambio alguno, inaugurando con él la expansión del cristianismo en África (Hechos 8.26-39).

Estos textos muestran que el Espíritu Santo no se ajusta a las fronteras que los seres humanos trazan. Dios sigue eligiendo a personas marginadas para que sean voceras de buenas noticias. Génesis 19 se distancia de una lectura meramente condenatoria. Bajo la luz del Evangelio, el relato se constituye en un texto profético, diseñado para evaluar cómo hospedamos a todas las personas, incluso a los ángeles (Hebreos 13.2).

## **Leer sin miedo**

Durante nueve siglos, Génesis 19 fue convertido en un arma contra personas que aman y desean de maneras que

no encajan con la cis-heteronorma. Más allá del *bullying* [hostigamiento] escritural en nombre de Dios, el texto bíblico —leído en su contexto— nos llama a algo muy distinto: a defender a las personas vulnerables, a abrir la puerta a las extranjeras y, sobre todo, a romper el círculo de la violencia.

Recuperar esta lectura no es un simple ejercicio académico. Es un acto de reparación y justicia para todas las personas que han sido excluidas en nombre de una mala interpretación. La Buena Noticia —el evangelio— se distancia radicalmente de cualquier pedagogía basada en el miedo. Su esencia reside en el amor que tiene el poder de respetar, sanar y transformar la existencia humana.

Ha llegado el momento de dejar atrás lecturas homófobas que solo producen miedo, exclusión, dolor y condenación y atentan contra la comunión de lxs santxs. Si Sodoma ha sido malinterpretada, hoy se nos presenta una oportunidad histórica para reparar el daño. Más allá de una posibilidad, tenemos el deber de volver a leer, a escuchar y a respetar, siguiendo el modelo de nuestro Maestro: la incondicionalidad absoluta.





*pureza.  
ley.  
orden.  
control.  
silencio.  
condena.*

---



## 2

# EL LEVÍTICO Y EL CONTROL DEL DESEO

*Releyendo las «leyes de pureza»  
desde la diversidad sexo-genérica*



## **Levítico sin prejuicios: Releyendo el «Código de Santidad» desde una perspectiva queer**

Cuando pensamos en los textos bíblicos que han justificado la exclusión y la condena de personas queer/cuir, Levítico 18.22 y 20.13 siempre ocupan un lugar central en el debate. «No te acuestes con un hombre como con mujer», dicen los versículos, y durante siglos se interpretaron como mandatos absolutos contra cualquier relación entre personas del mismo sexo. No obstante, una mirada más cercana al contexto revela otra historia: en lugar de condenar la homosexualidad en abstracto, estos pasajes regulan cuerpos, roles y prácticas dentro de un orden social, ritual y reproductivo específico del antiguo Israel. La prohibición apunta a preservar la pureza, garantizar la

descendencia y sostener la cohesión comunitaria, no a dictar un juicio moral universal sobre el deseo.

Este capítulo recorre ese contexto histórico y lingüístico, desmontando algunas de las lecturas modernas más comunes. Desde una perspectiva queer, los textos se revalorizan al transformarse de herramientas de exclusión en ventanas a la complejidad de la sexualidad, el género y el poder en la Biblia Hebrea. Esta visión invita a una lectura crítica que libera los relatos de los usos homófobos que los han instrumentalizado durante siglos.

## **Más allá del tabú: ¿Qué dice realmente el Levítico?**

Para comprender Levítico 18.22 y 20.13 es fundamental recordar que forman parte del «Código de Santidad» —también conocido como «leyes de pureza»—, un conjunto de normas que buscaba establecer fronteras claras entre Israel y sus vecinos. Estas regulaciones buscaban garantizar la continuidad social y la identidad cultural y religiosa del pueblo. Su enfoque priorizaba la supervivencia del orden colectivo por encima de la moralidad individual en abstracto.

Nancy Cardoso Pereira (2013) explica que las leyes de pureza del Levítico se centraban en una tríada: salud, comida y sexualidad. Estas leyes regulaban la vida cotidiana y aseguraban la perpetuación de un orden social que el pueblo de Israel consideraba propio. Es decir, a través de estas leyes se producían dinámicas sociales que daban lugar a procedimientos y rituales que garantizaban y/o restauraban el orden y la salud del cuerpo social, es decir, del pueblo, en un contexto de dominación colonial

de Israel sobre las poblaciones cananitas, a las cuales sometía mediante su poderoso ejército.

La misma lógica se sigue en las «leyes de pureza», consideradas necesarias para definir tanto el modo en que el pueblo de Israel debía adorar a Dios como la forma en que debía vivir su vida cotidiana. La «pureza ritual» se definía por oposición a la «contaminación» de las tradiciones religiosas ajenas. En consecuencia, estos textos regulan las prácticas cúlticas ajenas al contexto hebreo, en lugar de prohibir las relaciones sexoafectivas entre personas del mismo sexo. Por ello, la preocupación principal de Levítico 18.22 y 20.13 radicaba en evitar las costumbres de los pueblos vecinos —como los pueblos egipcio y cananeo— que amenazaban con «contaminar» al pueblo elegido. Este enfoque priorizaba la protección de la identidad colectiva por encima de cualquier consideración del deseo entre personas del mismo sexo.

Ambos textos no constituyen una prohibición de todas las relaciones consensuadas entre personas del mismo sexo en todas las culturas a lo largo de toda la historia de la humanidad. Tal escenario resultaría impensable e incluso imposible para la mentalidad de la época. Esto se debe a que —en el momento en que se redactó el texto— el pueblo de Israel desconocía las culturas de más del 75% de la población humana. La diversidad sexo-genérica es una constante en todas las culturas y pueblos a lo largo de la historia humana (Córdova Quero, 2023a). Cada grupo social —en cada época y contexto cultural de la historia humana— ha respondido de manera diferente a las

relaciones sexuales tanto entre sexos opuestos como entre personas del mismo sexo.

Estos textos —que hoy se usan para condenar las relaciones del mismo sexo tres mil años después de su origen en un contexto totalmente diferente— tienen detrás otras preocupaciones. Levítico 18.3-4 lo dice claramente: «No sigan las costumbres de Egipto, país en el cual vivieron. No sigan las costumbres de Canaán, país al cual voy a llevarlos, ni vivan conforme a sus leyes. Cumplan mis decretos; pongan en práctica mis leyes; vivan conforme a ellos. Yo soy el Señor su Dios». El énfasis está en diferenciarse y mantenerse «santo» [*qadosh*], es decir, apartado y consagrado.

La prohibición de ciertas prácticas sexuales responde a la preservación de un orden social, religioso y militar, no a la condena del deseo humano. Por ejemplo, la transmisión de la semilla masculina y la preparación de varones aptos para la guerra eran esenciales para mantener la seguridad y el dominio sobre los territorios conquistados. Un varón que asumiera un rol sexual pasivo —históricamente asociado a las mujeres— era percibido como alguien que «desperdiciaba» su semilla y, al mismo tiempo, transgredía las normas sociopolíticas y bélicas del pueblo de Israel.

## **Traducciones anacrónicas: Cómo las traducciones inventaron la homofobia bíblica**

El problema surge cuando se traducen los textos bíblicos con categorías propias de otro tiempo y de otra lógica

cultural. El término «homosexualidad» no existió hasta el siglo XIX. Es un concepto moderno ligado a la medicina y la psicología europeas. No es universal ni fue inmediatamente común en español. Al incorporarlo en traducciones bíblicas —como la Biblia Nueva Traducción Viviente (NTV) o la Reina-Valera 2020— se impone un prejuicio contemporáneo sobre un texto antiguo, tal como advierte el biblista Renato Lings (2011). Esta operación no es neutra: transforma una regulación ritual del mundo antiguo en una condena moral propia de la era moderna.

El hebreo original emplea el verbo *shakab*, que puede significar tanto «acostarse» como «descansar», «morir» o «tener relaciones sexuales». Traducirlo como «practicar la homosexualidad» es un anacronismo que altera por completo el sentido del texto, proyectando sobre él ideas de «pecado» —una construcción también maleable a lo largo del tiempo— y de la sexualidad, que no existían en el Israel antiguo. En otras palabras, fue la traducción moderna la que construyó la idea de una prohibición de la homosexualidad como si emanara del texto, cuando en realidad el original carecía de ese juicio moral. La homofobia atribuida a Levítico es, en gran medida, producto de lecturas anacrónicas que proyectaron categorías modernas sobre un mundo antiguo.

Para comprender lo que realmente estaba en juego en estos textos, es necesario mirar más allá de las traducciones modernas y situarse en el pensamiento y las categorías del judaísmo antiguo. Elliot Kukla (2006) ofrece una clave sorprendente para comprender estas regulaciones: el judaísmo antiguo reconocía al menos seis

categorías de género, no solo «varón» y «mujer». Esta diversidad, documentada en la literatura rabínica, muestra que el mundo bíblico tenía una comprensión mucho más matizada del cuerpo, de la sexualidad y de la identidad.

En ese contexto, el propósito de las prohibiciones de Levítico era preservar un orden ritual y social determinado. Esta intención prevalecía sobre cualquier voluntad de excluir a las personas con afectos o deseos hacia el mismo sexo. Lo que se regulaba eran funciones, roles y jerarquías dentro de una estructura cis-heteropatriarcal, no identidades sexuales. Como señala Kukla (2006), atender a esta complejidad nos permite ver que en el Levítico estaban en juego la pureza y la pertenencia comunitaria, no la condena moral del deseo.

En el mundo bíblico existían múltiples formas de nombrar y comprender el género, los cuerpos y la sexualidad: *zachar* designaba a los varones, asociados a la memoria familiar y la transmisión del linaje; *nekēvāh* a las mujeres, vinculadas a la abertura vaginal y la reproducción; *andróginos* y *tumtum* referían a personas con rasgos sexuales ambiguos o indeterminados, anticipando nociones actuales de fluidez o no binarismo; *ay'lonit* describía a mujeres estériles o que no desarrollaban la pubertad, mientras *saris* designaba a varones no desarrollados o castrados.

Estas categorías revelan que la diversidad corporal y de género era reconocida en el pensamiento rabínico antiguo y que las prohibiciones de Levítico regulaban funciones y roles rituales, no deseos ni identidades sexuales.

## La interpretación histórica y los prejuicios modernos

En el contexto del judaísmo antiguo, los mandatos de Levítico 18.22 y 20.13 funcionaban como una regulación ritual destinada a preservar el orden simbólico de la pureza. Este sistema estructuraba la vida comunitaria de Israel, trascendiendo la noción de una condena moral universal. El término *to‘evah* —usualmente traducido como «abominación»— designaba, en realidad, aquello que era impropio o fuera de lugar en un sistema que vinculaba lo sagrado con la integridad del cuerpo y de la descendencia, en un proyecto de colonialismo hegemónico.

La prohibición se centraba en la mezcla de roles sexuales considerados incompatibles, más que en el deseo entre varones, dentro de una cosmología que asignaba funciones específicas a lo masculino [*zachar*] y a lo femenino [*nekēvāh*]. En los textos rabínicos tempranos —como el Sifra o el Talmud— la atención se centra en el acto concreto —el coito anal entre varones— entendido como una transgresión ritual comparable a otras formas de impureza, pero sin implicar una valoración moral o psicológica de las personas.

Debemos, por otro lado, recordar que —en ese horizonte cultural— no existía la noción de «identidad sexual» tal como la comprendemos hoy. Por ello, estas normas delimitaban fronteras culturales, no éticas: buscaban mantener la pureza del pueblo frente a prácticas extranjeras, más que condenar una orientación o una afectividad determinadas.

Daniel Boyarin (2007) —uno de los eruditos bíblicos del judaísmo más reconocidos— explica que la prohibición del coito anal entre varones forma parte de un sistema cultural que evita la «mezcla de especies distintas». La regulación bíblica busca separar categorías incompatibles: animales, semillas, tejidos y actos sexuales. La prohibición se dirige específicamente al acto sexual anal, no a la orientación o al afecto entre varones, tal como los conocemos hoy en día. Esta tesis se articula con otra afirmación fundamental del autor: la imposibilidad de hablar propiamente de «sexualidad» o «identidad sexual» en los textos bíblicos. Boyarin ofrece una crítica penetrante de la construcción de la sexualidad en el judaísmo rabínico. A través de una lectura textual rigurosa, examina cómo las interpretaciones tradicionales han contribuido a definir normas sexuales y de género en el contexto judío y en qué medida esas interpretaciones responden más a preocupaciones simbólicas y rituales que a cuestiones de orientación o identidad sexual.

Andrea Moraes Alves (2010) amplía la discusión hacia las relaciones femeninas y señala que, históricamente, han sido invisibilizadas. La regulación en Levítico refleja un sesgo cis-heteropatriarcal y una obsesión por el modelo masculino activo/pasivo, dejando de lado cualquier consideración del deseo femenino.

La naturaleza de los textos bíblicos exige una interpretación supeditada a sus marcos sociales y rituales específicos, evitando proyectar sobre ellos categorías de identidad modernas. Dicha lógica se vincula directamente con Levítico 18.22 y 20.13, pasajes que regulan



únicamente los actos sexuales entre varones, sin hacer referencia alguna a las mujeres. Esta omisión refleja la centralidad del modelo masculino activo/pasivo en la construcción de las prohibiciones, lo cual deja en la penumbra cualquier forma de deseo femenino no cis-heteronormativo.

## **Hacia una lectura queer de Levítico 18.22. y 20.13**

Cuando pensamos en las leyes de Levítico, solemos imaginarlas como mandatos morales inamovibles. No obstante, detrás de esos versículos existía un mundo político, social y bélico en plena tensión.

En primer lugar, como ya se ha señalado, estos pasajes forman parte de un corpus legal más amplio —el llamado «Código de Santidad»— cuyo propósito central consistía en establecer fronteras simbólicas, rituales y sociales entre Israel y los pueblos circundantes. En este marco, las disposiciones relativas a la sexualidad, la pureza y la reproducción no respondían únicamente a preocupaciones morales individuales, sino también a la preservación de la identidad étnico-religiosa y de la cohesión comunitaria.

Por ello, la prohibición de «tener relaciones con varón como con mujer» debe leerse dentro de una lógica de diferenciación cultural y religiosa que privilegia modelos reproductivos cis-heteronormativos, antes que como una condena universal, atemporal y absoluta de toda forma de deseo, práctica o identidad homoafectiva.

En segundo lugar, el antiguo Israel no vivía en el vacío: había ocupado tierras cananeas y necesitaba mantener su dominio sobre ellas. En ese contexto, la reproducción se concebía como una estrategia de supervivencia y poder. Las mujeres debían dar a luz varones y estos —convertidos en guerreros— mantenían el control de los territorios conquistados.

Debido a esto, «acostarse con un varón como con una mujer» era una cuestión de orden más que de deseo. Que un varón adoptara un rol pasivo o «femenino» equivalía también a traicionar la estructura que sostenía al ejército y, con él, al sistema cis-heteropatriarcal y colonial. Más que en el amor entre varones, el problema radicaba en la amenaza que tal acto representaba para los límites del poder. En otras palabras, la prohibición funcionaba como una regulación política antes que como una regulación sexual.

Sin embargo, en medio de la Biblia surge otra historia que desafía lecturas rígidas: el vínculo entre David y Jonatán (2° Samuel 1.26). Su afecto profundo y comprometido se manifiesta con una intensidad que trasciende la camaradería habitual y recuerda la relación entre Gilgamesh y Enkidu, en la que la amistad y la ternura entre guerreros se entrelazan con la vida en el campo de batalla. Estas conexiones homoeróticas muestran que el afecto masculino podía manifestarse de manera abierta y poderosa, entendido como un espacio de pertenencia, cohesión social y creación comunitaria, antes que como una amenaza moral o algo prohibido. Más allá de la guerra y la procreación, estas relaciones revelan la riqueza de vínculos que el mundo bíblico reconocía,

subvirtiéndose lecturas modernas que reducen la intimidad entre varones a un único marco de condena. Así, la intimidad entre varones podía ser intensa, afectiva e incluso homoerótica sin estar sujeta a sanción ritual.

Por lo tanto, una lectura queer de Levítico 18.22 y 20.13 nos invita a ver estos versículos desde una luz completamente distinta. Estas regulaciones son de carácter situacional y fueron diseñadas para un contexto histórico muy específico en lugar de constituir condenas universales. Lejos de representar un rechazo al deseo entre personas del mismo sexo, estos mandatos funcionaban como un mecanismo de control sobre cuerpos y roles para asegurar el orden social, religioso y cis-heteropatriarcal del antiguo Israel. Estos mandatos carecen de carácter atemporal. Al contrario, responden a preocupaciones concretas sobre la pureza, la reproducción y la cohesión comunitaria. Bajo esta perspectiva, los textos se despojan de su aura de amenaza moral absoluta para revelar una lógica más compleja y estratégica.

Desde esta perspectiva, Levítico 18.22 y 20.13 no deberían servir para excluir, condenar ni patologizar a las personas queer/cuir. Al contrario, invitan a leer críticamente la Biblia, a recuperar su contexto y a dismantelar interpretaciones homófobas heredadas de siglos de tradición. Este enfoque permite imaginar un horizonte en el que el cuerpo, el deseo y lo sagrado puedan resignificarse desde los márgenes.

Las subjetividades queer dejan de ser vistas como objetos de condena y se convierten en agentes activos de lectura, transformación y resistencia, capaces de construir

---

comunidades de fe inclusivas y afirmativas. Además, ya no estamos en situaciones de colonialismo en las que un proyecto etnopolítico y religioso requiera más soldados para sus ejércitos. Hoy, la procreación no se entiende como la supervivencia del grupo étnico ni de la humanidad. Este cambio de paradigma nos permite reflexionar sobre las Sagradas Escrituras y los mandatos sociales contemporáneos, reconociendo que muchos de ellos tienen poco que ver con el *Sitz im Leben* [contexto vital] original del texto.

## **Liberando los textos, liberando los cuerpos**

Durante siglos, Levítico 18.22 y 20.13 se han leído como prohibiciones absolutas contra la homosexualidad. Sin embargo, un examen atento revela que estos versículos regulan cuerpos, roles y prácticas dentro del marco ritual, social y bélico del antiguo Israel, desplazando la noción de identidades sexuales modernas. Las traducciones modernas y los prejuicios culturales han tejido sobre ellos un mito homófobo que distorsiona su sentido original y aún persiste en nuestras interpretaciones contemporáneas, imponiendo juicios que el texto nunca formuló.

Una hermenéutica queer nos permite desmontar ese mito. Nos invita a recuperar la riqueza filológica, histórica y cultural de la Biblia hebrea, liberándola de lecturas que han servido para excluir, condenar y violentar. Estos textos, leídos con atención y sensibilidad, dejan de ser instrumentos de opresión y se transforman en ventanas hacia cuerpos diversos, deseos legítimos y espiritualidades que escapan a la cis-heteronormatividad.

Leer Levítico críticamente constituye un acto de resistencia e imaginación que permite cuestionar siglos de prejuicio, reconocer la pluralidad de la experiencia humana y abrazar la complejidad de la tradición. Este enfoque facilita la construcción de comunidades de fe que celebren la diversidad, transformando los márgenes de espacios de condena en lugares de revelación donde el deseo, el afecto y lo sagrado coexistan en toda su riqueza

Así, liberar estos textos de interpretaciones homófobas trasciende el ejercicio académico para convertirse en un llamado poético y ético. Se trata de permitir que la palabra sagrada respire y que los cuerpos se reconozcan. Bajo esta luz, la historia —con todas sus tensiones y matices— nos enseña a leer la Biblia como un horizonte abierto a la justicia, la belleza y la inclusión de todas las vidas, en lugar de un instrumento de exclusión





DEUTERONOMIUM

lo sagrado  
no es  
control.

# 3

## LO SAGRADO BAJO SOSPECHA

*Cuando el Deuteronomio habla de sexualidad  
y culto*



### Entre culto, cuerpo y control

Entre los textos que con mayor frecuencia han sido usados para condenar a las personas queer/cuir figuran dos pasajes que rara vez se leen con atención a su contexto: Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24. Durante siglos se han interpretado como una prohibición directa de la homosexualidad. Sin embargo, una lectura atenta revela algo distinto: se trata de regulaciones de carácter ritual y religioso. Su lógica responde a la preservación del culto, prescindiendo de categorías contemporáneas como la orientación sexual o la identidad de género.

Este capítulo propone volver a esos textos con una mirada distinta. Sin pretender negar su conflictividad, la intención radica en examinar cómo estos pasajes terminaron operando como armas teo(ideo)lógicas. Al revisar el hebreo original, el trasfondo histórico y las traducciones que transformaron el término *qēdēshîm* en

«sodomitas», el panorama cambia drásticamente. El análisis revela que el objeto de la expulsión fue la corporalidad sagrada que escapaba al control cis-heteropatriarcal del culto oficial, en lugar del «deseo homosexual».

