

LA TEOLOGÍA *QUEER*: PANORAMA, BALANCE Y PERSPECTIVAS

MIGUEL ÁNGEL QUINTANA PAZ

1. ¿Qué es la teología queer?

Iniciaré esta exposición con una confesión: la de cuán incómodo me encuentro al verme obligado a utilizar en ella un anglicismo, *queer*, para especificar el tipo de teología que trataremos. Lo cierto es empero que ya sea por lo reciente de esta corriente (poco más de veinte años en el propio contexto anglosajón en que surgió), ya sea por la dificultad de verter al castellano una palabra inglesa tan peliaguda como *queer*, después de todo no existe aún en lengua española un vocablo equivalente y comúnmente aceptado que nos permita prescindir del extranjerismo. Con lo que tal vez no resulte ocioso comenzar por plantearse qué significa en el idioma inglés el adjetivo *queer*, cuyo uso se nos hace aquí inevitable.

Originariamente *queer* se atestigua en la literatura anglosajona desde el siglo XVI, procedente del escocés, con el significado (que conservará hasta nuestros días) de «extraño, peculiar, excéntrico» (Harper: 2015). A su vez (y esto resulta interesante, más allá de la mera curiosidad etimológica, por la connotación que adoptará luego en los desarrollos teóricos que nos interesan) es probable que la palabra hubiese llegado al escocés desde el bajo alemán *queer*, que significa «oblicuo, descentrado», lo que a su vez está relacionado con el alemán *quer* («oblicuo, perverso, raro»). El significado de «raro» para *queer* es tan frecuente que da origen incluso a una conocida expresión en el norte de Inglaterra, «There's nought (nowt) so queer as folk», que podríamos traducir como «No hay nada tan raro como la gente». Ahora bien, a partir de 1922 cabe detectar otro uso de la palabra *queer* que poco a poco se irá haciendo predominante. Al igual que su equivalente en castellano, «raro», también ha cobrado a veces el significado de «homosexual» o de «persona que no posee una identidad u orientación sexual igual al de la mayoría de la sociedad», así también en inglés este significado se produjo y, en algunos contextos, se ha ido instalando como el predominante de la palabra (aunque diccionarios como el Oxford Dictionary o el Merriam-Webster lo mantengan aún como la segunda o incluso sexta acepción posible de tal vocablo).

Un impulso que nos interesa a la hora de conocer el significado de *queer* es el que se efectuó a principios de los años 90, cuando en la academia estadounidense comenzó a abordarse de modo interdisciplinar la realidad de todas las personas que no poseían una orientación, identidad o adscripción sexuales mayoritarias (es decir, que o bien no eran heterosexuales, o bien no eran cissexuales¹, o bien poseían algún tipo de

¹ «Cissexual» es el calificativo que se utiliza en castellano para designar a quien no se identifica como transexual, como el uso del prefijo cis- (opuesto al también prefijo trans-) indica.

intersexualidad²). A los estudios de este tipo se los denominó precisamente *Queer Studies* y a las muy diferentes teorías que empezaron a desarrollarse en este ámbito se las etiquetó bajo el término paraguas de *Queer Theory*. Ya entonces empezó a precisarse un equivalente en español de estas denominaciones, ante lo cual se optó por tomar prestado el adjetivo *queer* (como hemos hecho nosotros) o, en ciertos casos, proponer dubitativamente algún tipo de equivalente –así, por ejemplo, Ricardo Lamas (1998) apostó por el neologismo «Teoría torcida», que recoge curiosamente el significado etimológico del bajo alemán al que antes apuntamos; mas sin mucho éxito en nuestros lares–.

Pues bien, una parte de los *Queer Studies* fue pronto la *Queer Theology*, concretamente desde que el reverendo, y antiguo sacerdote jesuita, Robert Goss utilizara de modo pionero tal expresión en su obra de 1993 *Jesus acted up*. Podemos, por tanto, definir ya la teología *queer* como aquella parte de los *Queer Studies* que, desde entonces, tiene que ver con los saberes teológicos.

