



SIWÔ

Revista de Teología / Estudios Sociorreligiosos



UNA
UNIVERSIDAD NACIONAL
COSTA RICA

Volumen 18, Número 2, 2025, [p. 1 – p. 40]

Recibido: 12/04/2025 - Corregido: 11/07/2025 - Aceptado: 20/08/2025

<https://doi.org/10.15359/siwo.18-2.3>

Nada que entre en el hombre lo puede hacer impuro: hacia una nueva ética sexual cristiana

**Nothing that enters man can make him impure:
Towards a new Christian sexual ethic**

**Nada do que entra no homem o pode tornar impuro:
rumo a uma nova ética sexual cristã**

Cristian Castro Hidalgo

Universidad Nacional, Costa Rica

 crisch14@gmail.com <https://orcid.org/0009-0004-0983-6522>**Resumen** 

Este artículo propone una relectura *queer* y feminista del pasaje evangélico de Marcos 7:15–23, cuestionando las nociones tradicionales de pureza y moralidad sexual en la teología cristiana. Desde la experiencia subjetiva de un creyente homosexual latinoamericano, el autor examina cómo discursos bíblicos, patristicos y psiquiátricos han contribuido a deshumanizar cuerpos y deseos no normativos. A partir del relato donde Jesús afirma que “nada que entre en el hombre lo puede hacer impuro”, se desarrolla una crítica a las estructuras religiosas que han utilizado categorías de pureza e impureza para excluir y criminalizar identidades disidentes. Se analizan los conceptos de *kósmos*, orden moral y cuerpo como espacios de poder y control simbólico. Finalmente, se propone una nueva ética sexual cristiana basada en el consentimiento, la reciprocidad y el cuidado, que reconozca todos los cuerpos y placeres como expresiones sagradas, capaces de revelar lo divino.

Palabras clave: sexualidad, género, Biblia, homosexualidad, misoginia**Abstract:** 

This article proposes a queer and feminist re-reading of the Gospel passage Mark 7:15–23, questioning traditional notions of purity and sexual morality in Christian theology. From the subjective experience of a Latin American homosexual believer, the author examines how biblical, patristic, and psychiatric discourses have contributed to the dehumanization of non-normative bodies and desires. Drawing from the narrative in which Jesus declares that “nothing that enters a person from outside can defile them,” the article develops a critique of religious structures that have used categories of purity and impurity to exclude and criminalize dissident identities. The concepts of *kósmos*, moral order, and the body are analyzed as spaces of symbolic power and control. Finally, a new Christian sexual ethic is proposed—one grounded in consent, reciprocity, and care—that recognizes all bodies and pleasures as sacred expressions capable of revealing the divine.

Key words: sexuality, gender, Bible, homosexuality, misogyny**Resumo:** 

Este artigo propõe uma releitura queer e feminista da passagem do Evangelho Marcos 7,15-23, questionando as noções tradicionais de pureza e moralidade sexual na teologia cristã. A partir da experiência subjetiva de um crente homossexual latino-americano, o autor examina como os discursos bíblicos, patristicos e psiquiátricos contribuíram para desumanizar os corpos e os desejos não normativos. Partindo do relato em que Jesus afirma que “nada que entre no homem o pode tornar impuro”, desenvolve-se uma crítica às estruturas religiosas que têm utilizado categorias de pureza e impureza para excluir e criminalizar identidades dissidentes. Os conceitos de cosmos, ordem moral e corpo são analisados como espaços de poder e controle simbólico. Por fim, propõe-se uma nova ética sexual cristã, baseada no consentimento, na reciprocidade e no cuidado, que reconhece todos os corpos e prazeres como expressões sagradas, capazes de revelar o divino.

Palavras-chave: sexualidade, género, Bíblia, homossexualidade, misoginia

1. Introducción. Desde donde conocemos y escribimos

Toda producción de conocimiento nace en un contexto específico. Esto le brinda sus significados, características y los marcos culturales dentro de los cuales su interpretación obtiene sentido. Se puede decir que toda reflexión y discurso teológico proviene también de una materialidad específica, sobre la que se pueden realizar preguntas, cuestionamientos y conversaciones. Es decir, hacer una arqueología de sus significados y discursos a lo largo de la historia, reconociendo desde donde estamos realizando ese abordaje.