Leer estos textos desde una perspectiva queer, lejos de constituir un falseamiento de las Sagradas Escrituras, actúa como un proceso de liberación de su complejidad. Se trata de permitir que lo sagrado también se manifieste en aquello que la tradición ha marginado. Allí donde la interpretación dogmática vio abominación, podemos recuperar la resistencia, la ambigüedad y el deseo como posibles lugares de encuentro con lo divino.

### **¿Quiénes eran los *qādeš* y las *qēdēšāh*?: Más allá del mito de la «prostitución sagrada»**

Cuando abrimos la Biblia en Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24, encontramos palabras que durante siglos se tradujeron como «prostitutos sagrados» o incluso «sodomitas». Sin embargo, si leemos el texto en hebreo —su idioma original—, descubrimos otra historia.

Los términos que aparecen allí —*qādeš* (masculino) y *qēdēšāh* (femenino)— no son equivalentes a *zonah*, la palabra hebrea que sí significa «prostituta». *Qādeš* y *qēdēšāh* se refieren a figuras asociadas a prácticas rituales, no al comercio sexual. Dicho de otro modo, estas personas operaban dentro de ritos religiosos que incluían lo erótico como parte de lo sagrado, situándose al margen de la categoría moderna de trabajo sexual. Esto no era nuevo ni



en Israel, ni entre los pueblos circundantes, ni en otras culturas de todo el mundo desde los albores de la humanidad. Al contrario, es un dato muy común en muchas religiones.

En varios textos, como 2° Reyes 23.7, incluso se menciona *beît ha-qedāshîm*, es decir, una «casa de consagrados». El hebreo usa el plural masculino, aunque el contexto sugiere que se trata de mujeres. Esa ambigüedad lingüística, sumada a la falta de descripciones explícitas en la Biblia, ha dado lugar a siglos de especulación. Durante mucho tiempo se asumió que estos personajes formaban parte de la llamada «prostitución cúlrica». Sin embargo, hoy sabemos que ese concepto es más bien una creación moderna que una realidad histórica (Budin, 2008). Lo que existía en varias culturas de la antigua Asia Occidental —mal llamada «Cercano Oriente»— era el *hieros gamos* o «matrimonio sagrado»: un rito simbólico en el que la unión sexual representaba la comunión entre lo humano y lo divino, la fertilidad de la tierra o la continuidad de la vida.

En lugar de la explotación económica del cuerpo, lo que estaba en juego era una mediación sacramental. Mujeres, varones y personas transgénero desempeñaban funciones sacerdotales en estos rituales, como se evidencia en las tradiciones vinculadas a la diosa Ishtar. Algunas hipótesis sugieren que prácticas similares existieron en Jerusalén en relación con Ashera [*’āšērāh*], una deidad femenina cananea que fue considerada la esposa de Yavé hasta la imposición del monoteísmo yahvista por el rey Josías en el siglo VI A.E.C. Esto explica por qué el *hieros gamos*

desapareció por completo en tiempos de la reforma monoteísta del monarca. Cuando Yavé pasó a ser concebido como el único Dios, toda práctica asociada a otras deidades —y especialmente las que incluían la sexualidad ritual— fue eliminada (2° Reyes 23). Lo que en un momento era un acto religioso legítimo se convirtió en una «abominación». Como consecuencia, esa mirada negativa quedó inscrita en los textos sagrados que hoy leemos.

## El problema de la traducción: Cuando la teo(ideo)logía se disfraza de gramática

Si hoy abrimos la Biblia en español, portugués o inglés, no encontraremos *qādeš* ni *qēdēšāh* ni *hieros gamos*. Encontraremos palabras como «ramera», «sodomita», «prostituta» o incluso «perro». Cada una de esas elecciones tiene consecuencias.

Por ejemplo:

- ☼ La Biblia de Jerusalén traduce «salario de perro».
- ☼ La Reina-Valera dice «ramera» y «sodomita».
- ☼ La King James Version usa «whore» [prostituta] y «dog» [perro].

¿Por qué «perro»? En la Edad Media, ese término era una forma común de deshumanizar a las personas que profesaban el judaísmo o el islam, así como a otros grupos considerados «herejes» o «impuros», de acuerdo con la mentalidad imperial cristiana de la época. Esa carga insultante pasó a las traducciones bíblicas —y aún sigue

allí— sin explicación alguna. Lo que estaba en el texto en hebreo —como un término técnico para roles rituales— se transformó en una palabra cargada de violencia teológica que muchas veces dio lugar a violencias psicológicas, verbales y físicas, e incluso a la persecución y la muerte, como en el caso de la Inquisición.

Como advierten los especialistas en traducción bíblica, ninguna decisión de traducción es inocente. Cada palabra elegida refleja una teología, un sistema de valores y una ideología. Cuando esas decisiones se aplican sin cuestionamiento, se convierten en herramientas para expulsar, silenciar o condenar.

## **Los *qēdēshîm*: cuando los cuerpos sagrados se vuelven peligrosos**

Uno de los textos clave en esta discusión se encuentra en 1° Reyes 14.24. Allí leemos en la traducción Reina-Valera: «Hubo también sodomitas en la tierra». Esa palabra —sodomitas— ha sido usada durante siglos como arma religiosa, tal como se analizó en el primer capítulo. Sin embargo, cuando volvemos al hebreo, la palabra real es otra: *qēdēshîm* —el plural de *qādash*—, en la que la raíz *qdsh* significa «consagrado», «sagrado» o «dedicado al culto».

Nada en el texto sugiere conceptos modernos como «homosexualidad» ni «trabajo sexual». Mucho menos una identidad comparable a la noción moderna de «persona homosexual». Lo que se describe es la presencia de figuras religiosas asociadas a rituales de fertilidad o al vínculo entre lo humano y lo divino, probablemente en la tradición cananea, que sirvió de base para la religiosidad

---

hebrea. Lo que el texto bíblico critica no es la orientación sexual de estas personas.

Es necesario también dejar explícito que no podemos presuponer que todas, hoy en día, serían denominadas «queer/cuir», porque la mayoría del pueblo —como ha sido constante a lo largo de la historia de la humanidad— seguramente era cis-heterosexual. Por ello, la base de la crítica radicaba en su participación en un sistema religioso distinto del yahvismo centralizado en Jerusalén. Es decir, el núcleo del conflicto residía en la teología en lugar de en la práctica sexual misma. Al estar estrechamente vinculada al poder político, dicha teología operaba de manera hegemónica, imponiendo perspectivas morales rígidas sobre la comunidad. Es decir, una teo(ideo)logía.

No obstante, la traducción posterior transformó a estos personajes en «sodomitas», cargándolos con una historia de rechazo hacia aquellos cuerpos que desafiaban la moral cis-heteropatriarcal. Se trataba de corporalidades efímeras, no reproductivas y fluidas, consagradas a una espiritualidad que escapaba al control tanto del Templo de Jerusalén como de la Ley.

## **¿De dónde proviene la interpretación homofóbica del texto?**

La premisa de que Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24 «condenan la homosexualidad» carece de fundamento en el texto bíblico original. Por el contrario, dicha noción deriva de una extensa trayectoria de traducciones y reinterpretaciones que, siglos después, alteraron profundamente el sentido primigenio de los

pasajes. Como ya he mencionado, en los manuscritos hebreos no existe una palabra equivalente a «homosexualidad» ni una categoría identitaria que funcione como en el mundo moderno (Nissinen, 1998). Lo que hoy se presenta como una «condena bíblica» es, en realidad, el resultado de siglos de lecturas moralizantes, traducciones interesadas y agendas religiosas y políticas.

En los textos hebreos originales, términos como *qādash* (masculino) y *qēdēshāh* (femenino) significan literalmente «persona consagrada» y se refieren a roles rituales vinculados al culto sexual cananeo que Israel también practicaba en su etapa henoteísta — cuando priorizaba a Yavé como divinidad central mientras adoraba otras deidades al mismo tiempo. Es decir, el texto se centraba en las funciones religiosas en lugar de la orientación sexual. El yahvismo estricto —en marcado ascenso hacia su hegemonía— consideraba dichas funciones incompatibles con su proyecto teológico de centralidad y control desde el Templo de Jerusalén. Sin embargo, muchas traducciones modernas —incluidas la Reina-Valera o la King James— optaron por priorizar términos como «sodomitas», arrastrando los textos hacia una interpretación completamente ajena a su contexto e intención originales.

¿Cómo se produjo este giro? El cambio comenzó en la antigüedad tardía, pero alcanzó su forma definitiva en la Edad Media. La Vulgata de Jerónimo —del siglo IV E.C.— fue decisiva en este proceso. Allí, términos hebreos neutros o rituales se tradujeron como *masculorum concubitores* [los que se acuestan con varones] o como *effeminati* [afeminados]. Estas expresiones introdujeron

una lectura sexualizada y cis-heteropatriarcal que no estaba presente en el texto original y respondía más a los prejuicios de traductores como Jerónimo que a la fidelidad en la transmisión del texto sagrado. Otro ejemplo es el uso del término *infernus* —de donde proviene la palabra castellana «infierno»— para traducir términos hebreos como *Gehena* [basural] o griegos como Hades [el reino del inframundo del panteón griego], que tampoco se alinean con la definición de *infernus* de la época.

El cristianismo medieval heredó la mirada cis-heteropatriarcal y la reforzó mediante leyes y teologías destinadas a controlar el cuerpo y la sexualidad. En la Edad Media, la historia de Sodoma ya había sido reinterpretada como un castigo divino por las relaciones entre varones, a pesar de que el relato de Génesis 19 trata, sobre todo, de la ruptura de la hospitalidad. A partir de entonces, cualquier texto que mencionara prácticas sexuales no normativas fue redactado, glosado o traducido a la luz de esa obsesión moral.

Siglos más tarde, las traducciones protestantes de los siglos XVI y XVII consolidaron esta opción ideológica. La palabra «sodomita» se impone, más que por su precisión lingüística, por su utilidad dentro de un proyecto moralizante. Dicho proyecto buscaba asociar la espiritualidad pagana —lo no cristiano en ese contexto— con el pecado sexual, justificando así la estigmatización de dichas prácticas. En 1° Reyes 14.24, donde el hebreo dice simplemente *qēdēshîm* [los consagrados], las traducciones a los idiomas vernáculos —siguiendo la traducción de

Jerónimo al latín— introdujeron un juicio moral que el texto en hebreo no contiene.

Con la Reforma, la Contra-Reforma, el puritanismo y la moral victoriana, la obsesión sexual aumentó exponencialmente. La emergente Iglesia Católica Romana —producto del Concilio de Trento— y las iglesias protestantes y evangélicas comenzaron a leer estos pasajes como si fueran tratados «científicos» sobre la sexualidad, ignorando por completo el contexto cultural y ritual. Así, un grupo de figuras religiosas marginales en el texto hebreo se convirtió en un símbolo de la «abominación homosexual». Por consiguiente, esta interpretación se convirtió en un arma teológica contra las personas queer/cuir, legitimando la persecución, la tortura, el asesinato, la discriminación y la condena de personas que —por buena parte de la historia del cristianismo— no habían sido perseguidas.

Hoy, cuando muchas iglesias apelan a estos versículos como prueba de una supuesta «condena divina», reproducen una cadena de errores hermenéuticos intrínsecamente insostenibles: confunden un rol ritual con una identidad sexual moderna, borran el contexto histórico y traducen conceptos antiguos a categorías morales contemporáneas. En otras palabras, leen la Biblia como si hubiera sido escrita en el siglo XXI y no en un mundo que desconocía por completo la idea de «orientación sexual». Obviamente, no hacen esto respecto de temas relacionados con la hegemonía cis-heterosexual. Las personas cis-heterosexuales en el cristianismo nunca han sido —ni son— culpables de nada, pues todo siempre

se les perdona. Pareciera que la gracia solo se entiende en el cristianismo en términos de privilegio cis-heterosexual.

Por ello, resulta evidente que la cuestión trasciende lo bíblico, lo hermenéutico o lo teológico. Se trata, lisa y llanamente, de un asunto de poder y, sobre todo, de privilegios. Desde las ciencias sociales contemporáneas se afirma que, para preservar su hegemonía y privilegios, un grupo requiere, indefectiblemente, construir «enemigxs». Esta figura permite canalizar la opresión y proyectar la responsabilidad de las crisis o tensiones sociales sobre «lxs otrxs», librando al «nosotrxs» de toda culpa. Para las personas cis-heterosexuales cristianas, esxs «enemigxs» somos claramente las personas de la diversidad sexo-genérica.

## **Hacia una lectura queer de Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24: Ambigüedad sagrada y cuerpos expulsados**

Más que negar la conflictividad del relato, la hermenéutica queer opera como una restitución. Esta perspectiva busca rescatar el texto de un largo secuestro interpretativo, devolviéndole su identidad legítima y permitiéndole respirar nuevamente en su mundo original, despojado de proyecciones contemporáneas. Al hacerlo, el análisis nos invita a reconocer que la Biblia nunca habló de «homosexualidad» tal como la entendemos hoy. Lo que el texto realmente manifiesta es un conflicto entre dos proyectos religiosos en disputa. Por un lado, uno cis-heteronormativo que busca monopolizar lo sagrado. Por otro lado, uno plural que integra el deseo, el cuerpo y la sensualidad como vía de acceso a lo divino.



En última instancia, la homofobia resulta ajena a la Biblia. Se localiza, más bien, en las traducciones, las instituciones y las teo(ideo)logías que han manipulado el texto.

Todo esto nos lleva a una pregunta clave: si estos textos no hablan de la sexualidad entre personas del mismo sexo, ¿por qué se usan para rechazar a las personas queer/cuir? La respuesta exige una hermenéutica queer: una forma de leer que desactive la obsesión moralista con la prohibición —esa lógica que reduce toda la vida sexual a binarios como «permitido/prohibido», «puro/impuro»— y recupere la dimensión espiritual, simbólica y liberadora de los cuerpos.

Más que evadir la conflictividad del pasaje, la hermenéutica queer profundiza en su análisis para cuestionar las bases teo(ideo)lógicas sobre las cuales este se ha construido (Punt, 2021). Esto es especialmente relevante para quienes profesamos la fe en Jesús, pero no nos reconocemos dentro de los mandatos institucionales del catolicismo romano, la ortodoxia o el protestantismo. Por ello, una lectura queer no busca desestimar la fe en Jesús ni, mucho menos, reivindicar literalmente el culto sexual antiguo.

Al contrario, lo que nos preocupa es preguntarnos qué cuerpos siguen siendo expulsados hoy de los espacios religiosos en nombre de Dios o en pos de lecturas tergiversadas de los textos sagrados y por qué. ¿Quién decide qué deseo es «santo» y cuál es una «abominación»? ¿Qué formas de espiritualidad son reconocidas como válidas y cuáles son silenciadas, patologizadas o ridiculizadas? En definitiva, ¿quién le impone a Dios a quién debe amar, salvar y santificar y a quién no?

Como afirma Jay Michaelson (2009), reducir la sexualidad queer a una lista de reglas empobrece su significado religioso. Daniel Boyarin (2007) va más lejos: en la Biblia Hebrea no existe ni una categoría de «homosexualidad», ni el lenguaje ni la cultura bíblica concebían la identidad sexual en esos términos. La asociación del vocablo «sodomía» con el erotismo entre varones es tardía, consolidándose apenas en el siglo XI E.C. Por su parte, la categoría de «homosexualidad» es un constructo reciente que emerge en el siglo XIX E.C. En consecuencia, lo que la modernidad ha recibido dista de corresponder al sentido primigenio de estos escritos. Constituye, más bien, el sedimento de centurias de interpretación permeadas por el prejuicio cultural.

Para una lectura queer de Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24 es necesario liberar el texto de las traducciones y lecturas que lo han convertido en un arma contra las personas queer/cuir. Más que referirse a la sexualidad contemporánea, el texto se sitúa en un horizonte de prácticas rituales y de estructuras cúlticas. Su preocupación central es la preservación del orden social propio del antiguo Israel, una dinámica muy distante de nuestras nociones actuales de identidad. El lenguaje que utiliza es simbólico, cargado y, en más de un sentido, ambivalente.

Desde una lectura queer, los *qēdēshîm* representan lo que el sistema religioso cis-heteropatriarcal necesita expulsar para sostener su autoridad: cuerpos que no obedecen la lógica de la fertilidad obligatoria; cuerpos que hacen del deseo un puente hacia lo sagrado; cuerpos que existen más allá del modelo binario varón-mujer, puro-impuro, centro-

margen. Más que un anacronismo, el uso del término «sodomitas» opera como un mecanismo de borramiento de la agencia espiritual de estas personas. Esta violencia hermenéutica convierte la narrativa bíblica en una tecnología de vigilancia y disciplina sexo-corporal. A través de esa distorsión traducida, se impone al texto una cis-heterosexualidad obligatoria que nunca estuvo presente.

Rescatar a los «*qēdēshîm*» a través de la lente queer trasciende cualquier intento de romantización. El objetivo de este movimiento interpretativo es visibilizar su potencial subversivo, reconociéndolos como agentes que desafiaban la lógica de control del Templo. Son un recordatorio de que lo sagrado no ha sido siempre propiedad de un único lenguaje ni de una única forma de vivir el cuerpo. Son una grieta en la teo(ideo)logía del control, evidencia de que la espiritualidad también florece en los márgenes, en las fisuras, en esos bordes donde el deseo y lo divino se encuentran sin pedir permiso. Se trataba de figuras rituales que —mediante el cuerpo y el deseo— encarnaban una mediación con lo divino.

Entonces, ¿por qué fueron traducidas como «prostitutos» y «sodomitas»? Porque durante siglos copistas y traductores se sintieron incómodos ante la idea de que lo sexual formara parte de lo sagrado. En lugar de reconocer la dimensión ritual del eros —algo que textos sagrados como el Cantar de los Cantares alaban explícitamente—, optaron por convertir a estas figuras en símbolos de «pecado» e «impureza», en «chivos expiatorios». Lo que era «consagrado» se volvió

«corrupto». Lo que era un rol litúrgico pasó a ser una categoría moral.

La expresión «precio de un perro» [*keleb*] refuerza esta degradación. La tradición rabínica posterior interpretó este término como un insulto dirigido al *qādes̄h* (masculino). Encarna y promueve una interpretación de lo animal, lo instintivo, aquello fuera de control: todo lo que el sistema religioso rechaza. Las dinámicas de exclusión textual funcionan así: primero se nombra, luego se degrada, finalmente, se expulsa. Asimismo, el término *to‘ēvah* —traducido habitualmente como «abominación»— poseía en el pensamiento deuteronomíco una acepción ajena al «pecado sexual». Se refería estrictamente a todo aquello que alteraba el orden ritual o interrumpía la pureza del espacio sagrado. Desde una perspectiva queer, esta categoría trasciende la calificación moral de las personas. En cambio, señala la existencia de cuerpos que resultaban inclasificables dentro de un sistema diseñado para la uniformidad.

Por lo tanto, la exclusión presente en Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24 era ajena a la categoría de «la homosexualidad». Se dirigía, en realidad, contra aquellas corporalidades sagradas que resultaban irreductibles al diseño cis-heteropatriarcal del culto oficial. La preocupación central transcendía la moral sexual para situarse en la gestión y el control del acceso a lo divino. El texto intenta imponer una única forma legítima de relación con Dios y, en ese proceso, excluye cuerpos marcados por el deseo, el placer, la ambigüedad y la desviación de género, dejando todo en manos de la

voluntad de la mayoría cis-heterosexual, supuestamente llamada a vigilar y controlar a sus hermanxs.

Por ello, desde una teología queer de la liberación, figuras como el *qādes̄h* o incluso el *kelēb* pueden —y deberían— releerse como símbolos de resistencia frente a los dispositivos religiosos que históricamente han disciplinado el cuerpo, el deseo y la diferencia. Lo que el texto bíblico pretendía expulsar o invisibilizar reaparece hoy ante nosotrxs no como desviación, sino como posibilidad hermenéutica y realidad encarnada: el deseo que se niega a someterse a la lógica reproductiva, el cuerpo que rehúsa convertirse en instrumento de pureza normativa y la espiritualidad que emerge desde los márgenes. En este sentido, la santidad encarnada en lo indecente (Althaus-Reid, 2005) irrumpe como protesta teológica y política, reclamando dignidad, memoria y reconocimiento en medio de un sistema sexo-religioso punitivo, excluyente y profundamente controlador.