Ahora bien, otro modo de explicar qué se entiende por teología *queer* es traducir el calificativo *queer* a un genitivo (teología de lo *queer*) y entender tal genitivo tanto en lo que los filólogos denominarían su sentido objetivo como en su sentido subjetivo. En su sentido objetivo la teología *queer* sería aquella que reflexiona acerca de la relación entre lo religioso y las cuestiones *queer* (es decir, la homosexualidad, bisexualidad, transexualidad, asexualidad, intersexualidad y en general cualquier condición, orientación o identidad sexual que no sean las mayoritarias entre la población). Si a este sentido objetivo del genitivo le añadimos su sentido genitivo subjetivo, la teología *queer* sería además aquel saber teológico que llevan a cabo los miembros de las minorías citadas (gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, asexuales, intersexuales, etc.). No podemos ignorar que de hecho estos dos sentidos de la expresión «teología *queer*» se hallan muy a menudo superpuestos (la teología *queer* es no solo la que habla de lo *queer*, sino que son precisamente personas *queer* las que aportan al saber teológico en estos temas); y cabe señalar ya aquí, de modo preliminar, una de las posibles deficiencias detectables en este ámbito: del mismo modo que una teología de los pobres que solo fuera elaborada por los pobres o una teología acerca de las mujeres que solo escribieran estas adolecería de una patente limitación, asimismo el hecho de que la teología *queer* sea en la práctica solo pensada por personas pertenecientes a la comunidad *queer* implica un reseñable menoscabo actual de la misma.

² La intersexualidad es la característica propia de quienes poseen rasgos genéticos o fenotípicos propios de varón y de mujer a la vez, en grado variable. Por ejemplo, puede tratarse de personas con cromosomas de mujer (XX) pero órganos sexuales masculinos; cromosomas masculinos (XY) pero órganos sexuales femeninos; tejido ovárico y testicular a la vez (y cromosomas XX, XY o ambos); un solo cromosoma X (XO); un cuadragésimo séptimo cromosoma (XXX o XXY)... A día de hoy se han identificado hasta 75 clases de intersexualidad.

2. Tres vetas de la teología *queer*

Con miras a elaborar, como promete el título de este escrito, un panorama general (y somero) de la teología *queer* creo que resultaría útil dividir esta en tres facetas que se corresponden con los tres modos principales de hacer teología que desembocan en ella. Ello no significa, naturalmente, que deba o pueda clasificarse a cada autor que escribe teología *queer* en uno u otro de estos tres aspectos de un modo excluyente: a menudo, de hecho, un mismo teólogo *queer* puede adscribirse a dos o a las tres de las vetas que intentaremos desentrañar aquí. Se trata, pues, de ver más bien las influencias que acaban convergiendo en (y creando) toda la teología *queer* que de discernir tres presuntas tendencias o subdivisiones dentro de ella.

2. 1. Teología *queer* como hija de la teología de la liberación

Como es bien sabido, la teología de la liberación es una corriente de (principalmente) la teología católica que parte de una «lectura, no en clave europea sino propiamente latinoamericana, del Vaticano II» determinada por «la situación opresiva de explotación económica y de inseguridad política» de aquellas sociedades (Vilanova: 1992, 991). Desde sus orígenes en obras como la de Gustavo Gutiérrez (1972) o en los lineamientos avanzados por la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), esta corriente produjo las que se pueden considerar mayores repercusiones, tanto intraeclesial como extraeclesialmente, de un pensamiento teológico católico a lo largo de las pasadas décadas de los 70 y los 80³. Y una de esas repercusiones bien puede reputarse sin duda la teología *queer* que surgiría en el decenio subsiguiente, el de los 90.