La materialidad que origina las preguntas de esta investigación es la vida cotidiana de un hombre homosexual latinoamericano y cristiano, que ha vivido la violencia sistémica ejercida a través de los diferentes dispositivos de castigo a la disidencia sexual; así como ha logrado construir espacios de gozo y disfrute en medio de la resistencia, siguiendo la invitación de la diva del destape postfranquista en España, Alaska: “lo haré por mí, por comprobar que ser feliz es una posibilidad. Porque me niego a ser la víctima que nunca fui, jamás lo consentí y te lo voy a demostrar” (Fangoria, 2023).

Reconocer desde donde se escribe y se conoce es elemental para develar el mundo semántico en el cual se desarrollan los postulados teológicos, propios y ajenos. Abordar esta especificidad de las producciones teológicas es reconocer que “el cuerpo es lugar de la experiencia y encuentro con el otro, con una misma y con Dios. Ese saber corporal, experiencial, desenmascara la falacia de un saber desencarnado, sin cuerpo, por lo tanto, ‘universal” (de Lima, 2010, p. 88).

También se podría afirmar que esta “teología del cuerpo, esta teología es, a la vez, pedagogía” (Juan Pablo II, 2009, p. 396). En otras palabras:

El cuerpo se convierte en lugar de lectura sobre las construcciones sociales y culturales en las que fue moldeado, tanto en lo que dice sobre el respeto a los papeles que desempeña como agente social, en su vivencia religiosa y espiritual, como los patrones de relacionamiento en el que se envuelve (Musskopf, 2005, p. 193)

Ese saber corporal está mediado y construido por el contexto político, económico, social, religioso y ambiental, que se entretajan para generar la cotidianidad de los dominantes y también de quienes son dominados, en estructuras de poder complejas e interdependientes. Este es un tejido en constante cambio y adaptación.

Registrar el lugar desde donde se conoce y se reflexiona es elemental para romper con la pretensión de un conocimiento universal y sin cuerpo, que ha sido el fundamento de los proyectos coloniales a partir del siglo XV. Por ello podemos afirmar que “el locus de enunciación no es solo una cuestión geopolítica, sino también epistemológica, porque es el que permite entender cómo el conocimiento occidental ha sido producido desde las estructuras de poder colonial” (Dussel, 2001, p.45).

Además del conocimiento occidental, el locus de enunciación también permite observar cómo se produce el conocimiento desde las diferentes experiencias y proyectos de resistencia al modelo económico, político y sexual dominante.

En mi historia de vida, durante muchos años intenté construir una relación con lo divino y trascendente alejado de los dogmas institucionales, lo que me permitió herramientas

prácticas para experimentar lo divino más allá de lo estrictamente litúrgico y sacramental. Ahora en el proceso de reflexión teológica todas esas experiencias me permiten asegurar que:

La cotidianidad con sus contradicciones surge como categoría hermenéutica que posibilita la superación de una visión dualista y dicotómica de la vida. Es la cotidianidad el lugar de las experiencias de Dios, de construcción de las nuevas relaciones que afirman la dignidad y la vida de mujeres y hombres (de Lima, 2010, p. 88).

Nuestros intereses y decisiones políticas van marcando nuestras percepciones sobre Dios, la salvación, la iglesia y la comunidad, o como dice Gustavo Gutiérrez: “La teología no se hace en el vacío; surge de un compromiso vital con la realidad histórica concreta” (1988, p. 23). Esto implica hacer consciencia desde donde se está pensando a quienes está favoreciendo. Por ejemplo, el compromiso con los intereses de la monarquía española marcó la teología de la Conquista, así como las convicciones de los hombres misóginos de la Reforma tuvieron como resultado la caza de brujas; pero también la rebeldía cotidiana sustentó (¡y sostiene!) las resistencias de las espiritualidades indígenas, negras y de las mujeres.