Ese retorno de lxs excludxs es precisamente el terreno en el que opera la hermenéutica queer. Recupera a quienes fueron nombradxs y marcadxs para la exclusión, situándolxs nuevamente en el relato. Lejos de la figura de lxs «enemigxs», estas identidades emergen como la materialización real de una espiritualidad que desafía los límites del Templo, del dogma y de las teo(ideo)logías. En esa reinterpretación, la «abominación» deja de ser un insulto y se convierte en un recordatorio: lo que la religión cis-heteropatriarcal llama impuro puede ser, para Dios, precisamente aquello que devuelve la vida. Porque la disputa nunca fue sobre el sexo. Se trató, esencialmente,

de una lucha por la autoridad: sobre quién tiene derecho a señalar los territorios donde habita Dios.

## En la frontera de lo santo

Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24 no tratan sobre «la homosexualidad», un concepto moderno y, por lo tanto, anacrónico en el texto bíblico. No hablan de orientación sexual ni de identidades queer. Hablan de control religioso, de fronteras cultu(r)ales y de una disputa sobre quién tiene derecho a acercarse a lo sagrado. La historia posterior —rabínica, medieval, latina, católica romana, protestante— transformó aquellas figuras rituales en símbolos de «pecado». Esa herencia todavía estructura los discursos religiosos que condenan a quienes no encajan en el modelo hegemónico de género y sexualidad.

Una lectura queer no busca «limpiar» ni «romantizar» el texto. Busca —a través del discernimiento en el Espíritu Santo— mostrar lo que normalmente se oculta: que la Biblia misma contiene cuerpos ambiguos, roles no normativos y experiencias religiosas indisciplinadas que resisten el poder de la pureza. Los *qēdēshîm* y *qedēšôt* —convertidos en «sodomitas» por la traducción— reaparecen como recordatorio de que lo santo nunca ha sido territorio exclusivo de cuerpos aceptables, moralizantes y autoproclamados puros.

Releer estos textos es un acto de resistencia espiritual. Significa recuperar la posibilidad de que lo rechazado también sea un lugar de revelación. Significa reconocer que lo queer es intrínseco a lo sagrado, manifestándose en ese umbral de máxima tensión donde la divinidad desafía sus

propios límites. Allí donde el texto dice «abominación», las teologías queer escuchan una invitación: Dios sigue habitando en lo excluido y nos revela que nunca podemos llamar «impuro» lo que ya ha santificado (Hechos 10.15) a través de la obra y del amor de su Hijo, Jesús, una vez y para siempre (Hebreos 10.10).



EPISTOLA  
AD  
AD ROMANOS

ΠΡΟΣ ΡΩΜΑΙΟΥΣ  
ROMANOS

1, 26-27

Διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς  
ἐν πάθεσιν ἀτιμίας· αἱ τε γὰρ θήλειαι  
ἠλλαξαν τὴν φυσικὴν χρήσιν εἰς τὴν  
παρὰ φύσιν, ὁμοίως τε καὶ οἱ ἄρσενες  
ἀφήκαν τὴν φυσικὴν χρήσιν τῆς  
θήλειας, ἐξεκαύθησαν ἐν τῇ ἐπιθυμίᾳ  
αὐτῶν ἀλλήλοις ἄρσενος ἐν ἄρσενι  
ποιούντες τὰ ἀσίσχη.

*contexto?*

*cultura?*

*traducción?*

*interpretación?*

*poder?*

*¿Contra  
natura?*



# 4

## ¿CONTRA NATURA?

*Lo que Pablo realmente quiso decir  
en Romanos 1.26-27*



### Entre contexto, retórica y malentendidos

Pocas frases bíblicas han sido tan citadas, manipuladas y utilizadas para legitimar exclusiones como la de Romanos 1.26-27. Durante siglos, el versículo ha funcionado como un arma teológica, un «texto garrote» dirigido con precisión contra personas queer/cuir, convirtiéndose, para muchas, en la prueba irrefutable de que la Biblia «condena» sus cuerpos, sus relaciones e incluso su existencia misma.

No obstante, dicha lectura resulta históricamente insostenible y, fundamentalmente, antitética al proyecto pastoral y misionero que articula el pensamiento paulino. Lejos de constituir un tratado de ética sexual, Romanos 1.26-27 forma parte de una argumentación magistral destinada a mostrar que toda la humanidad participa de la fragilidad, del extravío y de la necesidad de la gracia. Leer este capítulo como si fuera un «catálogo moral(ista)»

empobrece profundamente el texto y reduce a Pablo a un inspector de comportamientos, cuando en realidad se trata de un teólogo de extraordinaria potencia.

Este capítulo explora qué quiso decir Pablo realmente, qué vio en su mundo y qué nunca afirmó. Asimismo, propone una hermenéutica queer y decolonial que permita abrir el texto a los caminos de vida y no a la condena.

## **Un texto convertido en garrote: Cómo Romanos 1.26-27 fue secuestrado por la moralidad sexual moderna**

Romanos 1.26-27 se ha convertido en un punto fijo del discurso religioso conservador, fundamentalista y exclusivista del cristianismo institucional. Se lo cita como si fuera un «dictamen universal» sobre la sexualidad humana en todas las épocas y culturas a lo largo de la vasta historia de la humanidad, de más de 300.000 años. Sin embargo, esta operación de lectura es relativamente reciente. La pretensión de aplicar este texto a cualquier relación entre personas del mismo sexo apareció en el cristianismo hace escasos doscientos años; se trata de una construcción moderna que dista mucho de la recepción histórica del pasaje.

En los primeros siglos cristianos, Romanos se leía sobre todo como una reflexión sobre la idolatría, la gracia y la condición humana. El culto a Dionisio/Baco estaba asociado con la sexualidad ritual orgiástica y el éxtasis. El culto a Cibeles y Atis involucraba la sexualidad, la castración ritual y la devoción extática; los galli,

sacerdotes de la diosa, eran varones que se castraban en honor de Atis y adoptaban vestimenta y roles femeninos. El culto a Afrodita/Venus, presente en ciudades mediterráneas antiguas como Corinto, Pafos y Afrodisias, vinculaba la sexualidad sagrada a rituales en los que esta simbolizaba la unión con la diosa, conocida como *hieros gamos* [matrimonio sagrado]. Por su parte, los cultos orientales híbridos —como aquellos de Atargatis, Astarté y Anat— se asociaban con la fertilidad, la transgresión sexual y la inversión de los roles de género, pues algunos sacerdotes practicaban la castración o asumían roles femeninos en los rituales. El culto a Príapo, un dios fálico, incluía —en ciertos entornos rurales— imágenes sexuales explícitas, asociadas a la fertilidad agrícola, la protección y la abundancia.

Evidentemente, todas estas prácticas religiosas no cristianas que implicaban la sexualidad no trasladaban su sentido religioso a la vida cotidiana, donde las relaciones sexuales —con el sexo opuesto o con el mismo sexo— estaban marcadas por regulaciones y expectativas jerárquicas y de poder propias de la sociedad romana. Por ello, Jeramy Townsley (2011) sostiene que este pasaje constituye un ataque unificado contra la idolatría. Según este autor, las personas mencionadas en Romanos 1.26–27 participaban en cultos a divinidades ampliamente difundidos que suponían una amenaza directa para el ministerio de Pablo, cuya propuesta se centraba en la adoración de una divinidad única mediante rituales ajenos a la sexualidad.

Estas personas transgredían las normas cisheteropatriarcales de masculinidad, feminidad y sexualidad de manera muy pública, poniendo en riesgo el delicado equilibrio entre la humanidad y las divinidades que la *pax romana* sostenía mediante la *pax deorum*. La *pax deorum* consistía en el respeto y la devoción necesarios hacia las divinidades estatales romanas para garantizar su bendición de prosperidad y el sostenimiento del imperio. Pablo, consciente de que los órdenes cósmicos, naturales y sociales se percibían como imposiciones divinas, evitó la destrucción frontal del sistema para centrarse en su «cristianización». Su estrategia consistió en un «aggiornamento» del orden vigente bajo el paradigma de la supremacía de Dios en Jesús.

Debido a esto, Romanos 1.26-27 no figura entre las controversias sexuales más tempranas sobre la renuncia sexual ni en el ideal ascético del cristianismo grecorromano. Tampoco fue utilizado por los Padres de la Iglesia Cristiana como fundamento para oponerse a la diversidad sexo-genérica en los términos contemporáneos. Únicamente Juan Crisóstomo, en el siglo V E.C., reflexionó sobre las relaciones femeninas del mismo sexo, tal como señala Thomas D. Hanks (2000) en sus estudios. No obstante, Bernadette J. Broten (1996) —cuyos estudios han abordado ampliamente las relaciones del mismo sexo entre mujeres dentro del cristianismo— cita al teólogo Anastasio, quien refutaba que se tratara de relaciones del mismo sexo fuera del ámbito de los cultos paganos.

En el siglo IV E.C., fue Agustín de Hipona (1990) quien primero sacó este pasaje de su contexto pagano para trasladarlo a la vida cotidiana, a partir de una lectura no

homogénea de Romanos 1.26–27. Interpretó dicho contexto como una referencia a relaciones sexuales no procreativas y consideradas «heterogéneas», explicando que los varones deseaban mantener relaciones sexuales con las mujeres en partes del cuerpo que, según su perspectiva, no estaban destinadas a la procreación, lo cual era —para él— el propósito único de la sexualidad humana.

Sin embargo, es importante preguntarnos: ¿Cómo es que un texto centrado en la idolatría terminó interpretándose como una condena de la diversidad sexogenérica moderna? Parte de la respuesta se encuentra en la historia de la moral sexual occidental. A medida que se consolidaron los discursos de control del cuerpo durante la Edad Media, los comportamientos sexuales no reproductivos fueron objeto de una creciente sospecha (Moore, 1990). En la modernidad, cuando surgió la noción de «orientación sexual» como identidad fija, se comenzó a releer el mundo antiguo a partir de categorías inexistentes en aquel entonces. Romanos 1.26–27, que describe lo que ciertas personas hacían en contextos rituales, sociales y de desigualdad, fue reinterpretado como si hablara de la intimidad afectiva entre dos personas del mismo sexo en condiciones igualitarias, algo que Pablo nunca conoció ni imaginó.

Hoy sabemos que esta confusión nace de una hermenéutica anacrónica: exigir que un texto del siglo I ofrezca respuestas directas a categorías del siglo XIX en adelante. El resultado es un uso violento del versículo que ignora la argumentación general de la carta. Lejos de

constituir el cierre del discurso, Romanos 1.26–27 funciona como el umbral de una arquitectura retórica cuya progresión conduce inevitablemente a la sentencia de Romanos 3.23: «Todas y todos pecaron». Este arco culmina, finalmente, en la visión de Romanos 5: una misericordia que desborda sobre la totalidad de la humanidad. En consecuencia, el uso de Romanos 1.26–27 para diagnosticar las identidades sexo-genéricas resulta tan erróneo en lo metodológico como devastador en lo pastoral. Esta distorsión impide, fundamentalmente, que la voz de Pablo sea escuchada en su contexto original como portadora del mensaje del Evangelio.

## **De lo «contra natura» a lo «contra la idolatría»: Una restitución hermenéutica**

Uno de los puntos clave para comprender Romanos 1.26-27 es la palabra *physis*, a menudo traducida como «naturaleza». Muchos leen el texto como si Pablo se refiriera a una ley moral universal inscrita en la biología humana. Sin embargo, esto no es lo que Pablo entiende por «naturaleza». En su pensamiento, *physis* no es la «ley natural» moralista de la teología medieval ni el determinismo biológico de ciertas lecturas contemporáneas. Para Pablo, la «naturaleza» designa el orden de las cosas en la creación de Dios, pero ese orden está mediado por la historia, los cuerpos concretos y la fragilidad humana, dentro del horizonte de la cosmovisión romana.

El contexto inmediato de Romanos 1.26-27 muestra que Pablo se refería a la idolatría. La secuencia narrativa es clara:

- ☼ Las personas conocieron a Dios.
- ☼ No lo honraron.
- ☼ Se fabricaron imágenes.
- ☼ Actuaron de forma degradante, es decir, sin respeto entre sí.

Se trata de un diagnóstico teológico que no debe confundirse con un análisis de la ética privada ni con un rigorismo científico. Lejos de ocuparse de la vida doméstica de parejas estables, Pablo dirige su mirada hacia las prácticas del culto imperial y del entorno grecorromano. Es decir, a un escenario en el que la gloria de Dios ha sido desplazada por la vacuidad de la idolatría. Cuando afirma que alguien actúa «contra la naturaleza», está usando una expresión judía del siglo I E.C. para describir conductas asociadas al exceso, al desorden de la idolatría y a la pérdida de la orientación hacia Dios.

En la literatura judía de la época, «contra natura(leza)» [*para physin*] también puede significar «contrario a las costumbres» o «fuera del orden esperado». Esta última acepción es más lógica en el contexto, es decir, en el de los órdenes romanos sostenidos por Pablo. Por ello, la expresión «contra natura(leza)» no se refiere a una supuesta ley inmutable que determine quién puede amar a quién. Además, en Romanos 11.24, Pablo usa la misma expresión para hablar de la inclusión de las personas gentiles en el plan de Dios, pues afirma que Dios actúa *contra naturam* para injertarlas en el tronco. Si tomamos literalmente la frase de Romanos 1.26-27, deberíamos concluir que Dios actúa «contra natura(leza)» al salvar a todas las personas. Esto evidencia que, para Pablo, el

término no tiene el sentido moral rígido que la tradición posterior le atribuyó como propio del texto bíblico.

Más que un catálogo de prohibiciones, la idolatría representaba para Pablo una dinámica espiritual disruptiva, capaz de desarticular la vida y de alienar la relación con Dios. Cuando menciona prácticas sexuales desmedidas, lo hace en el marco de una comprensión teológica más amplia: una humanidad atrapada en comportamientos que distorsionan la dignidad y la orientación fundamentales del corazón. Es decir, toman el cuerpo de las demás personas como un objeto y no como la imagen de Dios reflejada en la humanidad, que debe ser respetada en su dignidad. Por lo tanto, reducir este diagnóstico espiritual a una condena de las identidades sexo-genéricas modernas es un anacronismo que oscurece el mensaje paulino.

Por otro lado, nuestras lecturas actuales están mediadas por dos corrientes cristianas posteriores. El catolicismo romano heredó del cristianismo medieval la sospecha hacia el cuerpo y la sexualidad, marcada por la influencia de Agustín, Tomás de Aquino y la tradición monástica. El protestantismo, por su parte, absorbió la aversión al cuerpo promovida por el puritanismo. Ambas corrientes proyectaron sus experiencias particulares sobre un texto cuyo *Sitz im Leben* original no compartía dichos presupuestos.



## Lo que Pablo vio... y lo que nunca dijo; o lo dijo explícitamente

Para leer Romanos 1.26-27 con honestidad histórica, debemos preguntarnos: ¿qué prácticas sexuales conocía Pablo? ¿Qué veía en su entorno? ¿Qué tipo de relaciones sociales marcaban la vida sexual grecorromana? Afortunadamente, contamos con abundante información al respecto. Lamentablemente, esto cae en saco roto, pues los sectores conservadores del cristianismo institucionalizado —a fin de mantener estrictamente el literalismo bíblico— desconocen todo el acervo sociocultural e histórico que nos viene de esa época. Por ello, desvirtúan el texto bíblico haciéndole decir algo que no dice.

Comencemos por afirmar que el mundo del imperio romano del siglo I E.C. estaba organizado por fuertes jerarquías de género, de ciudadanía y de clase. En este contexto, la sexualidad se articulaba en términos de dominación, lo que la hacía ajena a la categoría moderna de orientación. Para el Apóstol, el «orden social» era el reflejo del «orden cósmico» y del «orden natural» establecidos por Dios desde la creación. Algunos aspectos de esos «órdenes» ya no se sostienen hoy en día. El «orden natural», que en muchas sociedades modernas establecía la superioridad masculina sobre las mujeres, ha sido desestimado y reemplazado. No obstante, la sociedad romana se basaba en una concepción del mundo en la que los varones —esposos, amos, padres de familia, ricos o ancianos— eran superiores al resto de las personas: las mujeres, lxs esclavxs y lxs bárbarxs o extranjerxs.

Christopher Prestige Jones (1971) describe ese dominio como una manera de «[...] evitar la discordia, el suave pero firme control del populacho» (p. 119). Un ciudadano romano podía mantener relaciones sexuales con varones o mujeres siempre que lo hiciera en la posición activa, es decir, en la posición dominante o penetradora. Jonathan Walters (1997: 30) los llama «penetradores impenetrables». Por su parte, William Stacey Johnson (2010) se refiere a ese derecho como la base de un «ethos romano de dominación y sumisión» de los superiores sociales a los inferiores sociales» (p. 51).

Más que la sexualidad entre personas del mismo sexo —fenómeno recurrente en la cultura romana y sus provincias—, lo que resultaba problemático era la vulneración del estatus de superioridad y la claudicación del poder masculino. En el Imperio Romano, varones y mujeres debían mantener su *eutaxia* —la impecable conducta política— (Brown, 1993: 24), que garantizaba el sostenimiento y la perpetuación de esos órdenes. Por eso, Pablo mantiene ese orden como indiscutible y lo vincula con los mandatos divinos. De ahí que, cuando Pablo describe comportamientos degradantes, probablemente se refiera a prácticas que implican abuso, explotación o humillación, especialmente en cultos idolátricos o en banquetes en los que la desigualdad social era parte fundamental de la experiencia.

En ningún caso, Pablo describe relaciones amorosas igualitarias entre personas del mismo sexo. Esas categorías no existían como tales en su horizonte cultural. La idea de una pareja formada por dos personas del mismo sexo que

se aman, se cuidan, construyen un hogar y expresan un compromiso recíproco es una realidad moderna, no de la sociedad romana. Sin embargo, esto no implica que en la antigüedad no existieran relaciones homoeróticas. Había y estaban marcadas por desigualdades de poder: esclavos con amos, jóvenes con adultos, ciudadanos con personas sin derechos. Cuando Pablo conecta estas prácticas con la idolatría, señala que la sexualidad en su entorno estaba entrelazada con dinámicas de explotación, no con la intimidad consensual, el respeto ni la dignidad.

Además, Romanos 1.27 menciona explícitamente «excesos», «pasiones desordenadas» y comportamientos observables como parte del desbordamiento idolátrico. Estas palabras distan mucho de cualquier descripción de vínculos afectivos. Pablo usa un lenguaje de descontrol, no de orientación. Habla de la lujuria que se impone a la voluntad, no de un amor que se cultiva con sensibilidad. Lo que él describe es la pérdida del respeto por el cuerpo propio y el ajeno en un contexto de confusión religiosa y social. Precisamente cuando en Romanos 1.26-27 se dice que «los hombres han dejado sus relaciones naturales con la mujer y arden en malos deseos los unos por los otros», debemos reconocer que Pablo usa el término *arrenes* para lo que nuestras Biblias en castellano traducen como «varones». En realidad, ese término plural debería traducirse como «machos» o, mejor aún, «machos alfa» en nuestros días. El término griego para «varón» es *andrós*. Por otro lado, el término *thēleias*, que se traduce como «mujeres», debe traducirse, en realidad, como «hembras en celo». El término griego para «mujer» es *gynaikos*.

Por otro lado, cuando Pablo, en ese versículo, utiliza la expresión «unos por los otros» —*eis anelous*—, debe traducirse como «unos dentro de otros»; la preposición *eis* significa «dentro». Es decir, eyaculando unos dentro de otros. El texto traducido literalmente quedaría así: «Los machos alfa dejaron el uso natural con las hembras en celo y entraron en celo unos dentro de otros». Es decir, comenzaron a penetrarse entre sí, malgastando la «semilla» —*semen*—, que tenían la obligación social de cuidar y administrar, pues de ella surgirían los futuros ciudadanos —varones— que seguirían rigiendo el imperio. El mandato social dirigido a los varones ciudadanos romanos era muy rígido respecto de cómo utilizar la «semilla». Al mismo tiempo, debemos recordar que, en el orden social, los varones ciudadanos romanos que se dejaban penetrar no encarnaban el ideal de esa sociedad, pues se reducían «al lugar» de las mujeres.

Cuando en Romanos 1.26-27 Pablo recurre a las expresiones *arrenes* [machos] y *thēleias* [hembras], no emplea términos relacionales ni afectivos, lo que reduce el acto sexual a un impulso básico, casi animal, desprovisto de racionalidad y contención. Esta formulación señala una dinámica de extravío caracterizada por la claudicación del dominio propio: un patrón de comportamiento definido por la pérdida del autocontrol y la entrega a pasiones desordenadas. Para Pablo, este desborde operaba como una ofrenda a divinidades paganas que él consideraba inexistentes, dada su convicción en la exclusividad del Dios cristiano.