En efecto, seguramente los dos rasgos más característicos de la teología de la liberación son los de considerar que el Evangelio exige primordialmente teologizar desde dos «opciones»: la «opción preferencial por los pobres» y la «opción por la liberación integral de estos» (Boff: 1989, 53). Ahora bien, la noción de «pobre» y la de «liberarlo» poco a poco se fue viendo, desde la propia teología de la liberación, que no podía sino abocar a una perspectiva algo más amplia: el «pobre» no podía ser ya solo aquel que sufría exclusión socioeconómica, sino que (sin disminuir en nada el énfasis en ese tipo de discriminación) debía recogerse también la apuesta por cualquier otro tipo de excluidos, «sean pueblos, grupos sociales o personas» (Scannone: 2009, 59). Esta toma de conciencia justificó plenamente lo que cabría rotular como el paso de *la* teología de la liberación a *las* teologías de la liberación (teología latinoamericana, pero también teología negra, feminista, hispánica-latina, etc.), entre las cuales acabó haciéndose pertinente incluir también una teología que optara por aquellos que son excluidos debido a su orientación (gays, lesbianas, bisexuales...), su identidad (transexuales) o su adscripción sexual (intersexuales); es decir, una teología *queer*.

³ He reseñado raudamente este aspecto, si se me permite la autocita, en Quintana Paz (2014, 135-136).

Entre los teólogos *queer* en que se constata de modo especial esta recepción «liberacionista» destaca señora la argentina Marcella Althaus-Reid, catedrática en la Universidad de Edimburgo, donde falleció en 2009. En obras como *La teología indecente* (2005; la edición original inglesa es de 2000) o *The Queer God* (2003), Althaus-Reid efectuó el tránsito que hemos descrito desde la opción preferencial por los pobres hacia la opción preferencial por los discriminados por motivos sexuales, no sin fuertes críticas a la teología de la liberación *tout court* por haber resultado ciega, o incluso hostil, hacia este otro tipo de exclusiones –como diría años después Houtart (2005, 67), la teología de la liberación había pecado por ello de «masculina» o, en expresión mucho más contundente de la propia Althaus-Reid (2005, 38), de «machista»–. Apoyándose en la teoría *queer* ya desarrollada por sus más señeras autoras (como Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, Gayle Rubin y Linda Garber), Althaus-Reid denunció todas aquellas prácticas sociales, también religiosas, que contribuían a una sexualidad opresiva y subrayó, por el contrario, todos aquellos elementos que, procedentes de la religión, nos permiten subvertir tales códigos y obtener cierta liberación –ahora ya sí auténtica, no como en los desarrollos homófobos de un «teólogo de la liberación» tradicional como Enrique Dussel, por ejemplo (Althaus-Reid: 2005, 273-277)–.

Ahora bien, a pesar de sus críticas mordaces a los teólogos de la liberación convencionales, Althaus-Reid no dejó de compartir con ellos un interés privilegiado por el mundo iberoamericano; la recepción del afán por liberar a los excluidos no se restringe, empero, a esa área geográfica entre la mayoría de los teólogos *queer* en que es detectable asimismo esta herencia de la teología de la liberación. Así ocurre verbigracia con Patrick S. Cheng (2011) y la noción de «amor radical» que articula toda su propuesta teológica. Tal noción se basa precisamente en destacar que Dios, encarnado en Jesús, ofrece a sus hijos un tipo de amor que rompe todas las barreras tradicionales o «convenientes» que en el mundo secular fraccionan la fraternidad entre los humanos (nacionalidad, clase, cultura, sexo, religión...); y justo por eso el amor divino resulta en su radicalidad, como ocurre en las teologías de la liberación tradicionales, liberador (de fronteras y exclusiones), al igual que ocurre con el amor *queer*.

2.2. Teología *queer* como hermana de la teología feminista

Ahora bien, como el lector probablemente ya habrá sospechado al leer el subapartado anterior, hay un tipo de teología empeñada en la liberación de los excluidos que presenta, al abordar ella también cuestiones imbricadas con la identidad sexual, un ligamen inescapable con la teología *queer*: estamos hablando, naturalmente, de la teología feminista. Y esta es de hecho la segunda confluencia con aquella que nos gustaría esbozar aquí.