Así, en coherencia con los ideales éticos del estoicismo —filosofía con la que Pablo comparte ciertos supuestos, especialmente en torno a la virtud como dominio de sí—, lo que se reprueba aquí es la ruptura del equilibrio entre deseo y razón, un desequilibrio que amenazaría la estabilidad del orden social romano y, por extensión, del orden cósmico y del orden natural.

Desde esta perspectiva, la crítica paulina trasciende la prohibición de la «homosexualidad» en términos modernos para constituirse en una advertencia contra cualquier praxis —ya sea heterosexual u homosexual— capaz de desestabilizar el cosmos ético-político. El lenguaje de Pablo, al enmarcar estas conductas como «antinaturales» [*para physin*], debe entenderse más bien como una apelación a un ideal de racionalidad y virtud cívica propio de su época y contexto. No constituye una norma sexual universal.

Asimismo, se desprende que Pablo nunca dijo —aunque a menudo se lo atribuya— que la «homosexualidad» —entendida como categoría moderna— fuera pecado. No podía decirlo porque la categoría no existía. No existía una noción de identidad sexual como parte del yo interior. Lo que existía eran prácticas específicas vistas a través del prisma de la desigualdad, del honor y del estatus. Lo que Pablo critica es la degradación del cuerpo, no la diversidad del deseo. Critica la opresión, no el amor. Critica la idolatría que instrumentaliza a las personas, no los vínculos que dignifican. Esa sentencia sobre las relaciones del mismo sexo como pecado corresponde a la Iglesia Cristiana institucionalizada.

## **Reimaginar el texto: Hacia una hermenéutica queer de Romanos**

Si queremos leer Romanos 1.26-27 con sentido para la actualidad, debemos asumir que ningún texto bíblico llega a nosotros en estado puro. Toda lectura implica interpretación. Asimismo, toda interpretación se hace desde un lugar, una experiencia, una realidad, un cuerpo. La Biblia siempre ha sido leída desde la vida concreta de quienes la reciben, independientemente de su etnia, nacionalidad, edad, riqueza u orientación sexual. Por ello, una hermenéutica queer reconoce precisamente que las personas queer/cuir también leen e interpretan la Biblia, oran, reflexionan y se acercan a Dios desde sus cuerpos, sus afectos y sus historias.

Examinar Romanos desde una hermenéutica queer no implica «forzar» el texto. Al contrario, significa liberarlo de las lecturas que lo han reducido a una mera herramienta de opresión. Implica devolverle su profundidad teológica, reconocer su carácter retórico y entender que Pablo busca mostrar cómo la humanidad entera se extravía cuando se aleja de Dios, no señalar grupos específicos para exponerlos públicamente.

Una hermenéutica queer nos invita a leer el texto con sospecha y a preguntarnos: ¿quiénes han usado este versículo para condenar? ¿A quién beneficia esta lectura? ¿A quién silencia? ¿Qué voces quedan fuera? También nos invita a leerlo con esperanza: ¿qué nuevas posibilidades de entendimiento, de espiritualidad y de justicia se abren cuando dejamos de ver Romanos como una «lista de

prohibiciones» y empezamos a verlo como una invitación excepcional de Dios a su gracia?

Desde esta perspectiva, Romanos 1.26–27 trasciende la idea de un límite impuesto por Dios para convertirse en un espejo: una revelación de cómo la religión distorsiona el deseo al alejarse del amor. La idolatría, en este sentido, no se agota en la adoración de estatuas. Se manifiesta, más bien, en la absolutización de una moral que desprecia la dignidad de las personas. Muchas personas piensan que sus doctrinas, interpretaciones y preceptos son excelentísimamente cristianos cuando, en realidad, son prácticas idolátricas, pues desprecian, condenan e incluso conducen a la muerte de quienes consideran diferentes (Córdova Quero, 2023b). Al desactivar la tentación de usar la Biblia como arma, la lectura queer nos obliga a mirar el texto desde las heridas de quienes han sufrido su interpretación. Lejos de ser un ejercicio de opresión, esta hermenéutica se convierte en un motor que impulsa, ante todo, la gloriosa libertad de lxs hijxs de Dios (Romanos 8.21)

Además, una hermenéutica queer y decolonial observa con atención las estructuras de poder que han configurado las lecturas tradicionales. Más que una intención paulina, la lectura de Romanos 1.26–27 como sentencia sexual constituye el sedimento de centurias de control institucionalizado sobre los cuerpos, bajo la égida de un cristianismo que buscaba la hegemonía social. Leer desde los márgenes permite ver que la Biblia puede ser un espacio de sanación, no de daño; un lugar de palabra liberadora, no de condena (Córdova Quero, 2022).

## **Lo que Pablo quería —y no quería— que hiciéramos con sus palabras**

Si algo queda claro al leer Romanos 1.26-27 con atención histórica, literaria y espiritual, es que Pablo no autoriza el uso del texto para perseguir, excluir, condenar o humillar a las personas de la diversidad sexo-genérica. El propósito de Pablo trasciende la mera instauración de jerarquías morales para revelar una verdad compartida: la necesidad universal de la misericordia divina. Romanos 1.26-27 forma parte de un arco argumental que culmina en la afirmación teológica más radical de la carta: Dios justifica sin distinción, por pura gracia, a quienes se acercan confiando en su amor (Romanos 3.22-24, 4.16, 5.1-2).

Lo que Pablo quería —y esto es evidente en toda la carta, incluso cuando menciona la sexualidad asociada a los cultos paganos en Romanos 1.26–27— es que nadie presumiera de superioridad moral. La intención de Pablo trasciende la mera creación de un «catálogo de pecados» punitivo, propio de la escolástica medieval occidental. Su mirada apunta, más bien, a una realidad transversal: la capacidad de personas judías y gentiles por igual para extraviarse en dinámicas idolátricas que fracturan el vínculo con el Dios vivo. Por eso insistía en que las comunidades abandonaran el juicio y se entregaran a la gracia. Pablo quería que recordaran que la justicia de Dios no se conquista mediante una conducta perfecta ni mediante normas morales: se recibe. Solo así, reconociéndose igualmente dependientes de la gracia, podían sanar las relaciones, derribar muros y vivir sin jerarquías morales dentro del cuerpo de Cristo.



Pablo veía cómo el juicio mutuo destruía la unidad y desfiguraba el Evangelio. Por eso insistía en abandonar la actitud de condena para aprender a vivir desde la gracia: una realidad que —lejos de negociarse o ganarse— se recibe como un don puro. Para él, era vital recordar que la justicia de Dios es una aceptación humilde antes que una conquista. Esta vivencia constituía la única forma de sanar los vínculos, derribar muros y permitir que la vida de Jesús se expresara en la comunidad como un espacio de bienvenida e igualdad. En ese horizonte, nadie puede ponerse por encima de nadie, porque toda persona vive de la misma gracia que la sostiene, la transforma y la hace justa.

Por otro lado, lo que Pablo no quería es exactamente lo que hemos hecho durante siglos: usar sus palabras para destruir en lugar de sanar. Las hemos utilizado para levantar muros en lugar de construir puentes. Las hemos instrumentado para convertir la gracia en condena. Finalmente, las hemos empleado para odiar en nombre de Dios en lugar de predicar y mostrar su amor infinito e incondicional. Usar Romanos 1.26–27 para condenar a las personas queer/cuir es tergiversar el texto, arrancarlo de su contexto, forzarlo a decir lo que Pablo nunca dijo y convertirlo en un instrumento de dolor. Cuando un pasaje se convierte en un arma, deja de anunciar el Evangelio y se convierte en un ídolo que exige sacrificios humanos.

A lo largo de la historia cristiana, demasiadas personas han sido sacrificadas en el altar de una lectura literalista de la Biblia. Esta lectura rara vez se ha detenido a contemplar el corazón del apóstol Pablo ni la misericordia de Jesús resucitado. Tampoco ha considerado el amor

infinito e incondicional del Padre ni la gracia irrestricta que el Espíritu Santo insufla en cada persona que abre su corazón a Dios. En el fondo, la fidelidad a la Biblia abandona el eco de frases vacías para abrazar el discernimiento en el Espíritu Santo. Su propósito es descubrir cómo la Palabra dignifica hoy a cada ser humano, reconociendo en cada uno la impronta sagrada de la imagen de Dios (Génesis 1.26-27).

Recuperar Romanos desde una hermenéutica de la compasión trasciende cualquier concesión moderna para constituirse en un acto profundamente cristiano: un regreso al espíritu que animaba a Pablo, para quien la gracia siempre tenía la última palabra. Releer Romanos 1.26-27 con honestidad permite recuperar su poder transformador. Nos recuerda que el Evangelio —lejos de ser un mecanismo de control sobre el cuerpo ajeno— es una invitación a la vida plena, a la libertad y a la fidelidad al Dios que no excluye.

Valorar Romanos 1.26-27 desde una hermenéutica queer trasciende el mero ejercicio académico para constituirse en un acto espiritual de resistencia. Es la apuesta por una lectura en la que ningún texto bíblico actúe como arma y que reivindique la capacidad de las Sagradas Escrituras para promover la dignidad humana. Significa afirmar que allí donde imperó el dolor, cabe la reparación; donde se impuso la exclusión, emerge la reconciliación; y donde el miedo fue la norma, puede renacer la esperanza. En consecuencia, este pasaje abandona su función de «texto garrote» destinado a la condena de las personas queer/cuir. Al contrario, se revela

por lo que es: una advertencia contra la idolatría que mancilla la dignidad, instrumentaliza los cuerpos y pervierte la esencia del deseo.

Leído a la luz de la cruz —ese símbolo de la derrota transfigurada en victoria—, Romanos 1.26–27 se abre a dimensiones interpretativas profundamente liberadoras. Las lecturas queer, lejos de representar un esfuerzo por «forzar» el texto, operan como un acto de emancipación que lo rescata del secuestro doctrinal de los siglos. Al hacerlo, le devuelven su fisonomía original: una palabra polémica, subversiva y contracultural, pero, por encima de todo, una voz profética y pastoral que sigue hablando al corazón de la justicia.





*no para excluir  
sino para liberar.*

# 5

## CUANDO LA BIBLIA SE USA PARA HERIR CUERPOS

*Poder eclesial, violencia espiritual  
y 1° Corintios 6.9-10*



### Entre reglas sociales, poder y fe cristiana

Pocos textos de la Biblia Cristiana han sido utilizados con tanta insistencia para excluir a personas queer/cuir como 1° Corintios 6.9-10. Durante décadas —y en muchos contextos aún hoy— este pasaje ha funcionado como una suerte de veredicto divino: una prueba irrefutable de que Dios rechaza determinadas corporalidades, deseos y formas de amar. Así, 1° Corintios 6.9-10 ha sido utilizado para excluir a personas queer/cuir de las comunidades cristianas. Sin embargo, esta lectura —tan extendida como dolorosa— no es ni obvia ni inevitable. Es el resultado de una larga historia de interpretaciones atravesadas por prejuicios culturales, traducciones interesadas y relaciones de poder que nada tienen que ver ni con el apóstol Pablo ni con el mensaje de fe contenido en sus palabras.

El problema trasciende la exégesis para situarse en el corazón de la pastoral. Para muchas personas queer/cuir, 1° Corintios 6.9–10 no ha operado como una invitación a la conversión ni como una exhortación ética; más bien, se ha convertido en un instrumento de expulsión simbólica. Durante décadas, ha funcionado como un recordatorio de que la fe debía pagarse con el sacrificio del cuerpo, del deseo o de la propia vida. Al haber sido esgrimido como una herramienta de poder eclesial que vulnera la diversidad sexo-genérica, volver a este texto deja de ser un ejercicio académico neutral para convertirse en una tarea urgente de justicia hermenéutica.

Anteriormente hemos visto lo que ocurre con las prohibiciones del Levítico: se invocan con rigor casi quirúrgico cuando se trata de cuestionar a personas que aman a otras del mismo sexo, pero se relativizan sin pudor cuando se interpelan las prácticas y privilegios de las personas cis-heterosexuales. En 1° Corintios 6.9-10 se repite esta misma operación. La idea de que algunas prohibiciones pertenecen al «pasado», mientras que las asociadas a la diversidad sexo-genérica serían «eternas e inmutables», no proviene del texto bíblico. Más bien, surge de un prejuicio moderno sostenido por relaciones de poder cis-heteropatriarcales. Ese prejuicio —sacando el texto de su contexto— convierte a la Biblia en una coartada moral para excluir, disciplinar y silenciar cuerpos que no se ajustan a la cis-heteronorma.

Abordar 1 Corintios 6.9–10 exige despojarse de las lentes del siglo XXI para sumergirse en las tensiones de una ciudad portuaria donde el poder, el estatus y el cuerpo

se entrelazaban de forma violenta. Lejos de ser un veredicto sobre la orientación sexual —un concepto ausente en el horizonte mental de Pablo—, este pasaje constituye una denuncia contra la injusticia estructural que fractura la comunidad. El uso de términos esquivos como *malakoi* y *arsenokoitai* trasciende la moralidad privada para señalar dinámicas de explotación y de falta de dominio propio que amenazan la herencia del Reino de Dios. Recuperar el sentido original de estas palabras es, por tanto, un acto de justicia lingüística que devuelve al texto su verdadera intención: la protección de la integridad humana frente a los abusos del poder.

Por ello, este capítulo revisa el contexto histórico, las traducciones y la historia de la interpretación de 1° Corintios 6.9-10 para mostrar cómo una lectura anacrónica transformó un texto situado en un dispositivo de violencia espiritual. Asimismo, propone una hermenéutica queer que pone en el centro el cuidado pastoral, la dignidad y la vida de fe de las personas de la diversidad sexo-genérica, largamente sexiliadas de la fe cristiana.

## **Pablo y el mundo que habitaba**

Cuando Pablo escribió la Primera Carta a los Corintios —alrededor del año 56 E.C.— no existían las categorías modernas de identidad sexual ni los debates contemporáneos sobre la orientación de género. El mundo grecorromano era ajeno a las categorías contemporáneas de «heterosexualidad» u «homosexualidad»; su lógica se articulaba, más bien, en torno a las prácticas, los roles y las jerarquías sociales.

Dentro de este sistema, la mirada se desplazaba del objeto del deseo hacia las dinámicas de poder; lo crucial era identificar quién ejercía el dominio y quién era relegado a una posición de subordinación carente de autonomía. Como señala Robin Scroggs (1983), el mundo en el que surgieron el cristianismo y la Biblia Cristiana no conocía la homosexualidad como identidad. Las prácticas que eran objeto de condena estaban más bien ligadas a relaciones de explotación y desigualdad.

En ese horizonte histórico, ciertos actos se consideraban problemáticos, lejos de cualquier moralidad universal o de una preocupación abstracta por el bien y el mal; su gravedad residía en la amenaza que representaban para el orden social del Imperio Romano. Lo que estaba en juego trascendía la ética personal para situarse en la estabilidad de un sistema jerárquico que organizaba la vida en función del poder, el género, la ciudadanía y la dominación.

Pablo —como ciudadano romano— escribió inmerso en ese mundo y compartió gran parte de sus supuestos culturales. Para él, el orden imperial representaba más que una estructura política contingente: constituía un reflejo del orden natural y cósmico querido por Dios. Bajo esta convicción, las jerarquías sociales, los roles de género y las expectativas sobre los cuerpos se integraban en un diseño divino más amplio. Por tanto, cuando Pablo enumera la lista de vicios en 1 Corintios 6.9–10, prescinde de las categorías modernas de identidad o afectividad para recurrir a estereotipos de su entorno cultural, vinculados al exceso, la indisciplina y la vulneración del ideal del varón ciudadano sobre el cual descansaba el orden social.



Pablo nunca puso en cuestión de manera explícita los órdenes sociales de su tiempo. Por el contrario, escribió desde dentro de ellos, asumiendo como naturales las jerarquías que estructuraban la sociedad romana (Córdova Quero, 2022). Sin embargo, hoy sabemos —gracias a múltiples fuentes históricas— que la puesta en práctica de esos roles no era ni neutra ni inocente. La organización social del Imperio Romano imponía una carga pesada y desigual sobre los cuerpos. Era una carga psicológica, social, religiosa, económica y política que atravesaba la vida cotidiana de las personas insertas en esa compleja red de jerarquías.

Dentro de esta rígida estratificación, el género, el estatus legal y la clase regían los derechos y las obligaciones y operaban, fundamentalmente, como baremos que tasaban el valor del cuerpo, la legitimidad de la palabra y la naturaleza del deseo. Leer a Pablo sin tener en cuenta este entramado implica olvidar que sus exhortaciones se inscriben en un mundo profundamente desigual, donde el orden social se sostenía mediante la disciplina, la subordinación y el control de los cuerpos.

Desde este horizonte cultural, resulta anacrónico atribuirle a Pablo una comprensión de la sexualidad en términos de identidades estables, tal como las entendemos hoy. En el mundo grecorromano no existía la categoría de «homosexualidad» como rasgo constitutivo de la persona; lo que importaba eran los actos, los roles y las posiciones de poder que estos implicaban en la jerarquía social. La evaluación de las conductas se desplazaba del género de las personas involucradas hacia su capacidad para reforzar

o desestabilizar el ideal de los varones activos, dominantes y socialmente productivos.

La lectura de 1° Corintios 6.9-10 bajo categorías de identidad contemporáneas constituye un anacronismo que vulnera el propósito original de Pablo. Esta perspectiva ignora la crítica paulina contra la explotación y el dominio, sustituyéndola por una estigmatización de afectividades inexistentes en el horizonte mental del siglo I E.C. Este desplazamiento no es inocente: prepara el terreno para usos posteriores del texto como instrumento de control moral y de exclusión eclesial.

Dos términos griegos concentran buena parte de la confusión —y del daño— que ha rodeado históricamente la lectura de 1° Corintios 6.9-10: *malakoi* y *arsenokoitai*. Comprender qué significaban estos términos en el mundo de Pablo es clave para evitar lecturas anacrónicas que proyectan sobre el texto categorías sexuales modernas que simplemente no existían en el siglo I E.C. Como ha señalado Dale B. Martin (2006), Pablo prescindía de las categorías de orientación o de identidad al concebir la sexualidad. Su pensamiento se articulaba a partir de un sistema de valores regido por jerarquías de género, honor y poder, en el que la valoración de las prácticas dependía de su capacidad para preservar o desestabilizar el orden social dominante.

El término *malakoi* significa «suaves», «blandos» o «delicados». En la antigüedad grecorromana se utilizaba con frecuencia para describir a varones que no encajaban en el ideal dominante de masculinidad: varones percibidos como afeminados, débiles, excesivamente ligados al placer

o incapaces de ejercer autocontrol. Esta terminología representaba, ante todo, una evaluación moral y social vinculada a la virilidad, la disciplina corporal y la capacidad de ocupar el lugar asignado dentro del orden jerárquico. En este sentido, como subraya Martin (2006), el análisis se desplaza del deseo intrínseco hacia el temor cultural a la pérdida de estatus masculino y de autoridad social. Un varón *malakós* era visto como alguien que «fallaba» en su rol masculino, lo cual se consideraba una amenaza para el equilibrio social y político.

Este uso no es exclusivo de Pablo. En los Evangelios, por ejemplo, el mismo término aparece en Mateo 11.8 y Lucas 7.25, donde Jesús habla de quienes visten *malakois* —ropas suaves— y viven en palacios. En dicho pasaje, el sentido se desplaza de lo sexual a lo socioeconómico, evocando nociones de lujo, comodidad y cercanía al poder. El contraste se articula lejos de las prácticas eróticas para situarse en la tensión entre el ascetismo profético de Juan el Bautista y la existencia acomodada de las élites. Esta evidencia demuestra que *malakós* carece de un significado sexual unívoco y que su sentido depende del contexto literario y de la intención retórica de cada autor.

En 1° Corintios 6.9-10, Pablo utiliza *malakoi* dentro de un catálogo de vicios, lo que favorece una lectura moralizante y potencialmente sexualizada. Sin embargo, incluso allí, el término estaba lejos de referirse a una orientación sexual. Al contrario, implicaba más bien disposiciones consideradas excesivas o desordenadas según la lógica cultural de su tiempo. Más que el amor entre personas del mismo sexo, lo que generaba

preocupación era la transgresión del ideal de los varones activos, dominantes y socialmente productivos.

Algo similar ocurre con *arsenokoitai*, un término extremadamente raro que no figura con una definición clara en otros textos antiguos. La mayoría de los especialistas coincide en vincular el término con prácticas de explotación —posiblemente asociadas al comercio sexual, al abuso de poder o a relaciones profundamente asimétricas—, descartando que designe lazos afectivos y consentidos entre adultos del mismo sexo. Traducirlo directamente como «homosexuales» —como lo hicieron algunas versiones bíblicas modernas— es filológicamente problemático e históricamente insostenible. Impone al texto una lógica identitaria moderna que desfigura su horizonte ético original y desplaza la atención de las dinámicas de dominación —que sí preocupaban a Pablo— hacia la patologización moderna de cuerpos y deseos (Martin, 2006).

Lo decisivo aquí es subrayar que ninguno de estos términos designa una identidad sexual estable. Pablo no pensaba en categorías como «homosexual» o «heterosexual» porque esas nociones surgieron recién en el siglo XIX. Los términos que utiliza remiten a prácticas, roles y jerarquías sociales percibidos como amenazantes para el orden masculino, militar y cis-heteropatriarcal del mundo antiguo. Leer este pasaje como una condena de las identidades sexuales modernas distorsiona el texto: no lo aclara. En esa distorsión se ha construido una de las formas más persistentes de violencia bíblica contra cuerpos y deseos que Pablo nunca llegó a imaginar.

## Masculinidad tóxica, poder y miedo al cuerpo «inadecuado»

Tanto en Pablo como en buena parte del pensamiento grecorromano, la preocupación no giraba en torno al amor entre personas del mismo sexo. El verdadero temor radicaba en la pérdida de un modelo específico de masculinidad que —según los estándares modernos— sería considerado «masculinidad tóxica». Platón, por ejemplo, advertía que las artes podían «afeminar» a los varones, debilitándolos para la guerra y la defensa de la polis. Aristóteles profundizó en esta lógica al asociar la «blandura» [*malakía*] con la falta de autocontrol, la pereza y la incapacidad para la vida cívica. Con el tiempo, especialmente a partir de la escuela peripatética del siglo I A.E.C., esta supuesta debilidad masculina fue codificada como un vicio moral. Esto no se debía a que implicara una transgresión sexual en sí misma. La verdadera razón es que amenazaba la estabilidad de un orden social basado en la dominación masculina, la disciplina corporal y la violencia legitimada por el Estado.

Desde este horizonte cultural, las relaciones sexuales entre varones no eran automáticamente condenadas, siempre que no pusieran en cuestión la virilidad activa de los ciudadanos ni les «rebajaran» al estatus social atribuido a mujeres, personas esclavizadas o cuerpos considerados improductivos para la guerra. El verdadero conflicto residía en la pérdida de poder y en el descenso dentro de la jerarquía social, más que en el deseo en sí mismo. Bajo esta perspectiva, leer 1° Corintios 6.9-10 permite comprender que Pablo estaba lejos de condenar la

homosexualidad como identidad — una categoría inexistente en su tiempo. En su lugar, recurría a un lenguaje cultural cargado de ansiedades en torno al control del cuerpo, el género y la estratificación social. En lugar de constituir el Evangelio en sí, este lenguaje representa el marco histórico y simbólico desde el cual el apóstol intentó dar forma al mensaje cristiano: un entorno que hoy puede y debe ser discernido críticamente.

## ¿Cuándo comenzó la lectura homofóbica?

La interpretación homofóbica de este pasaje es ajena al texto bíblico original. Surgió, en realidad, de su historia de recepción. Por lo tanto, el sesgo con el que se aborda el escrito en la actualidad no se condice con la intención de Pablo.

En los primeros siglos del cristianismo, los Padres orientales leyeron 1° Corintios 6.9-10 principalmente en clave de disciplina comunitaria y pureza de vida, no como una condena de lo que hoy conocemos como identidades sexuales. Un ejemplo revelador es Clemente de Alejandría, quien a fines del siglo II E.C. utilizó el término *malakós* para criticar el lujo, la ostentación y lo que hoy llamaríamos una masculinidad tóxica asociada al poder romano. Su preocupación no giraba en torno a la orientación sexual. El verdadero problema era la decadencia moral de los varones que, a su juicio, traicionaban el ideal viril del imperio.

El verdadero punto de inflexión en la historia de la interpretación homofóbica de este pasaje llegó con la Vulgata, la traducción de la Biblia al latín realizada por Jerónimo a fines del siglo IV E.C. En ella, los términos

griegos problemáticos fueron vertidos de un modo mucho más explícito y restrictivo: *malakoi* fue traducido como *molles* («afeminados» o «débiles») y *arsenokoitai* como *masculorum concubitores* («los que se acuestan con varones»). Estas traducciones redujeron la ambigüedad semántica del texto original y, al mismo tiempo, orientaron decisivamente la lectura hacia el terreno de los actos sexuales entre varones. De este modo, un vocabulario griego amplio, flexible y dependiente del contexto fue congelado en categorías latinas más limitadas y moralizantes.

La Vulgata no inventó por sí sola una interpretación homofóbica, pero sí desempeñó un papel clave como mediadora: fue el puente que trasladó términos antiguos, situados y polisémicos a un lenguaje que facilitó su uso cis-heteronormativo en la teología, la predicación y el derecho canónico medieval. A partir de allí, 1° Corintios 6.9-10 comenzó a leerse cada vez más como una condena directa de determinados comportamientos sexuales, desligada de su contexto histórico y cultural, y progresivamente disponible para ser utilizada como herramienta de control moral y exclusión eclesial.

Durante la Edad Media, esta lectura se consolidó en una moral sexual cada vez más sistematizada, en la que el término «sodomía» comenzó a emplearse como categoría amplia y difusa para designar toda práctica sexual que no se ajustara al ideal procreativo. Como ha mostrado Mark D. Jordan (1997), la «sodomía» está lejos de ser una categoría bíblica. Se trata, en realidad, de una construcción teológica tardía, elaborada progresivamente por la tradición cristiana para clasificar, controlar y

jerarquizar conductas sexuales consideradas «desordenadas» desde la perspectiva de la época. En este proceso, pasajes como 1° Corintios 6.9-10 fueron leídos fuera de su contexto histórico y puestos al servicio de una nueva gramática moral. Lejos de buscar una descripción de las prácticas concretas del mundo antiguo, este nuevo enfoque pretendía sostener un orden cis-heteronormativo del cuerpo y del deseo.

Teólogos influyentes como Pedro Lombardo, en el siglo XII, y más tarde Tomás de Aquino, recurrieron a pasajes paulinos como 1° Corintios 6.9-10 para fundamentar una clasificación de los llamados pecados «contra natura». En esta lógica, la gravedad de ciertas prácticas sexuales no se medía por el daño causado a otras personas. Se consideraban graves, más bien, por percibirse como una negación del fin procreativo del acto sexual. Aunque estos autores no hablaban de «homosexualidad» como identidad personal, sus interpretaciones sentaron las bases de una tradición teológica y moral que vinculó de forma cada vez más estrecha de 1° Corintios 6.9-10 con la condena sistemática de determinadas prácticas sexuales, preparando el terreno para lecturas posteriores más explícitamente excluyentes. Como señala Jordan (1997), esta operación distó de consistir en el descubrimiento de un significado oculto del texto bíblico. Se trató, en realidad, de la invención de una nueva categoría moral que luego se proyectó retrospectivamente sobre las Sagradas Escrituras para dotarlas de autoridad divina.

Los reformadores del siglo XVI heredaron en gran medida este marco moral medieval, pero lo interpretaron



desde preocupaciones teológicas distintas. Martín Lutero y Juan Calvino interpretaron 1° Corintios 6.9-10 principalmente como parte de la denuncia paulina del pecado universal y de la fragilidad humana ante Dios. Para Lutero, este pasaje evitaba señalar a un grupo específico de personas. Su propósito real era desbaratar toda pretensión de justicia propia. Así, la lista de vicios funcionaba como un espejo que revelaba la imposibilidad de justificarse por las obras y evidenciaba que toda salvación depende exclusivamente de la gracia. En sus comentarios —en lugar de construir una jerarquía de pecados sexuales— el acento se sitúa en la afirmación de la necesidad radical del Evangelio frente a la condición pecadora común a la humanidad.

Calvino, por su parte, leyó este texto en el marco de su énfasis en la disciplina eclesial y en la santidad de la comunidad cristiana. Para él, los vicios enumerados por Pablo representaban conductas que dañaban la vida comunitaria y desfiguraban el testimonio del Evangelio. Aunque Calvino no escapó a los supuestos morales de su tiempo, tampoco pensó en términos de identidades sexuales modernas. Su preocupación central era tanto pastoral como comunitaria: cómo formar comunidades ordenadas, responsables y orientadas a la gloria de Dios. Solo con el paso del tiempo, y especialmente en la modernidad, estas lecturas reformadas fueron reconfiguradas y endurecidas para sostener discursos explícitamente homofóbicos que ni Lutero ni Calvino formularon en los términos actuales.

## El giro moderno: ¿Cuándo aparece el término «homosexual» en la Biblia?

Paradójicamente, el giro más decisivo en la interpretación de 1° Corintios 6.9-10 no ocurrió ni en la antigüedad ni en la Edad Media. Sorprendentemente se produjo en pleno siglo XX. En 1946, la Revised Standard Version de la Biblia introdujo por primera vez el término *homosexuals* en la traducción de este pasaje. Este gesto traductológico no fue ni neutro ni meramente técnico. Implicó aplicar —de manera retroactiva— una categoría moderna de identidad sexual a un texto del siglo I E.C. Es decir, un concepto desconocido para Pablo que, además, había surgido en un contexto muy distinto y cargado de prejuicios.

El término «homosexualidad» apareció por primera vez en 1869 en el ámbito médico europeo y fue rápidamente asociado a nociones de desviación, patología e inversión sexual. Durante décadas, la psiquiatría y la sexología clasificaron la homosexualidad como una enfermedad o un trastorno, lo que generó un lenguaje científico que legitimó la exclusión social, legal y religiosa de quienes eran incluidos en esa categoría.

Al incorporar el término «homosexualidad» en una traducción bíblica, la Revised Standard Version fusionó dos universos discursivos profundamente distintos. Por un lado, un vocabulario antiguo, ambiguo y situado, propio del mundo grecorromano. Por otro lado, una categoría moderna construida a partir de la patologización del deseo. A partir de ese momento, muchas iglesias comenzaron a leer 1° Corintios 6.9-10 como una condena directa, clara y universal

de la homosexualidad, como si el texto bíblico hubiera anticipado las categorías médicas del siglo XIX. Así, lo que originalmente era una exhortación ética inscrita en un contexto cultural específico se transformó en una sentencia eterna sobre cuerpos y deseos contemporáneos. Esta operación interpretativa consolidó una lectura anacrónica que naturalizó la exclusión y legitimó prácticas pastorales profundamente dañinas, convirtiéndose en una de las formas más persistentes de violencia espiritual ejercida contra las personas queer/cuir en nombre de la fe cristiana.

## **Desobediencia hermenéutica y cuidado pastoral contra la violencia espiritual**

Una hermenéutica queer de 1° Corintios 6.9-10 comienza con un gesto que no resulta cómodo ni conciliador: la desobediencia interpretativa. En lugar de abandonar la Biblia, el desafío consiste en negarse a obedecer lecturas que —en nombre de una supuesta fidelidad al texto— han producido muerte, vergüenza y expulsión. La interpretación bíblica debe evaluarse por sus efectos: si produce vida o muerte (Schüssler Fiorenza, 1984).

Por ello, leer queerizadamente implica rechazar la pretensión de neutralidad de aquellas interpretaciones que absolutizan la letra, la arrancan de su contexto y la convierten en un arma mor(t)al. Esta desobediencia no constituye una traición a la fe. En realidad, representa una respuesta ética y evangélica ante el uso idolátrico de las Sagradas Escrituras, el cual ocurre cuando el texto deja de servir a la vida y pasa a exigir sacrificios humanos. Curiosamente, en el cristianismo los sacrificios siempre los

han hecho las personas de la diversidad sexo-genérica, mientras que para las personas cis-heterosexuales todo les está permitido por su privilegio.

Una hermenéutica queer de 1° Corintios 6.9-10 no busca «rescatar» a Pablo como si fuera un aliado adelantado a su tiempo ni convertirlo en un autor políticamente correcto. Tampoco pretende «limpiar» el texto de toda incomodidad. Por el contrario, una hermenéutica queer asume con honestidad que los escritos bíblicos nacen en mundos atravesados por jerarquías de género, poder y violencia, y que participan —consciente o inconscientemente— de esos órdenes.

Es natural que Pablo escribiera desde su propio contexto. No obstante, el problema real radica en que la Iglesia Cristiana haya convertido ese marco histórico en un mandato eterno e inamovible. Al hacerlo, transformó el entorno del siglo I E.C. en un destino restrictivo por la eternidad solo para las personas de la diversidad sexo-genérica. Cuando se ignora el *Sitz im Leben* y se absolutiza el lenguaje paulino, la Biblia deja de remitir a la Palabra encarnada que camina entre cuerpos frágiles y se transforma en un ídolo textual que exige obediencia sin discernimiento.

Aquí aparece el verdadero escándalo queer: la negativa a aceptar que todo lo bíblico sea automáticamente normativo. Desde esta perspectiva, el valor de las Sagradas Escrituras va más allá de la mera repetición literal de sus palabras. Al contrario, reside fundamentalmente en su capacidad de generar vida, justicia y cuidado. Desde esta perspectiva, no toda lectura es fiel solo por ser antigua o mayoritaria, ya que —como hemos visto— la interpretación homofóbica de

1° Corintios 6.9-10 es relativamente reciente. Las lecturas que producen miedo, odio y ruptura espiritual deben ser desobedecidas, incluso —y, sobre todo— cuando se presentan como supuestamente «bíblicas».

Desde un horizonte pastoral, esta hermenéutica queer es profundamente sanadora porque rompe una ecuación teológica devastadora: Biblia = condena. Durante décadas, textos como 1° Corintios 6.9-10 han sido utilizados para decirles a personas queer/cuir que su cuerpo era un error, su deseo una amenaza y su fe una contradicción. El resultado ha distado mucho de ser la santidad. En su lugar, han prevalecido silencios, sexilios interiores y eclesiales, terapias de conversión, rupturas familiares y muertes que podrían haberse evitado. Estas muertes han sido producto tanto de personas que se han suicidado, acorraladas por interpretaciones necrófilas de la Biblia —obsesionadas con la muerte, el castigo y la negación de la vida—, como de linchamientos ocurridos en diversos contextos y legitimados como presuntos «pedidos por Dios». Frente a esta historia de daño escritural y abuso espiritual, una lectura queer descarta cualquier llamado a la paciencia o la resignación. Su propuesta interrumpe el abuso interpretativo, devolviendo el texto a su complejidad histórica y a su responsabilidad ética.

Esta lectura queer afirma sin ambigüedades que las personas queer/cuir no necesitan ser «corregidas», «sanadas» ni «toleradas» por la Iglesia Cristiana. Necesitan —y merecen— ser reconocidas como lugares legítimos de revelación, como cuerpos en los que la gracia se encarna, resiste y se expresa. En este sentido, una hermenéutica

queer asume la defensa de las personas frente a la violencia bíblica. Al mismo tiempo, desestabiliza la dirección tradicional de la interpretación. La lectura deja atrás el flujo unidireccional que va desde el texto hacia la vida. En su lugar, se desplaza en sentido inverso, partiendo directamente de las vidas heridas hacia el texto. Las experiencias queer/cuir se convierten así en un lugar hermenéutico y en un criterio ético para discernir qué lecturas son fieles al Evangelio y cuáles lo traicionan.

Leer queerizadamente 1° Corintios 6.9-10 no elimina el conflicto, pero sí redefine sus prioridades. Frente a lecturas que disciplinan cuerpos, una hermenéutica queer elige lecturas que los protegen. Frente a doctrinas que excluyen, opta por prácticas que cuidan. En este desplazamiento, la interpretación deja de ser un ejercicio académico o un acto de control eclesial y se convierte en una práctica pastoral radical: cuidar vidas antes que custodiar dogmas, proteger cuerpos antes que defender sistemas. En ese movimiento escandaloso —y profundamente evangélico— este pasaje deja de funcionar como un tribunal contra los cuerpos diversos y se transforma, una vez más, en un espacio de resistencia, memoria y esperanza.

En este punto, la reflexión pastoral se vuelve ineludible. Como ha insistido James Alison (2001), el núcleo del Evangelio dista mucho de ser la condena o la corrección moral. Más bien, su centro radica en la desactivación del miedo que sostiene los sistemas de exclusión religiosa. Esta «buena nueva» —Evangelio— prescinde liberadoramente del señalamiento de culpables. Su despliegue consiste precisamente en desarmar el miedo que les provoca.

Cuando la fe se organiza en torno al temor —a equivocarse, a desear, a no encajar, a perder la salvación o a ir al infierno—, deja de ser «buena nueva» y se convierte en un mecanismo de control y abuso espiritual y escritural. No es casualidad que muchas iglesias cristianas contemporáneas prediquen más sobre el diablo y el infierno —desde el temor y la condenación— que sobre Jesús, la gracia y el amor. Hacer esto último marcaría el fin del poder opresivo de las teo(ideo)logías anti-Evangelio que operan en sus comunidades.

Desde esta perspectiva, el uso de textos como 1° Corintios 6.9-10 para infundir miedo, vergüenza o auto-odio en personas queer/cuir constituye una profunda mala interpretación bíblica. En el fondo, es una verdadera «mala praxis» de la fe. Más allá del error técnico, esta práctica representa una traición abierta al movimiento liberador inaugurado por Jesús. Para Alison (2001), el Evangelio comienza precisamente allí donde el miedo pierde su poder y las personas pueden reconocerse como deseadas, reconciliadas y llamadas a la vida plena. Leer 1° Corintios 6.9-10 desde este horizonte está lejos de significar una relativización del texto. Su propósito real es restituirle su función más profunda: abrir caminos de libertad, sanar vínculos rotos y permitir que la fe deje de ser una amenaza para convertirse en un espacio de confianza, gracia y pertenencia. Cuando la interpretación produce vida, el Evangelio vuelve a hablar.





controlar  
cuerpos es  
fruto de una  
masculinidad  
tóxica

HOMBRE.  
FUERTE.  
DOMINA.  
NO SIENTE.  
NO CUESTIONA.  
NO ES ASÍ.



# 6

## RELEYENDO 1° TIMOTEO 1.9–10 SIN MIEDO

*Cómo una carta deuteropaulina  
apoyó las masculinidades tóxicas*



### **El contexto del texto en la tradición de la Biblia Cristiana**

Timoteo fue un colaborador cercano de Pablo y una figura conocida dentro del movimiento cristiano antiguo. Según Hechos de los Apóstoles 16.1, era hijo de madre judía creyente y de padre griego, lo que lo situaba en una posición cultural híbrida en el mundo mediterráneo del siglo I E.C. Esta condición le permitió moverse entre distintos universos simbólicos —judío, griego y cristiano emergente— y lo convirtió en un interlocutor clave para comunidades atravesadas por tensiones identitarias, étnicas y sociales. Sin embargo, el hecho de que una carta lleve su nombre no implica automáticamente que haya sido escrita por él ni por el apóstol Pablo.

La Primera Carta a Timoteo pertenece al conjunto de las llamadas cartas pastorales —Primera y Segunda a Timoteo y Tito—, textos que la mayoría de la investigación bíblica contemporánea considera deuteropaulinos, es decir, escritos a finales del siglo I o comienzos del siglo II —entre los años 90 y 110 E.C.— por autores que se presentan como Pablo, pero que responden a un contexto histórico, social y eclesial posterior. Para ese momento, tanto Pablo como Timoteo y Tito ya habían fallecido. Estas cartas ya no reflejan el dinamismo carismático y conflictivo de las comunidades paulinas tempranas. En su lugar, muestran un cristianismo en pleno proceso de institucionalización, firmemente preocupado por el orden interno, la respetabilidad social y la estabilidad doctrinal hegemónica.

Este período coincide con el surgimiento del episcopado monárquico, entendido como la concentración progresiva de la autoridad eclesial en un único obispo por comunidad, por encima de presbíterxs y diáconxs, en un momento en que las mujeres aún ejercían ministerios reconocidos, pero comenzaban a ser sistemáticamente desplazadas y subordinadas a medida que la Iglesia Cristiana avanzaba hacia formas más jerárquicas y masculinizadas de liderazgo (Torjesen, 1995). La progresiva imposición del episcopado monárquico se desarrolló precisamente entre finales del siglo I y comienzos del siglo II (ca. 90-120 E.C.), en el mismo horizonte temporal en el que la mayoría de la investigación sitúa la redacción de las cartas pastorales. No es casualidad que estos textos legitimen una autoridad centralizada apelando a la figura de Pablo y, al mismo

tiempo, se alejen del espíritu radical que animaba la praxis histórica del apóstol.