¿Qué rasgo específico proporciona la teología feminista a la *queer* que no esté ya incluido en la herencia que ambas, como teologías «liberacionistas», comparten? Seguramente el aporte más significativo a este respecto repose en la insistencia de las teólogas feministas por revisar nuestro lenguaje e imaginaria acerca de lo divino para evitar que adolezca de rasgos sexistas. Así, al igual que ya hace seis siglos Juliana de Norwich (1978, 296-297) insistiera en que «Tan cierto como que Dios es nuestro Padre,

así lo es que Dios es nuestra Madre»⁴, diversas teólogas –como Mary Daly (1973), Elisabeth Schüssler Fiorenza (1983) o Elizabeth Johnson (1992)– han destacado que si nos referimos a Dios con referentes masculinos («Señor», «Padre», «Él»...) es de modo meramente casual, por cuanto Dios no tiene sexo, y que por lo tanto un lenguaje sexualmente neutro o al menos equilibrado, que combine entre referentes masculinos y femeninos, resultaría más adecuado para rememorar tal verdad (aparte de ayudar a combatir los elementos patriarcales presentes en las iglesias).

Y bien, la teología *queer* aprende de esta hoy ya famosa (aunque no por ello menos controvertida) apuesta teológica feminista para efectuar un movimiento similar desde la perspectiva de las demás minorías sexuales, que también aspiran entonces a verse reflejadas en el lenguaje acerca de lo divino. Así, por ejemplo, Virginia Ramey Mollenkott (2001, 105-107) ha propuesto la idea de que Jesucristo, ya que supera las distinciones entre «judío y griego, varón y mujer, esclavo y libre» (Ga 3, 28), bien podría haber sido para ello intersexual (con cromosomas femeninos pero fenotípicamente masculino) y de ese modo haber expresado mejor, como Palabra suya, la realidad de Dios (que no es tampoco ni varón ni mujer). A hacer más plausible esta idea coadyuvaría además el razonamiento del biólogo Edward L. Kessel (1983), en el sentido de que si Jesús nació realmente de una virgen ello se hubo de producir según lo que en biología se denomina «partenogénesis», que implica que los cromosomas del descendiente han de ser (como los de la madre) XX, sin varón alguno que pueda aportar un cromosoma Y. Con similares intenciones se ha hecho hincapié en el hecho de que el cuerpo de Cristo, tras su ascensión, está hecho de la totalidad de los fieles, con Él como cabeza, y por lo tanto se convierte en un cuerpo con múltiples géneros, algo ciertamente afín a lo *queer* (Ward: 1999).

2.3. Desarrollos de la exégesis bíblica hacia una teología *queer*

No podía faltar en la teología *queer* una atención minuciosa hacia todos aquellos textos de las Sagradas Escrituras que parecen condenar a homosexuales, transexuales, bisexuales, etc. Es esta, la de una exégesis amigable hacia lo *queer*, la tercera veta que en nuestra opinión cabe detectar dentro de tal teología⁵.

Así, por ejemplo, en el caso del Antiguo Testamento ha recabado especial atención el relato del Génesis (capítulo 19) acerca de la destrucción de Sodoma y Gomorra, pues no en vano durante siglos se identificó a los gays con el apelativo, precisamente, de sodomitas, y se vio en tal aniquilación un presunto castigo divino a las prácticas homosexuales de sus habitantes⁶. Ahora bien, una lectura atenta de tal pasaje

⁴ Otra autora del pasado que los teólogos feministas han gustado de recuperar de modo privilegiado es la santa del siglo XII Hildegarda de Bingen, por cuanto también utilizó proficuamente imágenes femeninas para transmitir la inconmensurabilidad divina (Boyce-Tillman: 1999).

⁵ Probablemente la mejor panorámica general de las discusiones acerca de la Biblia en la teología *queer* se puede hallar en Cornwall (2011).

⁶ El origen de esta concepción seguramente está en Filón de Alejandría (*Abraham* 134-135) y San Agustín (*La ciudad de Dios* 16, 30).

pone en duda la atribución de homosexualidad a todos estos –pues según él son *todos* los varones de Sodoma los que visitan a Lot (Gn 19:4)–: pues, por ejemplo, si *todos* los habitantes de Sodoma fueran homosexuales Lot ya habría sabido de ello y no les habría ofrecido sus hijas (Gn 19:8). Parece más bien que en este relato se denuesta el intento de *violación* que los sodomitas tratan de efectuar a los huéspedes de Lot y la falta de hospitalidad que con ello demuestran; de hecho Mt 10:14-15 apoyaría la tesis de que Jesús mismo pensaba que el pecado característico de Sodoma había sido tal falta de hospitalidad hacia el débil o el forastero –por no citar Ez 16:49 o Is 1:10-17–. Una falta de hospitalidad que los teólogos *queer* a menudo consideran similar a la que se ejerce hacia los gays por parte de muchas personas de iglesia; con lo que, por sorprendente que parezca para la exégesis habitual de este texto, serían estas personas intolerantes (y no tales gays) los auténticos sodomitas de nuestros días (Carden: 2004; Boyarin: 2007, 138-141)⁷.