Ambos fenómenos —las cartas pastorales y el episcopado monárquico— responden a un mismo giro histórico: el paso de comunidades carismáticas, relacionales, diversas —eclesial y teológicamente— y conflictivas a una Iglesia Cristiana cada vez más jerárquica, disciplinada y preocupada por el control del cuerpo, del género y de la conducta. Bajo el nombre de Pablo, esta segunda generación paulina reinscribe el cristianismo en las lógicas de autoridad del Imperio Romano.

Paradójicamente, en nombre de Pablo, esta generación de discípulxs del apóstol llevó a cabo lo que él ya había advertido en Gálatas 5.1: «Cristo nos libertó para que seamos libres. Por lo tanto, manténganse firmes en esa libertad y no se sometan otra vez al yugo de la esclavitud». En el contexto de la Carta a los Gálatas, ese «yugo» se refiere a la imposición de la Ley como sistema de control identitario y corporal —circuncisión, observancias obligatorias—, que Pablo interpreta como una regresión incompatible con la libertad inaugurada en Jesús. Es uno de los pasajes más explícitos del Pablo auténtico contra cualquier forma de reinscribir el Evangelio en lógicas de sujeción religiosa.

Este giro de la segunda generación paulina preparó el terreno para que —siglos más tarde— el cristianismo pudiera convertirse en religión imperial en el año 380 E.C. No se trata de una continuidad automática. Se trata, más bien, de una genealogía reconocible: la segunda

---

generación paulina transformó un movimiento incómodo y marginal en una fe cada vez más ordenada, gobernable y compatible con el poder del Imperio Romano. Sin esta relectura disciplinaria del legado paulino, el cristianismo quizá habría seguido siendo un espacio de conflicto, ambigüedad y disenso y no una maquinaria religiosa capaz de administrar cuerpos, conciencias y fronteras morales de manera cada vez más rígida. Como ha mostrado Justo L. González (1994), el tránsito desde comunidades carismáticas hacia formas eclesiales más estables fue una condición histórica que —siglos más tarde— permitió la integración del cristianismo en el entramado imperial bajo el emperador Constantino.

En este marco, la Primera Carta a Timoteo adopta un marcado enfoque ético-disciplinario. El texto ofrece instrucciones detalladas sobre la organización comunitaria, los roles de liderazgo, la conducta adecuada de varones y mujeres, la regulación del cuerpo, el control del deseo y la corrección de comportamientos considerados desviados. A diferencia de las cartas paulinas indiscutidas —como Gálatas, Romanos o la Primera Carta a los Corintios—, aquí el tono abandona el pulso polémico y liberador. En su lugar, se vuelve cis-heteronormativo, correctivo y conservador. El objetivo dista mucho de tensionar las jerarquías sociales existentes. Evidentemente, la prioridad ahora es adaptar la Iglesia Cristiana a los códigos domésticos y morales del Imperio Romano. Este era un entorno en el que el cristianismo ya se compenetraba y hacía parte de él y que finalmente —en el siglo IV E.C.— le llevaría a convertirse en la religión oficial de ese imperio.

## **Pablo auténtico y las Cartas Pastorales: Dos marcos teológicos en tensión**

Debido a lo anterior, uno de los errores más persistentes en la recepción de la Primera Carta a Timoteo consiste en leer este escrito como una prolongación directa y homogénea del pensamiento paulino. Sin embargo, la investigación crítica contemporánea coincide ampliamente en que las llamadas Cartas Pastorales pertenecen a una etapa posterior y reflejan un contexto eclesial distinto al de las cartas paulinas auténticas como Romanos, Primera carta a los Corintios, Gálatas o Filipenses. Esta distinción no es un tecnicismo académico menor: tiene consecuencias interpretativas de gran alcance.

En las cartas auténticas, Pablo desarrolla una teología marcada por la urgencia escatológica, la flexibilidad comunitaria y una ética relacional profundamente situada. La Ley aparece subordinada a la experiencia de la gracia (Romanos 6.14; Gálatas 5.1), y las listas de vicios — cuando aparecen— funcionan como recursos retóricos para describir dinámicas de opresión, idolatría o ruptura comunitaria, no como catálogos universales de pecados individuales. El acento está puesto en la transformación de la vida en Jesús, no en la vigilancia moral del comportamiento ajeno.

Por el contrario, las Cartas Pastorales reflejan una Iglesia Cristiana en proceso de institucionalización. La preocupación central abandona la urgencia del retorno inminente de Jesús y de la instauración del Reino de Dios. Ahora, el enfoque se desplaza hacia la preservación del

orden interno, la transmisión de la «sana doctrina» y la defensa de la comunidad frente a «desviaciones» doctrinales, ya sean reales o percibidas. En este marco, la Ley recupera una función disciplinaria explícita y la ética se articula en términos de conformidad, respetabilidad social y control de los cuerpos, especialmente de aquellos considerados potencialmente disruptivos.

Por lo tanto, 1° Timoteo 1.9-10 debe leerse dentro de este horizonte. La lista de comportamientos allí mencionados dista mucho de ofrecer una antropología moral exhaustiva. Su verdadero propósito es delimitar fronteras comunitarias frente a lo que se percibe como amenazas al orden eclesial. La apelación a la Ley no responde a una reflexión abstracta sobre la sexualidad humana. Se trata, más bien, de una estrategia de poder pastoral situada en un contexto de conflicto y consolidación institucional, que busca ejercer un control firme sobre la feligresía e imponer una mirada doctrinal única que deslegitime a quienes no se adecuan a ella.

Confundir este marco con el del Pablo histórico implica proyectar sobre el apóstol una teología del control que le resulta, en gran medida, ajena. Más aún, implica absolutizar una respuesta contextual y convertirla en un criterio normativo para todas las épocas. Desde una perspectiva hermenéutica responsable, resulta imprescindible reconocer que no toda voz de la Biblia Cristiana habla desde el mismo lugar ni con la misma intención teológica.

Este reconocimiento no debilita la validez del texto sagrado. Por el contrario, la fortalece al situarlo en su

complejidad histórica. Esta perspectiva permite, además, liberar a Pablo de aquellas lecturas que lo convierten en aliado de proyectos morales opresivos. Al hacerlo, se recupera su intuición fundamental. Para el apóstol, el Evangelio está lejos de consistir en la regulación minuciosa del comportamiento. Al contrario, su verdadero núcleo radica en la irrupción de una nueva forma de vida marcada por la justicia, la dignidad y la libertad en Jesús. Como he afirmado en otros escritos, resulta anacrónico etiquetar a Pablo como misógino, homofóbico o etnonacionalista. Su pensamiento y sus tensiones deben comprenderse, ante todo, a la luz de los códigos culturales de su propio tiempo. No obstante, esas características sí fueron una nota distintiva de la segunda generación paulina (Córdova Quero, 2022).

En este sentido, Deborah Krause y Robert E. Shore-Goss (2022) señalan acertadamente que quienes escribieron las cartas pastorales se hicieron pasar por Pablo, imitando su voz y su autoridad, pero vaciaron su mensaje de la radicalidad que caracterizaba tanto al ministerio de Jesús como al del Pablo histórico. Mientras que en las cartas auténticamente paulinas las mujeres aparecen como presbíteras y diáconas de iglesias domésticas, profetas, obispos y apóstoles, también se formula una visión bautismal que desactiva las fronteras de género, etnia y clase (Gálatas 3.28).

En cambio, la Primera Carta a Timoteo adopta lo que estos autores describen como un «disfraz masculinista romano». Este se alinea con la moral cis-heteropatriarcal, la jerarquía doméstica y la respetabilidad imperial. Es en

este contexto de control eclesial, cis-heteronormalización del cuerpo y sospecha frente a prácticas consideradas «desestabilizadoras» donde deben leerse los catálogos de vicios presentes en 1° Timoteo 1.9-10.

Cuando el texto enumera conductas consideradas contrarias a la «sana doctrina», recurre al término griego *arsenokoitais*, plural de *arsenokoités*, que muchas traducciones bíblicas contemporáneas han vertido de manera anacrónica como «sodomitas» u «homosexuales». Estas traducciones son filológicamente problemáticas e históricamente imposibles. Como ya he señalado, la asociación entre Sodoma y las relaciones entre personas del mismo sexo es tardía, pues solo se consolidó hacia el siglo XI E.C. En la misma línea, el término «homosexual» es todavía más reciente, habiendo sido acuñado recién en el siglo XIX E.C. En su sentido literal, *arsenokoités* se refiere a quien «se acuesta con varones». Lejos de evocar una relación afectiva o consentida, el término describe contextos de ab/uso, explotación o coerción del cuerpo. Esos contextos frecuentemente estaban vinculados a la prostitución y a la injusticia económica.

Tal como ha mostrado Dale Martin (1996), el término *arsenokoitia* aparece en la literatura cristiana antigua asociado a prácticas de ab/uso sexual y dominación, no a identidades sexuales. En textos como los Hechos de Juan o la Refutación de Todas las Herejías de Hipólito, *arsenokoitia* describe relaciones marcadas por la coerción, la desigualdad y el aprovechamiento del otro. En este sentido, Martin (1996) concluye que el término se refiere «al rol



particular de aprovecharse de otros por medio del sexo, pero no necesariamente al sexo homosexual» (p. 93).

Por ende, la preocupación central de la autoría de esta carta no radicaba en la existencia de relaciones consentidas entre personas adultas del mismo sexo. Su enfoque se centraba en las condiciones éticas del acto sexual: el ab/uso, la mercantilización del cuerpo y la corrupción de las virtudes esperadas de cualquier ciudadano dentro del imaginario moral romano. Así, *arsenokoitai* nombra prácticas injustas. No recae sobre cuerpos queer/cuir. Por ello, su condena esquiva el deseo en sí mismo para focalizarse en su inscripción dentro de relaciones de poder, explotación y deshumanización

## **¿De dónde proviene la interpretación homofóbica del texto?**

La interpretación homofóbica de 1° Timoteo 1.9-10 no encuentra sustento en el texto en sí. Su origen responde a una historia compleja de traducciones sesgadas, lecturas anacrónicas y agendas teológicas que —con el paso del tiempo— distorsionaron profundamente su sentido original. El pasaje forma parte de un catálogo de conductas consideradas contrarias a la ley y a la «sana doctrina», inscrito en una lógica ética y disciplinaria propia del mundo grecorromano tardío.

En ese listado aparecen, entre otros términos, *malakoi* y *arsenokoitai*, dos vocablos griegos que han sido clave en la construcción moderna de una lectura moralizante y homofóbica del texto. Ninguno de estos términos se refiere de manera directa ni inequívoca a lo que hoy

entendemos por orientación sexual ni a las relaciones afectivas consentidas entre personas del mismo sexo. En el mundo antiguo no existía una categoría equivalente a la noción moderna de «homosexualidad», entendida como identidad, orientación o condición psicológica. Leer estos términos desde categorías contemporáneas y no desde los actos que las personas ejercían en esa época constituye, por lo tanto, un claro anacronismo hermenéutico. El resultado es un ab/uso del texto sagrado para legitimar otras agendas que son foráneas a su *Sitz im Leben*.

El término *arsenokoitai*, en particular, es extremadamente raro en la literatura antigua y aparece casi exclusivamente en textos cristianos posteriores. Su carácter poco frecuente sugiere que no se trataba de un concepto técnico bien definido ni de uso común. Etimológicamente, combina *arsēn* («varón») y *koitē* («lecho»), pero esta composición no basta para determinar su significado preciso. Como ha demostrado la investigación crítica, el término parece remitir a prácticas sexuales marcadas por la explotación, la coerción o la desigualdad —como la prostitución masculina, el ab/uso sexual o las relaciones atravesadas por la injusticia económica— y no a relaciones sexuales consensuadas entre adultos (Wright, 1984).

Algo similar ocurre con el término *malakoi* —«blandos» o «afeminados»— que en el mundo grecorromano funcionaba como un insulto moral y social antes que como una categoría sexual. Como ya he mencionado, *malakós* designaba a quienes eran percibidos como faltos de autocontrol, disciplina o virilidad según los

parámetros de la masculinidad romana, y podía aplicarse a hombres considerados pasivos, lujuriosos, excesivamente refinados o incapaces de ejercer dominio sobre su cuerpo y sus deseos. La expresión constituye una acusación ética vinculada al ideal de la virtud masculina, ajena por completo a cualquier descripción de la orientación sexual (Boswell, 1980).

Sin embargo, a partir del siglo XX, muchas traducciones bíblicas comenzaron a interpretar *arsenokoitai* y *malakoi* como «homosexuales», una decisión editorial sin un fundamento filológico sólido que responde a un prejuicio moderno. Este giro traductológico no fue ni inocente ni casual. Su aparición coincidió deliberadamente con el auge de discursos médicos, jurídicos y religiosos que patologizaron y criminalizaron la homosexualidad en la modernidad occidental. La medicina del siglo XIX clasificó la homosexualidad como enfermedad; el derecho penal la tipificó como delito; y las iglesias cristianas —lejos de cuestionar estos marcos— los reforzaron apelando a una supuesta condena bíblica.

En este contexto, 1° Timoteo 1.9-10 fue progresivamente transformándose en un «texto garrote», utilizado para legitimar la exclusión, la estigmatización y la violencia escritural, simbólica —y muchas veces física— contra personas queer/cuir. El texto dejó de leerse como parte de un catálogo ético situado histórica y culturalmente y pasó a funcionar como una norma universal atemporal sobre la sexualidad humana.

La homofobia, por tanto, no emerge del texto bíblico. Constituye el resultado de una operación interpretativa posterior que fusiona traducciones anacrónicas, una moral sexual burguesa y proyectos eclesiales de control del cuerpo y del deseo. Lo que se presenta como «fidelidad bíblica» es, en realidad, una lectura moderna que proyecta sus propios miedos, ansiedades y mecanismos disciplinarios sobre un texto antiguo. Reconocer esta genealogía interpretativa no relativiza las Sagradas Escrituras. Al contrario, las libera de aquellos usos teo(ideo)lógicos que las traicionan.

## **Ley, orden y «sana doctrina»: El miedo al desborde**

Un elemento clave para comprender 1° Timoteo 1.9-10 es la manera en que esta carta articula la relación entre ley, moral y comunidad. El texto afirma que la ley no tiene por objeto a las personas justas. Su propósito es regular a quienes actúan al margen de la bondad (1° Timoteo 1.9). A continuación, el texto despliega una lista de comportamientos considerados contrarios a la «sana doctrina» [*hygiainoúsē didaskalía*]. Esta expresión —que suele leerse como si designara una verdad teológica universal y eterna— cumple, en realidad, una función marcadamente disciplinaria.

El lenguaje de la «salud» doctrinal surge en un momento, lugar y circunstancias determinados. No apunta tanto a la fidelidad al Evangelio como a la necesidad de cis-heteronormalizar la comunidad de fe, estabilizar la autoridad disciplinaria y neutralizar aquello que se percibe

como una amenaza al orden eclesial emergente. Como han señalado diversos estudios, en las cartas pastorales la «sana doctrina» opera como un criterio de pertenencia y exclusión: define quién puede enseñar, qué voces son autorizadas y qué cuerpos —en particular aquellos que se desvían de las cis-heteronormas de género, sexualidad y jerarquía social— resultan legítimos dentro de la Iglesia Cristiana para sostener el kyriarkado (Schüssler Fiorenza, 1994). Lejos de ser una categoría inocente, este concepto funciona como un dispositivo retórico que traduce el miedo al desorden en un lenguaje teológico, vinculando la ortodoxia doctrinal, el control del cuerpo y la obediencia institucional.

Desde esta perspectiva, la apelación a la «sana doctrina» traiciona su pretensión de proteger la fe y se convierte en un mecanismo de domesticación. Su objetivo es subordinar el mensaje liberador del Evangelio a las exigencias de respetabilidad, disciplina y gobernabilidad propias del mundo imperial romano. En las cartas auténticas de Pablo, la Ley aparece tensionada por la experiencia del Espíritu Santo y por la libertad inaugurada «en Cristo». En 1° Timoteo 1.9-10, en cambio, la Ley se convierte en un instrumento de regulación. Su función abandona la pedagogía provisional para instaurar un marco normativo estable.

La «sana doctrina» ya no designa una buena noticia liberadora. En realidad, funciona como un criterio de control frente a aquello que se percibe como una amenaza: el desorden, la ambigüedad, el exceso, el deseo. Esto ha llegado hasta nuestros días, donde a mayor

control le sigue una noción autocomprendida de mayor fidelidad a la «sana doctrina». Nada es más alejado de la enseñanza paulina sobre la libertad en el Espíritu Santo (Romanos 14.17; 2° Corintios 3.17; Gálatas 5.13-18).

Esta obsesión por el orden no surge en el vacío. A fines del siglo I y comienzos del II E.C., las comunidades cristianas enfrentaban acusaciones externas de inmoralidad, subversión y desestabilización de la familia romana. En ese contexto, mostrar una Iglesia Cristiana bien organizada, moralmente respetable y alineada con los códigos domésticos imperiales se convirtió en una estrategia de supervivencia. La ética sexual, el silencio de las mujeres y la regulación del cuerpo funcionaron como credenciales de respetabilidad ante el Imperio Romano.

Desde esta lógica, el propósito de los catálogos de vicios no radicaba en la descripción de identidades ni de relaciones afectivas. Su función principal era delimitar fronteras. Nombrar a los *malakoi* y *arsenokoitai* —junto con otros comportamientos considerados ilícitos— servía para señalar aquello que debía quedar fuera para que la comunidad permaneciera «sana». La preocupación no radicaba en el amor, característica central del mensaje evangélico (Juan 13.34.35). El verdadero foco era la amenaza que ciertos cuerpos y prácticas representaban para la estabilidad del grupo en su proceso de *aggiornamento* al entorno socio-político de una época particular.

Leída desde aquí, la Primera Carta a Timoteo revela una profunda ansiedad ante el desborde del Evangelio. Donde Pablo había visto libertad, esta segunda generación

ve riesgo. Donde el movimiento de Jesús había producido cuerpos indóciles y vínculos no cis-heteronormativos, la institución cristiana responde con ley, doctrina y control. La «sana doctrina» funciona así, como un dispositivo de cis-heteronormalización que busca cerrar lo que el Espíritu Santo había abierto.

Este desplazamiento resulta fundamental para comprender por qué textos como 1° Timoteo 1.9-10 han sido tan fácilmente utilizados para justificar exclusiones. Antes que a una condena explícita de la diversidad sexo-genérica, ello se debe al hecho de que nace de una teología del miedo al desorden. Es una teo(ideo)logía que privilegia la estabilidad sobre la vida, la cis-heteronorma sobre la relación y la obediencia sobre la libertad.

### **El costo pastoral de un texto absolutizado: Cuando las Sagradas Escrituras se usan para condenar y no para salvar**

La historia de la recepción de 1° Timoteo 1.9-10 no es solo una cuestión académica. Es, ante todo, una historia pastoral marcada por cuerpos heridos, biografías fracturadas y espiritualidades atravesadas por el miedo. Cuando este texto fue desprendido de su contexto deuteropaulino y elevado a norma moral universal, comenzó a operar como un dispositivo de exclusión dentro de muchas comunidades cristianas. La pregunta dejó de ser cómo acompañar la vida concreta de las personas y pasó a ser cómo vigilar su adecuación a un ideal cis-heteronormativo de cuerpo, deseo y conducta.

En nombre de la «sana doctrina», generaciones enteras de personas queer/cuir fueron sometidas a silenciamiento, culpa y vergüenza espiritual. A muchxs se les negó el acceso a los sacramentos, al liderazgo, a la palabra pública y, en no pocos casos, a la pertenencia misma a la comunidad. El mensaje que recibieron fue claro y persistente: su existencia era tolerable solo en la medida en que fuera negada. El cuerpo debía ser corregido, el deseo reprimido, la identidad ocultada. El Evangelio, así, dejó de ser buena noticia y se convirtió en una amenaza.

Este ab/uso pastoral del texto no es un accidente. Es la consecuencia directa de una lectura que absolutiza una estrategia eclesial de control propia de los fines del siglo I E.C. y la transforma en la «voluntad eterna» de Dios. Cuando se borra la distancia histórica entre la autoría deuteropaulina y las comunidades contemporáneas, el texto pierde su carácter situado y se convierte en un arma. Es decir, un «texto garrote» que claramente es utilizado en el ab/uso espiritual hacia las personas que no encajan en la cis-heteronorma imperante. En lugar de la gracia—esencia del Evangelio—, la Ley deja de ser un antecedente y pasa a ser aplicada indiscriminadamente; la doctrina deja de ser interpretada y pasa a ser impuesta como la única manera de vivir la fe.

Las consecuencias de este desplazamiento han sido devastadoras. Muchas personas internalizaron una imagen de Dios como juez hostil, vigilante de la intimidad y enemigo del deseo. Otras abandonaron la fe, convencidas de que no había lugar para ellas en la Iglesia Cristiana. En los casos más extremos, estas interpretaciones



contribuyeron a procesos de auto-odio, depresión profunda y suicidio. No se trata de exageraciones retóricas: se trata de vidas concretas afectadas por una teología que priorizó el orden por sobre el cuidado pastoral en imitación de Jesús, el buen pastor (Juan 10.11).

Desde una perspectiva pastoral queer, nombrar este daño escritural y el ab/uso espiritual no significa rechazar las Sagradas Escrituras. Significa, por el contrario, asumir la responsabilidad ética por su ab/uso. Un texto que produce muerte —aunque sea leído con piedad y buena intención— necesita ser revisado. No todo lo que está en la Biblia Cristiana puede predicarse de la misma manera, ni toda exhortación puede trasladarse sin mediaciones a otros contextos históricos y humanos. Una máxima de la hermenéutica es que «un texto fuera de su contexto es un pretexto». Ciertamente, las interpretaciones necrófilas no forman parte del texto sagrado ni de su contexto.

Leer 1° Timoteo 1.9-10 desde el cuidado pastoral implica desplazar el centro de la interpretación: de la cis-heteronorma abstracta a la vida concreta; del control al acompañamiento; del miedo a la confianza. Implica afirmar que ningún texto puede ser fiel al Evangelio si se usa para negar la dignidad de quienes buscan a Dios con honestidad. Allí donde la interpretación rompe cuerpos y apaga la esperanza, las Sagradas Escrituras necesitan ser liberadas de sus ab/usos violentos para volver a ser lugar de encuentro, sanación y pertenencia.

## **Hacia una lectura queer de 1° Timoteo 1.9-10: Entre la libertad paulina y el control eclesial**

Una lectura crítica de 1° Timoteo 1.9-10 exige asumir un dato decisivo: el texto no pertenece a Pablo. Es un escrito deuteropaulino, gestado en la segunda generación del movimiento. Este hecho no es meramente técnico ni secundario; implica un desplazamiento teológico profundo. Entre el Pablo histórico y quienes escribieron 1° Timoteo 1.9-10 media un cambio radical en la comprensión del Evangelio, de la comunidad y del cuerpo.

Las cartas auténticamente paulinas emergen en comunidades frágiles, carismáticas y atravesadas por la expectativa de una irrupción inminente del Reino de Dios. Allí, la autoridad se ejerce de manera relacional, el Espíritu Santo desborda los roles establecidos y el cuerpo se concibe como un lugar de libertad, comunión y transformación. En cambio, la Primera Carta a Timoteo refleja otro momento: el de una Iglesia Cristiana que comienza a institucionalizarse, a organizarse jerárquicamente y a preocuparse por el orden interno, la respetabilidad social y el control del comportamiento.

En este nuevo escenario, la ansiedad teológica desplaza la libertad inaugurada por el Evangelio hacia el miedo al desorden, la desviación doctrinal y la pérdida de legitimidad ante el mundo grecorromano. El rol pastoral deja de entenderse como carisma y se configura como vigilancia; la ética deja de ser una práctica de libertad y se convierte en disciplina. No es casualidad que en este

contexto aparezcan exhortaciones al silencio, la obediencia y la sumisión, dirigidas en particular a las mujeres y a otros cuerpos percibidos como potencialmente disruptivos.

Desde una hermenéutica queer, la observación de Jeremy duQuesnay Adams (1981) resulta especialmente reveladora. El autor afirma que las prohibiciones sexuales —a diferencia de otras regulaciones bíblicas como las alimentarias o las vinculadas al vestido— han demostrado una capacidad extraordinaria para sobrevivir a la desaparición de los sistemas rituales que las produjeron. Incluso cuando, en su origen, no ocupaban un lugar central ni poseían una gravedad moral singular, estas prohibiciones reaparecen en contextos posteriores, investidas de un peso ético desproporcionado.

Lo que se disuelve —las leyes de pureza, los códigos rituales, las fronteras simbólicas del Levítico— deja intacto e incluso refuerza el control sobre el cuerpo y el deseo. Esta persistencia selectiva no es accidental: revela cómo la regulación de la sexualidad se convierte en un dispositivo privilegiado de poder religioso. Así, normas originalmente situadas y contingentes son reactivadas como mandatos universales, produciendo lecturas que absolutizan el control sexual mientras invisibilizan el carácter histórico, político y disciplinario de esos textos. Desde esta clave, la violencia espiritual contra los cuerpos queer/cuir se origina en una herencia interpretativa sistémica. Es un legado que optó por preservar el tabú sexual aun cuando todo lo demás quedó atrás.

Desde esta perspectiva, 1° Timoteo 1.9-10 trasciende el mero endurecimiento moral del Evangelio. Constituye un intento institucional de domesticarlo y cis-heterosexualizarlo. El texto testimonia el esfuerzo de una segunda generación por estabilizar —hacer «decente» (Althaus-Reid, 2005)— un movimiento que había sido incómodo, ambiguo y subversivo. Para lograrlo, reinscribe el cristianismo en los códigos domésticos, masculinos y jerárquicos del Imperio Romano.

El texto carece de la categoría de mandato eterno. Al contrario, constituye una estrategia eclesial situada, nacida exclusivamente del miedo y de la necesidad de control. Esta constatación resulta central para una hermenéutica queer. Permite comprender que las prohibiciones articuladas en 1° Timoteo 1.9.10 —incluyendo términos ambiguos como *malakós* y *arsenokoitai*— no responden a una voluntad divina universal. Esas condenas obedecen a una operación histórica concreta de cis-heteronormalización del cuerpo, del deseo y de la autoridad. Absolutizar este texto y convertirlo en norma eterna constituye una violencia hermenéutica que traiciona tanto al Pablo histórico como al impulso liberador del Evangelio.

Desde una perspectiva queer, leer 1° Timoteo 1.9-10 descarta cualquier intento de rescate o armonización bíblica. Su objetivo es exponer la tensión interna que atraviesa los orígenes del cristianismo. Mientras Pablo proclama en Gálatas 3.28 la desactivación de las jerarquías de género, etnia y estatus «en Cristo», la Primera Carta a Timoteo reinstala un orden cis-

heteropatriarcal, jerárquico y disciplinario. Esa distancia no debe ocultarse: debe nombrarse.

Queerificar este texto, entonces, excede la mera negación. Implica desobedecerlo fielmente cuando se utiliza como un dispositivo para producir culpa, exclusión y daño. Significa negarse a leer el texto como una condena a las relaciones sexoafectivas disidentes. Debemos reconocer que su preocupación es el control eclesial, no el amor. En lugar de buscar la justicia relacional, dictamina la obediencia sin cuestionamientos. Por ello, no promueve la vida abundante, pues se centra en priorizar el orden institucional por encima de las personas.

Una hermenéutica queer descarta el rescate sistemático de los textos bíblicos para priorizar la liberación de las personas de lecturas que matan. En ese sentido, 1° Timoteo 1.9-10 expone un proyecto evangelizador, momentáneamente sofocado por la institucionalización del miedo. Reconocerlo no debilita la fe: la vuelve más honesta. Allí donde la interpretación produce vida, dignidad y cuidado, el Evangelio vuelve a hablar; donde produce vergüenza y muerte, corresponde —en nombre de Jesús— ejercer la más santa de las desobediencias.

## **Desobedecer para ser fieles**

La lectura queer de 1° Timoteo 1.9-10 propuesta en este capítulo no busca suavizar un texto incómodo ni forzarlo a decir lo que nunca dijo. Por el contrario, parte del reconocimiento de su dureza, de su función disciplinaria y de su inserción en un proyecto eclesial marcado por el miedo al desorden y la pérdida de control. Precisamente

por ello, la tarea hermenéutica rechaza la armonización artificial de este texto con el canon bíblico. Su propósito radica en situarlo críticamente dentro de las tensiones estructurales que atravesaron los orígenes cristianos.

Reconocer el carácter deuteropaulino de la Primera Carta a Timoteo elude la mera iconoclasia. Constituye, fundamentalmente, un acto de honestidad teológica. Esta perspectiva permite comprender que la validez de las Sagradas Escrituras rechaza la literalidad acrítica de cada versículo. Reside, en cambio, en un discernimiento comunitario capaz de distinguir entre el Evangelio y sus intentos históricos de domesticarlo. Desde esta perspectiva, las prohibiciones y silenciamientos del texto no pueden erigirse en normas universales sin traicionar el impulso liberador que atraviesa la predicación de Jesús y las cartas auténticas de Pablo.

Una hermenéutica queer —lejos de rechazar la Biblia cristiana— se compromete radicalmente con ella al exponer sus conflictos internos, disputas de poder y fracturas. Por ello, 1° Timoteo 1.9-10 se revela como testimonio de una tensión no resuelta entre una espiritualidad encarnada, abierta y transgresora y una ética eclesial cada vez más cis-heteronormativizada, cis-heteropatriarcal y jerárquica. Leer este texto de manera queer implica negarse a convertirlo en un instrumento de exclusión y de violencia simbólica y espiritual, especialmente contra cuerpos y deseos históricamente marginados.

El daño producido por la absolutización de este pasaje no es un efecto colateral menor: ha legitimado silenciamientos, expulsiones y prácticas pastorales

profundamente contrarias al cuidado, la justicia y la dignidad humana. Frente a ello, las teologías queer articulan una ética del discernimiento que evalúa los textos a la luz de sus frutos, en lugar de proponer una moral alternativa arbitraria. Allí donde una interpretación produce muerte, vergüenza o negación de la humanidad de las demás personas, no puede hablarse de fidelidad al Evangelio. La «buena noticia» de Jesús produce vida, salvación, liberación y restauración. El ab/uso legalista de 1° Timoteo 1.9-10 es, en esencia, anti-crist(ian)o.

Desobedecer 1° Timoteo 1.9-10 en su uso cis-heteronormativo elude la mera rebeldía contra la fe o contra Jesús. Se transforma propiamente en una acción concreta de obediencia cristológica. Es elegir la vida frente a la Ley, la dignidad frente al control y la encarnación frente a la abstracción moral. En ese gesto de desobediencia fiel se inaugura la posibilidad de recuperar una espiritualidad queer encarnada. Esta mística despoja a los cuerpos, los afectos y las diferencias de su categoría de amenazas al orden divino, restituyéndolos como lugares legítimos —y urgentes— de la mismísima revelación.





*Toda lectura  
puede volver a abrir la vida.*



# EPÍLOGO

## DESPUÉS DE LOS TEXTOS GARROTE

*La Biblia como campo de disputa y posibilidad*



Este libro no nació del deseo de corregir lecturas aisladas ni de ofrecer una apologética amable de la diversidad sexogenérica. Nació, más bien, de una constatación dolorosa y persistente: ciertos textos de la Biblia han sido utilizados de manera sistemática para herir cuerpos, disciplinar deseos y excluir vidas en nombre de Dios.

A estos pasajes se los ha convertido en lo que en teología llamamos «textos garrote»: fragmentos arrancados de su contexto histórico, literario y teológico, elevados a absolutos morales y usados como instrumentos de violencia espiritual. Cerrar esta serie de lecturas queer de los llamados «textos garrote» no implica clausurar el debate. Por el contrario, busca reabrirlo desde un lugar diferente: uno donde la Biblia deja de ser un arma arrojadiza para convertirse, nuevamente, en un espacio de lucha, esperanza y transformación. Allí, precisamente allí, el Evangelio vuelve a respirar.

Desde Génesis 19 hasta 1° Timoteo 1.9-10, pasando por Levítico, Deuteronomio, Romanos y 1° Corintios, el recorrido ha mostrado un patrón recurrente: la homofobia no surge de la Biblia misma. Al contrario, emerge de lecturas interesadas que responden a proyectos de poder concretos. En cada caso, el análisis histórico-crítico, filológico y contextual revela algo incómodo para las teologías cis-heteronormativas: ninguno de estos textos habla de orientación sexual en el sentido moderno del término ni condena relaciones afectivas consensuadas entre personas del mismo sexo. Lo que sí aparece, de manera reiterada, es la preocupación por el abuso, la violencia, la idolatría, el desorden social o la amenaza percibida al control religioso.

El problema no es la Biblia; más bien, es lo que se ha hecho con ella. La absolutización de estos pasajes ha requerido ignorar su *Sitz im Leben*, borrar sus ambigüedades y silenciar las tensiones internas de la Escritura. Ha requerido también proyectar sobre textos antiguos categorías modernas —«homosexualidad», «contra natura», «desviación»— que les son completamente ajenas. Esta operación hermenéutica no es inocente: produce sujetos legítimos y sujetos descartables, cuerpos bendecidos y cuerpos sospechosos.

La lectura queer propuesta a lo largo de este libro no intenta «rescatar» estos textos ni reconciliarlos forzosamente con una ética contemporánea de la inclusión. Su apuesta es más honesta y, por ello mismo, más exigente: exponer los conflictos, las contradicciones y las disputas de poder que atraviesan la Biblia Cristiana. Leer queerizadamente implica leer contra la naturalización de la violencia; negarse a aceptar que toda palabra bíblica tenga el mismo peso teológico y

reconocer que, dentro de las Sagradas Escrituras, coexisten impulsos liberadores y tentaciones de control. Este recorrido ha mostrado que muchos de los textos utilizados para condenar a las personas queer/cuir están más cerca de proyectos de regulación del cuerpo y del deseo que del corazón del Evangelio.

Los textos de la Biblia Hebrea que históricamente han sido invocados para condenar a las personas queer/cuir revelan, al ser leídos en su contexto, preocupaciones muy distintas de una supuesta moral sexual universal. En Génesis 19, el núcleo del relato no es el deseo entre personas del mismo sexo. Al contrario, la trama denuncia la violencia colectiva y la violación como instrumentos de dominación. Lo que allí se escenifica es la negación radical de la hospitalidad, un valor central del mundo antiguo.

En Levítico 18.22 y 20.13, las llamadas «leyes de pureza» están lejos de regular identidades o afectos en el sentido moderno. El verdadero propósito de estos mandatos es preservar fronteras simbólicas y comunitarias en un contexto posexílico profundamente marcado por la ansiedad identitaria. Tras el retorno de Babilonia, la comunidad sobreviviente necesitaba articular una estricta diferenciación cultural frente a las naciones vecinas. De este modo, el control del cuerpo y de las prácticas de la carne se convirtió en un espacio político y religioso fundamental para garantizar la cohesión y la supervivencia del pueblo.

En Deuteronomio 23.17–18 y 1° Reyes 14.24, las referencias a la sexualidad aparecen estrechamente ligadas al culto, a la eliminación de prácticas consideradas idolátricas y a la consolidación de un orden religioso centralizado, más que a una

---

reflexión ética sobre las relaciones humanas. Incluso allí donde el lenguaje bíblico resulta severo, el foco del texto no está puesto en la condena de la diversidad sexo-genérica tal como la entendemos hoy. El trasfondo real responde al temor visceral de aquellas sociedades ante el desorden cultural y la mezcla de fronteras que amenazaban su cosmovisión. En el mundo antiguo, la pérdida de control de los límites corporales ponía en riesgo la estabilidad de toda la comunidad. Así, la narrativa no busca penalizar la disidencia identitaria. El verdadero blanco de su condena es lo que se percibía como una fractura del orden cósmico y social establecido por la divinidad.

Históricamente, los textos de la Biblia Cristiana han sido instrumentalizados como códigos legislativos rígidos, despojándolos de su función original como elementos de discernimiento en el Espíritu Santo. Al abordar los textos paulinos y deuteropaulinos desde una hermenéutica liberadora, se hace evidente que las dinámicas en juego distan mucho de las condenas morales que el fundamentalismo les ha atribuido.

En Romanos 1.26-27, por ejemplo, la argumentación de Pablo no apunta a patologizar el amor o el afecto entre personas del mismo sexo. El verdadero problema teológico que allí se denuncia es la idolatría imperial y los excesos de las élites romanas, donde los cuerpos subyugados eran utilizados como trofeos de poder.

Por su parte, la lista de 1° Corintios 6.9-10 suele leerse como una exclusión automática de las personas queer/cuir. Sin embargo, el texto bíblico no las criminaliza. Su denuncia se dirige contra las estructuras de ab/uso, asimetría y explotación económica que fracturaban la solidaridad de la

comunidad de Corinto. Lo que se sanciona es el quiebre de la justicia fraterna.

Finalmente, las advertencias en 1° Timoteo 1.9-10 no pretenden socavar una ética del cuidado y del consentimiento mutuo. El trasfondo histórico de las cartas pastorales —que son deuteropaulinas— revela un intento de asimilar el cristianismo a los valores domésticos romanos. Esto derivó en la consolidación de masculinidades tóxicas y en la rigidez de las jerarquías eclesiales, en busca de respetabilidad social.

Es necesario enfatizar que incluso allí donde el lenguaje paulino se torna severo, los textos no configuran una moral sexual universal. La intención real de los escritos apostólicos responde a la ansiedad eclesial de su tiempo: el miedo al desorden comunitario, la vulneración de las fronteras de la pureza y la pérdida de control institucional frente a los imperios de turno.

Por lo tanto, este libro no propone una nueva lista de textos «amigables» frente a otros «problemáticos». Propone, en cambio, una ética hermenéutica: evaluar las interpretaciones por sus frutos. Una lectura que engendre muerte, vergüenza, exclusión o auto-odio debe ser cuestionada, por muy bíblica que pretenda ser. Al fin y al cabo, la fidelidad a las Sagradas Escrituras no se mide por la mera repetición literal de sus versículos, sino por su capacidad última de generar vida en abundancia (Juan 10.10).

Leer la Biblia desde una perspectiva queer no representa una concesión a la modernidad ni una traición a la fe. Es, más bien, un acto de fidelidad radical a la encarnación: la

certeza de que Dios se revela en cuerpos concretos, en historias situadas y en relaciones reales. Significa afirmar que ningún texto puede ser instrumentalizado para negar la humanidad de las otras personas sin traicionar la esencia misma de aquello que se dice defender.

Tras el eco de los «textos garrote», las Sagradas Escrituras no quedan desactivadas. Al contrario, se reabren como un territorio de lucha, resistencia y esperanza. Allí donde el texto sagrado fue utilizado para herir, puede volver a leerse para sanar, salvar y liberar. Esto sucede siempre y cuando asumamos el riesgo que toda hermenéutica responsable exige: discernir, confrontar y, cuando sea necesario, desobedecer en nombre del Evangelio.



# REFERENCIAS



Adams, Jeremy duQuesnay (1981). «John Boswell, Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century. Chicago and London: University of Chicago Press, 1980. Pp. xviii, 424. \$27.50» [Recensión]. *Speculum* 56, N° 2: pp. 350-355.

Agustín (1990). *Answer to the Pelagians, II: Marriage and Desire, Answer to the Two Letters of the Pelagians, Answer to Julian* (Works of Saint Augustine Volumen 24), editado por John E. Rotelle, traducido por Roland J. Teske. Nueva York, NY: New City Press.

Alison, James (2001). *Faith Beyond Resentment: Fragments Catholic and Gay*. Londres: Darton, Longman and Todd.

Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Alves, Andrea Moraes (2010). «Identity, Judaism and Homosexuality: Two Stories About Belonging». *Vibrant* 7, N° 1: pp. 78–102.

- Boswell, John (1980). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Boyarín, Daniel (2007). «Against Rabbinic Sexuality: Textual Reasoning and the Jewish Theology of Sex». En: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, editado por Gerard Loughlin. Malden, MA: Blackwell, pp. 131–146.
- Brooten, Bernadette J. (1996). *Love between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism* (Chicago Series on Sexuality, History, and Society). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Brown, Peter (1993). *El cuerpo y la sociedad: Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, traducido por Antonio Juan Desmonts. Barcelona: Muchnik Editores.
- Budin, Stephanie Lynn (2008). *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cardoso Pereira, Nancy (2013). «Corpora fluida: contaminación y peligro en el imaginario religioso. Lectura crítico-antropológica del Levítico bíblico». En: *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar*, editado por Silvia Regina Lima da Silva, Genilma Boehler y Lars Bedurke. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 175–190.