Otros textos aparentemente hostiles hacia las personas *queer*, como Lv 18:22 y Lv 20:13, podrían referirse más bien a ritos de prostitución pagana; la referencia de Gn 2:24 al hombre que debe unirse con mujer lo sería solo en el caso de que se busque procrear (Gn 1:28) y además el fenómeno del celibato dejaría claro que no es un mandato universalmente aplicable. Mientras que, por otro lado, las relaciones entre Ruth y Noemí (1:16-17) o entre David y Jonatán (II Sam 1:26) podrían apuntar hacia relatos amigables hacia las relaciones entre personas del mismo sexo que van más allá de una mera amistad.

En lo concerniente al Nuevo Testamento, la exégesis *queer* no deja de destacar, en primer lugar, la ausencia de los evangelios de ningún tipo de condena hacia gays, lesbianas, bisexuales, etc. Por el contrario, en ellos se narra cómo Jesús cura sin problemas al siervo de un centurión que múltiples pistas del texto hacen pensar que no se trata de un mero siervo suyo cualquiera (Jennings: 2009, 131-144), puesto que un *pais* (el término griego que usan Mateo y Lucas para referirse a tal «siervo» al relatar este milagro) es siempre un joven amante en el contexto en que ellos escribieron (Dover: 1989, 16; 85). De modo similar, se ha puesto en duda que los vocablos helenos que tradicionalmente se han identificado en las epístolas paulinas como referentes a la homosexualidad (tal que *arsenokoítes* o *malakós*) tengan realmente este significado –de ser ese el sentido lo que Pablo deseaba indicar, ¿por qué usó términos tan insólitos como esos y no el mucho más habitual *paiderastés?*–; de modo que muy probablemente sus condenas lo fueran más de prostituciones rituales o abusos sexuales que de relaciones homosexuales *tout court* (Helminiak: 1994).

3. Conclusiones: balance y perspectivas

No nos gustaría terminar este breve recorrido por la teología *queer* sin trazar

⁷ La ya mencionada Althaus-Reid (2003, 91-92) va aún más lejos y acusa de falta de hospitalidad al propio Lot y sus visitantes; si bien esta es una lectura minoritaria incluso dentro de la teología *queer*.

unas asimismo someras conclusiones acerca de su desarrollo actual. Conclusiones que serán además pocas: de momento solo tres.

La primera, que quizá ya haya emergido en la mente del lector a través de las páginas que anteceden, es que la teología *queer* no solo posee aún un término anglosajón para ser denominada, sino que es en ese ámbito lingüístico donde ha florecido de modo absolutamente predominante (hasta el punto de que incluso teólogas *queer* destacadas pero originariamente hispanoparlantes, como Althaus-Reid, escriben fundamentalmente en inglés; algo similar ocurre con Hugo Córdova Quero). No querríamos olvidar aquí a teólogos iberoamericanos como el costarricense Abel Moya o los brasileños Nancy Cardoso y André S. Musskopf; pero el mencionar a estos tres nos permite acudir a la segunda de las conclusiones que queremos resaltar aquí, y es que otra característica de la teología *queer* es (a diferencia de la teología de la liberación) su relativa falta de músculo en la tradición católica (tanto Moya como Cardoso y Musskopf son protestantes). A modo de excepción a esta endeblesz podríamos citar, en el ámbito iberoamericano, al colombiano Hemberg Darío García Garzón, empero.