- Córdova Quero, Hugo (2006). «The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Hampshire: Ashgate, pp. 81-110.
- Córdova Quero, Hugo (2022). *Textos torcidos: Hermenéutica queer y la subversión de los textos sagrados*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Córdova Quero, Hugo (2023a). *Archaeologia Sexualis: Una breve contribución al estudio del género y la sexualidad en perspectiva transcultural*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Córdova Quero, Hugo (2023b). *Teologías Queer Globales*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Damián, Pedro (1982 [1054]). *Book of Gomorrah: An Eleventh Century Treatise Against Clerical Homosexual Practise*, traducción, introducción y notas de P. J. Payer. Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- González, Justo L. (1994). *Historia del cristianismo, Tomo 1: Desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados*. Miami, FL: Editorial Unilit.
- Hanks, Thomas D. (2000). *The Subversive Gospel: A New Testament Commentary on Liberation*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Johnson, Matthew V. (2012). «Onesimus Speaks: Diagnosing the hys/terror of the text.» En: *Onesimus, Our Brother. Reading Religion, Race, and Culture in*

- Philemon*, editado por Matthew V. Johnson, James A. Noel y Demetrius K. Williams. Minneapolis, MN: Fortress Press, pp. 91-100.
- Jones, Christopher Prestige (1971). *Plutarch and Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Krause, Deborah y Robert E. Shore-Goss (2022). «The Pastoral Letters: 1 and 2 Timothy, and Titus». En: *The Queer Bible Commentary*, editado por Mona West y Robert E. Shore-Goss. Londres: SCM Press, pp. 719-730.
- Kukla, Elliot (2006). «Terms for Gender Diversity in Classical Jewish Texts». *Transtorah.org*. Disponible en: < t r a n s t o r a h . o r g / P D F s / Classical\_Jewish\_Terms\_for\_Gender\_Diversity.pdf>.
- Lings, Renato (2011). *Biblia y homosexualidad: ¿Se equivocaron los traductores?* San José, Costa Rica: Universidad Bíblica Latinoamericana.
- Martin, Dale B. (2006). *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Michaelson, Jay (2009). «On the Religious Significance of Homosexuality; or, Queering God, Torah, and Israel». En: *The Passionate Torah: Sex and Judaism*, editado por

- Danya Ruttenberg. Nueva York: New York University Press, pp. 212–224.
- Moore, Robert Ian (1990). *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950–1250*. Malden, MA: Blackwell.
- Nissinen, Martin (1998). *Homoeroticism in the Biblical World: A Historical Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Punt, Jeremy (2021). «Queer Bible Readings in Global Hermeneutical Perspective». En: *The Oxford Handbook of Feminist Approaches to the Hebrew Bible*, editado por Susanne Scholz. Nueva York, NY: Oxford University Press, pp. 65-80.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1984). *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston, MA: Beacon Press.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1994). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Nueva York, NY: Crossroad.
- Scroggs, Robin (1983). *The New Testament and Homosexuality: Contextual Background for Contemporary Debate*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Shore-Goss, Robert E. (2020). «La homosexualidad y la Biblia: Practicando textos seguros». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 71–101.

- Stone, Ken (2007). «'Do Not Be Conformed to This World': Queer Reading and the Task of the Preacher». *Theology & Sexuality* 13, N° 2: pp. 153-165.
- Torjesen, Karen Jo (1995). *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*. San Francisco, CA: Harper San Francisco.
- Townsley, Jeramy (2011). «Paul, the Goddess Religions, and Queer Sects: Romans 1:23-28». *Journal of Biblical Literature* 130, N° 4 (invierno): pp. 707-728.
- Vorster, Johannes N. (2012). «The Queering of Biblical Discourse». *Scriptura* 111, N° 3: pp. 602-620.
- Walters, Jonathan (1997). «Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought.» En: *Roman Sexualities*, editado por Judith P. Hallett y Marilyn B. Skinner. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 29-43.
- Wright, David F. (1984). «Homosexuals or Prostitutes? The Meaning of ἀρσενικοῖται (1 Cor. 6:9, 1 Tim. 1:10)». *Vigiliae Christianae* 38, N° 2 (junio): pp. 125-153.



# ACERCA DEL AUTOR



Hugo Córdova Quero es Doctor en Estudios Interdisciplinarios en Migración, Etnicidad y Religión (2009) y Magíster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (Poscolonial y Queer) (2003), ambos por el Graduate Theological Union (GTU), en Berkeley, California, y Magíster en Teología (1998) por el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), en Buenos Aires. Actualmente se desempeña como profesor asociado de teorías críticas y teologías queer en la Facultad Starr King, en Oakland, California, y como director del Institute Sophia, en Saint Louis, Missouri. Sus áreas de investigación y docencia son los estudios religiosos, la teología sistemática y las teologías queer, las teorías críticas (queer y poscoloniales) y los estudios étnicos, migratorios y culturales.

Ha sido profesor visitante en el Institute for Advanced Study of Asian Cultures and Theologies (IASACT), del Higher Board for Christian Education in Asia, y en Chung Chi College de la Chinese University of Hong Kong (2006); investigador visitante en el Center for Lusophone Studies (2006–2009) y becario posdoctoral en el Iberoamerican Institute (2009–2011), ambos en Sophia University, Tokio, Japón; profesor invitado en el Departamento de Historia de la Universidad Autónoma de

Barcelona, España (2009); y profesor asociado en St. Stephen's College de la University of Alberta, Canadá (2013–2014).

Es integrante de los grupos de investigación Emerging Queer Asian & Pacific Islander Religion Scholars (EQARS) y Queer Migrations Research Network. Asimismo, ha sido investigador afiliado (fellow) en el Institute for Theological Partnerships de The University of Winchester (Reino Unido) y en el Institute for the Study of Asian Religions (CERAL) de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo, Brasil.



# ÍNDICE ANALÍTICO



Abuso espiritual escriturario  
(y abuso verbal / legalista), 9,  
30, 38, 75, 93, 116, 119

Abuso sexual, 18, 31

Acogida (y hospitalidad), 12,  
13, 14, 15, 20

Alison, James, 93

Alves, Andrea Moraes, 30

Alteridad, 6, 25

Amor (incondicionalidad del),  
9, 11, 14, 15, 17, 19, 21, 32,  
35, 72, 73, 93

Anacronismo (en la  
interpretación bíblica), 14, 26,  
27, 37, 38, 55, 56, 95

Ángeles (o mensajeros  
divinos), 11, 15, 20

Apologética amable  
(superación de la), 119

Arrogancia (y soberbia), 12,  
13

*Arsenokoitēs* (término griego y  
problemas de traducción), 75,  
95

Auto odio (e infundimiento de  
vergüenza), 93, 116, 123

Autoridad bíblica (y control  
institucional), 6, 37, 38, 52,  
75, 95, 96

*Ay'lonit* (categoría de género),  
28

Biblia (Sagradas Escrituras)

como campo de disputa y  
posibilidad / territorio de  
lucha, 119, 124

densidad simbólica de la, 6

potencial salvífico, sanador  
y liberador de la, 5, 8, 9,  
34, 35, 52, 72, 93, 116,  
124

queerificación de la, 7, 8,  
24, 31, 33, 34, 38, 52, 56,  
73, 93, 123

- uso instrumental /  
selectivo / ab/uso de la, 6,  
8, 24, 27, 34, 37, 38, 55,  
75, 95, 116, 119
- Biblia Hebrea  
(interpretaciones de Sodoma  
en la), 12, 13
- Boyarín, Daniel, 30
- Bullying escritural, 21, 55, 93
- Canaán (pueblo cananeo,  
contexto bélico y cultural), 25,  
26, 32, 38
- Cardoso Pereira, Nancy, 24
- Cartas pastorales (carácter  
deuteropaulino de las), 95, 96
- Centurión romano (y curación  
de su siervo), 15
- Cis-heteronormatividad (cis-  
heteropatriarcado, cis-  
heterosexualidad y usos  
eclesiales de la), 5, 6, 7, 16,  
21, 24, 28, 30, 31, 32, 33, 34,  
38, 52, 55, 56, 73, 75, 93, 95,  
116
- Código de Santidad (leyes de  
pureza), 24, 25, 26, 28, 29, 31
- Códigos de honor e ideología  
imperial (asimilación eclesial  
a los), 95, 96
- Coerción (y violencia  
colectiva), 13, 14
- Cohesión comunitaria (e  
identidad colectiva), 24, 25,  
31, 32, 33, 37, 75, 95
- Coito anal entre varones  
(regulación del), 29, 30
- Colonialismo hegemónico (y  
proyectos etnopolíticos), 24,  
25, 29, 32, 33
- Comunidad
- de respeto, cuidado y  
confianza, 19, 33, 35, 93
  - fractura de la, 6
  - marginalización y creencia  
de exclusión en la, 5, 75
- Comunión de los santos, 21
- Contradiscurso de resistencia,  
8, 35, 72
- Control social y político  
(asociado al culto oficial,  
institucional e  
institucionalización tardía),  
17, 18, 37, 38, 52, 75, 93, 95,  
96, 116
- Corintios (primera carta a los)
- 1° Corintios 6.9–10  
(análisis exegético,  
desmitificación y patrón  
recurrente de), 75, 93, 119
  - como exhortación ética  
comunitaria, 75



---

|                                                                              |                                                                                                                           |
|------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| traducción interesada y manipulación del texto de, 75, 93                    | regulaciones de carácter ritual y religioso en el, 37                                                                     |
| Corporalidad sagrada (indisciplinada / no normativa), 38, 52, 75, 116        | Dignidad humana (y espiritual / derecho a vidas habitables), 6, 8, 9, 72, 93, 116, 124                                    |
| Crueldad imperial (y desenfreno de las élites), 56, 123                      | Diversidad corporal y de género (en el judaísmo antiguo), 27, 28, 38, 52                                                  |
| Cruz (como derrota transfigurada en victoria), 73                            | Diversidad sexo-genérica (y cuerpos/deseos marginados), 5, 7, 8, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 37, 55, 75, 95, 116, 119 |
| Cuidado (y cuidado mutuo / pastoral), 8, 9, 19, 116                          | Domesticación del carisma paulino, 96                                                                                     |
| Culpa (y vergüenza), 8, 52, 93, 116, 123                                     | Egipto (costumbres de), 25, 26                                                                                            |
| Damián, Pedro ( <i>Liber Gomorrhianus</i> ), 17                              | Esencia del Evangelio (Buena Noticia / frutos que produce), 20, 21, 73, 93, 116, 119, 124                                 |
| David y Jonatán (vínculo afectivo), 32                                       | Espíritu Santo (acción, discernimiento e inclusión radical del), 16, 17, 20, 52                                           |
| Deseo femenino (invisibilización y resignificación del), 30, 31, 73          | Estudios bíblicos queer, 14, 18, 19, 24, 31, 37, 52, 56, 73, 75, 93, 95, 123 ( <i>ver también Hermenéutica queer</i> )    |
| Deshumanización, 14, 124                                                     | Ética del discernimiento (frente a abstracción moral), 116                                                                |
| Desobediencia fiel / responsable (en nombre del Evangelio), 116, 124         | Ética hermenéutica (evaluación por los frutos), 123, 124                                                                  |
| Deuteronomio (libro del)                                                     |                                                                                                                           |
| Deuteronomio 23.17-18 (análisis crítico y patrón recurrente de), 37, 38, 119 |                                                                                                                           |
| leyes de exclusión en (Deuteronomio 23.1), 16                                |                                                                                                                           |

---

- Ethics of justice (Ética de la justicia), 9, 35
- Eunuco etíope (bautismo e inclusión del), 16, 17, 20
- Europa medieval (persecución en la), 18
- Exclusión (y condena sistemática), 5, 6, 8, 9, 24, 28, 34, 35, 37, 52, 55, 72, 75, 93, 95, 119, 123
- Expulsión simbólica / silenciamientos, 76, 116
- Éxodo (mandato sobre el extranjero en), 13
- Ezequiel (pecado de Sodoma según), 12
- Felipe (diácono y evangelista), 16, 20
- Fidelidad radical (a la vocación liberadora y a la encarnación), 9, 72, 116, 123
- Fluidez y no binarismo (antecedentes históricos), 28
- Génesis 19 (relato de Sodoma y Gomorra)
- como texto profético, 20
  - lectura hegemónica/ excluyente y patrón recurrente de, 12, 14, 18, 20, 119
  - mensaje principal de, 12, 13, 19, 21
- Gilgamesh y Enkidu, 32
- Gracia (centralidad paulina y fin de la opresión), 9, 55, 72, 93
- Hebreos (carta a los), 20
- Hechos de los Apóstoles, 16, 20, 52, 95
- Hermenéutica queer / cuir
- como práctica de cuidado, responsabilidad y resistencia espiritual, 8, 52, 72, 93, 124
  - definición y propósito de la, 7, 34, 56, 72, 95, 123
  - expansión del sentido en la, 7, 35, 73
  - lecturas de hospitalidad, justicia y emancipación, 18, 19, 31, 33, 37, 52, 56, 73, 93, 95, 119
- Homofobia bíblica / teológica (origen, invención y proyectos de poder), 15, 16, 17, 21, 24, 26, 27, 33, 34, 35, 38, 75, 95, 119
- Hospitalidad (mandato sagrado de la), 9, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20
- Humillación (y competencia por el honor), 14, 19, 32
- Hibridez cultural, 95

---

|                                                                                                        |                                                                                                       |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Identidad sexual (inexistencia del concepto en la antigüedad), 27, 28, 29, 30, 37, 56, 75, 95          | Judaísmo rabínico / antiguo (e interpretaciones posteriores), 27, 28, 29, 30, 52                      |
| Idolatría (crítica paulina a la), 56, 73                                                               | Justicia social (y solidaridad), 12, 13, 18, 19, 31, 116                                              |
| Iglesia antigua / primitiva (dinamismo carismático de la), 12, 15, 16, 17, 96                          | Kukla, Elliot, 27, 28                                                                                 |
| Inclusión, 7, 9                                                                                        | Lectura crítica / informada (y responsable frente al texto), 5, 8, 9, 24, 33, 35, 37, 55, 93, 95, 124 |
| límites de la inclusión superficial, 7                                                                 | Levítico (libro del)                                                                                  |
| inclusión radical en la iglesia antigua, 16, 17                                                        | como regulación política y militar, 26, 31, 32                                                        |
| Institucionalización del cristianismo (transformaciones rituales y eclesiales posteriores), 17, 52, 96 | Levítico 18.22 y 20.13 (análisis de y patrón de ab/uso), 24, 25, 27, 29, 30, 31, 33, 34, 119          |
| Interdependencia, 9                                                                                    | mandato del amor en (Levítico 19.18), 19                                                              |
| Isaías (denuncia profética en), 12, 13, 16, 20                                                         | omisión del deseo femenino en, 30, 31                                                                 |
| Jeremías (denuncia profética en), 13                                                                   | Lings, Renato, 27                                                                                     |
| Jesús (pedagogía, modelo de incondicionalidad y movimiento liberador), 11, 14, 15, 17, 93, 116, 124    | Lugar teológico (lo excluido / la diversidad como), 7, 35, 52                                         |
| Jordan, Mark D., 18                                                                                    | Lot (huéspedes de), 11, 14                                                                            |
| Juan (evangelio de, Juan 10.10), 123                                                                   | Mala praxis de la fe, 93                                                                              |
|                                                                                                        | <i>Malakos</i> (término griego y problemas de traducción), 75, 95                                     |
|                                                                                                        | Malentendidos exegéticos / doctrinarios, 55, 73, 93, 95                                               |

---

- Masculinidades tóxicas (apoyo interpretativo a las), 95
- Mateo (evangelio de), 14, 15, 19
- Matriz histórica (y descontextualización / desajustes históricos), 5, 6, 8, 31, 37, 55, 75, 95, 96
- Mezcla de especies (prohibición ritual), 30
- Mística queer encarnada, 116, 123
- Modelo masculino activo/pasivo, 26, 30, 31, 32
- Moore, Robert Ian, 18
- Moralismo (y barreras eclesiales / catálogos moralistas / absolutos morales), 15, 16, 19, 24, 52, 55, 116, 119
- Nekēvāh* (categoría de género), 28, 29
- Normas y proyectos de poder (teologías normativas), 14, 18, 26, 52, 55, 119
- Orientación sexual (ausencia de la categoría en la antigüedad), 13, 14, 17, 27, 29, 30, 37, 55, 75, 95, 119
- Pais* (término griego / compañero íntimo), 15
- Para physin* (contra natura / traducción y contexto de), 56
- Pedagogía del miedo / del temor (versus amor y confianza), 21, 93, 95
- Pertenencia (y espacios de confianza), 93
- Pobreza (personas pobres y necesitadas), 12, 13, 19
- Poder político e imperial / eclesial (dinámicas, alianzas e intereses institucionales), 17, 55, 56, 75, 95, 96, 116, 119
- Polisemia (del texto bíblico), 6
- Práctica pastoral (y proyectos eclesiales), 8, 55, 76, 116
- Praxis, 8
- Procreación / Reproducción (como estrategia de supervivencia étnica y patriarcal), 24, 26, 31, 32, 33, 96
- Propaganda imperial (e injusticia de los ejércitos), 14
- Pureza ritual (y opresión de su lógica), 24, 25, 29, 31, 33, 37, 52
- Qēdēshîm* y *qedēšôt* (términos hebreos y sus traducciones), 37, 38, 52
- Reconciliación (y vidas plenas), 72, 93

- 
- Relaciones de poder (e intereses en la traducción), 75, 95
- Reparación histórica (y acto de justicia), 21, 35, 72
- Reyes (primer libro de, análisis de 1º Reyes 14.24), 37, 38, 52
- Resistencia espiritual y política, 52, 72, 93, 116, 124
- Revelación encarnada (lo queer intrínseco a lo sagrado), 5, 7, 35, 52, 116, 123
- Romanos (carta a los)
- Romanos 1.26–27 (análisis exegético profundo y patrón recurrente de), 55, 56, 72, 73, 119
  - como argumento teológico de la gracia, 55
  - fisonomía original y carácter contracultural del texto, 73
- Saris* (categoría de género / varones castrados), 28
- Samuel (segundo libro de), 32
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth, 7
- Secuestro doctrinal de los textos (por siglos), 55, 73, 93, 123
- Shakab (verbo hebreo y sus traducciones), 27
- Shore-Goss, Robert E., 14
- Sitz im Leben* (contexto vital), 33, 96
- «Sodomitas» (origen, traducción errónea e historia del término), 11, 17, 18, 37, 52, 95
- Stone, Ken, 8
- Subjetividades queer (como agentes de resistencia), 33
- Teologías anti-Evangelio, 93
- Teologías queer / decoloniales / del discernimiento, 52, 56, 73, 116, 124
- «Textos garrote»
- deconstrucción de los, 7, 9, 24, 34, 37, 55, 72, 93, 95, 119
  - definición de, 5, 119
  - como fragmentos arrancados de su contexto, 119
  - uso e instrumentalización violenta de los, 5, 6, 8, 19, 55, 75, 95, 119, 124
- Timoteo (colaborador de Pablo y fisonomía histórica), 95
- Timoteo (primera carta a)
-

- 1° Timoteo 1.9–10 (análisis  
exegético, deconstrucción,  
ab/uso y patrón de), 95,  
116, 119
- como escrito  
deuteropaulino, 95, 96
- tensiones identitarias y  
orden eclesial en, 95, 96
- To'evah* (abominación / fuera  
de lugar / ritualidad), 29, 37,  
52
- Tolerancia (superación del  
paradigma de la), 20, 33
- Tradición teológica occidental  
(e interpretaciones  
dogmáticas e creenciales  
eclesiales), 6, 7, 52, 73, 75, 95
- Tumtum* y *andróginos*  
(categorías de género), 28
- Vida en abundancia, 123
- Violencia interpretativa /  
simbólica / espiritual  
(sistemática), 5, 8, 37, 55, 75,  
95, 116, 119
- Vorster, Hans, 8
- Vulnerabilidad (protección de  
personas vulnerables), 13, 18,  
19, 21, 31, 32, 55
- Zachar* (categoría de género /  
varones), 28, 29





# SINOPSIS

*La biblia no me condena* cuestiona las interpretaciones bíblicas que históricamente han sido utilizadas para justificar la exclusión y la violencia contra personas de la diversidad sexo-genérica. A través de una hermenéutica queer/cuir crítica y pastoral, esta obra desmonta los llamados «textos garrote», mostrando que muchas lecturas condenatorias responden más a intereses cis-heteropatriarcales que al sentido histórico y literario de las Sagradas Escrituras. Lejos de rechazar la Biblia, el libro recupera su potencial liberador, proponiendo nuevas formas de leer desde la dignidad, la hospitalidad y la justicia. Con rigor académico y sensibilidad pastoral, esta obra invita a reimaginar la relación entre fe, espiritualidad y diversidad, afirmando que ninguna vida humana queda fuera del amor y la gracia divina.

“

DIOS NO ES EL AUTOR DE  
TU EXCLUSIÓN. ES EL AUTOR  
DE TU VIDA Y TU DIGNIDAD.

”



Institute Sophia Press  
208 North 9<sup>th</sup> Street, Suite 810  
Saint Louis, Missouri 63101  
USA

Polifonías  
Teológicas

P.O.Box 799  
San Juan  
Puerto Rico