Nuestra tercera conclusión enlaza con las dos citadas; y es que parece que solo una ceguera persistente ante los *signa temporum* justificaría el seguir manteniendo en los ámbitos católicos hispanoparlantes una ignorancia ante los retos para la reflexión teológica que hoy implica no sólo la teoría *queer*, sino la realidad *queer*, de modo paulatinamente creciente. Mientras recientes estudios sociológicos (Pew Research Center: 2014) ubican a España como el país del mundo con menor rechazo de la homosexualidad, una teología que aquí permanezca ignorante (o incluso hostil) ante ella, y el resto de realidades *queer*, nos tememos que se hallará separada por una penosa brecha frente a esa sociedad para la que intenta hablar.

4. Bibliografía

ALTHAUS-REID, Marcella: *The Queer God: Sexuality and Liberation Theology*. Routledge, Londres, 2003.

ALTHAUS-REID, Marcella: *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Bellaterra, Barcelona, 2005.

BOFF, Leonardo: *Teología desde el lugar del pobre*. Sal Terrae, Santander, 1986.

BOYARIN, Daniel: «Against Rabbinic Sexuality» en LOUGHLIN, Gerard (ed.): *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Blackwell, Malden, 2007, pp. 131-46.

BOYCE-TILLMAN, June: «Hildegard of Bingen: A Woman for Our Time», en *Feminist Theology* 22 (1999), pp. 25-41.

CARDEN, Michael: *Sodomy: The History of a Christian Biblical Myth*. Equinox, Londres, 2004.

CHENG, Patrick S.: *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*. Church Publishing, Nueva York, 2011.

CORNWALL, Susannah: «Is the Bible Queer?», en *Controversies in Queer Theology*. SCM Press, Londres, 2011.

DALY, Mary: *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation*. Beacon, Boston, 1973.

DOVER, Kenneth J.: *Greek Homosexuality*. Harvard University Press, Cambridge, 1989.

GOSS, Robert: *Jesus acted up: A Gay and Lesbian Manifesto*. Harper Collins, San Francisco, 1993.

GUTIÉRREZ, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*. Sígueme, Salamanca, 1972.

HELMINIAK, Daniel A.: *What the Bible Really Says About Homosexuality*. Alamo Square Press, San Francisco, 1994.

HOUTART, François: «La théologie de la libération en Amérique latine», en *Contretemps* 12 (2005), pp. 64-72.

JENNINGS, Theodore: *The Man Jesus Loved*. Pilgrim Press, Cleveland, 2009.

JOHNSON, Elizabeth A.: *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. Crossroad, Nueva York, 1992.

KESSEL, Edward L.: «A Proposed Biological Interpretation of the Virgin Birth», en *Journal of the American Scientific Affiliation* 35 (1983), pp. 129-136.

LAMAS, Ricardo: *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Siglo XXI, Madrid, 1998.

HARPER, Douglas: «Queer», en *Online Etymology Dictionary* <http://www.etymonline.com/> (consultado el 12 de octubre de 2015).

MOLLENKOTT, Virginia R.: *Omnigender: A Trans-Religious Approach*. Pilgrim Press, Cleveland, 2001.

NORWICH, Juliana de: *Showings*. Paulist Press, Nueva York, 1978.

PEW RESEARCH CENTER: *Global Views on Morality* <http://www.pewglobal.org/2014/04/15/global-morality> (publicado el 15 de abril 2014; consultado el 12 de octubre de 2015).

QUINTANA PAZ, Miguel Ángel: «Enrique Dussel and Liberation Theology: Violence or Dialogue?», en *Journal of Interdisciplinary Studies* XXVI, n. 1/2 (2014), pp. 135-146.

SCANNONE, Juan Carlos: «La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual», en *Teología y vida* L (2009), pp. 59-73.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Crossroad, Nueva York, 1983.

VILANOVA, Evangelista: *Historia de la teología cristiana*, tomo III (siglos XVIII, XIX y XX). Herder, Barcelona, 1992.

WARD, Graham: «Bodies: The Displaced Body of Jesus Christ», en MILBANK, John / PICKSTOCK, Catherine & 7, Graham (eds.): *Radical Orthodoxy: A New Theology*. Routledge, Londres, 1999, pp. 163-181.