Históricamente, la abrumante mayoría de la producción teológica ha sido escrita desde una ideología heterosexual, por lo cual se considera necesario, reconociendo el locus de enunciación de esta investigación, partir del aporte de las:

Teologías queer [que] están a menudo dispuestas a desbaratar la suposición de que solo las vidas heterosexuales son lícitas, sitios legítimos de gracia, bendición y revelación divina. Pero las teologías queer no se limitan a abordar la sexualidad. En general, estas teologías alteran radicalmente las normas de todo tipo, preguntándose por el poder, el lenguaje y los límites de la identidad (Conrwall, 2019, p. 662)

Esta crítica busca reconocer también que “el lugar de enunciación en el que el pensador se coloca determina la orientación de su pensamiento. Pensar desde la periferia, desde la marginalidad histórica, [sexual] cultural y geopolítica, general una filosofía [y teología] que responde a las necesidades de los oprimidos” (Dussel, 2005, p. 22). Por lo tanto, este texto parte de un lugar de marginalidad en las estructuras, instituciones y narrativas que consideran la heterosexualidad como única forma correcta y válida del ejercicio de la sexualidad, las relaciones de pareja y las imágenes de Dios.

Otro punto de partida elemental son las discusiones que a partir de los años sesenta las teologías de la liberación han puesto sobre la mesa. Iniciando por el cuestionamiento a los sistemas económicos de acumulación, la propuesta metodológica de estas teologías, según Marcella Althaus-Reid (2005, p. 244):

Nos ha ayudado a desenmascarar los intereses políticos disfrazados de “voluntad de Dios” en la teología. A esta sospecha política agregamos ahora una combinación de sospechas en la elaboración de la teología: política, económica, racial, colonial y también sexual (Morgan, 2017, 114)

Además “la teología de la liberación cristiana ha realzado la importancia para la teología de tomar en serio cada contexto en particular” (van Andel, 2019, p. 40), es decir, esa posibilidad de observar las realidades específicas, entendiendo su relación con el entorno, ha sido lo que ha permitido el acumulado teórico sobre el cual se sustentan las teologías contemporáneas: la feminista y ecofeminista, la indígena, la negra feminista, la campesina, la *queer* y otras.

Ese cuestionamiento al orden económico es el que permite ahora poder realizar el del orden sexual establecido, reconociendo su interconexión con lo político, lo económico y lo religioso. Estas relaciones se pueden encontrar de diferentes formas en distintos momentos de la historia.

2. Sobre las metáforas de quien penetra y quien es penetrado

Para iniciar esta sección quiero compartir un recuerdo sobre la primera experiencia política organizativa de la cuál tengo memoria: la lucha contra el TLC con Estados Unidos en Costa Rica, en el 2007. Ese año cursaba el cuarto grado de escuela y mi profesora, que a los años se convirtió en mi madrina de confirmación, me invitó a participar como guía durante el día del referéndum, apoyando el movimiento del No al TLC. Recuerdo que al cierre de las urnas nos agrupamos a la entrada del Liceo de Aserrí a cantar la consigna: “¡No, no, no nos da la gana, ser una colonia norteamericana!”.

Cuando se publicaron los primeros resultados del referéndum, donde el bando del Sí ganó por una pequeña diferencia, recuerdo escuchar la frase: “ahora sí, ya le abrimos las patas a los gringos”. Con forme fueron pasando los años esta metáfora volvía a ser utilizada, pero en otros contextos, como cuando nos iba mal en un examen, y decíamos que “nos habían cogido”, o si nos había ido muy mal se decía: “me la metieron toda”.

Utilizar actos sexuales como metáforas políticas no es una novedad, lo que sí es relativamente nuevo es considerar estas figuras literarias como inmorales o vulgares. El profeta Ezequiel utiliza esta misma herramienta para condenar la alianza de las monarquías de Israel y Judá con reinos invasores:

En la cabecera de todo camino te construiste tu altillo y ahí contaminaste tu hermosura; entregaste tu cuerpo a todo transeúnte y multiplicaste tus prostituciones. Te prostituiste con los egipcios, tus vecinos de enormes miembros, y multiplicaste tus prostituciones para irritarme [...] Y no harta todavía, te prostituiste a los asirios; te prostituiste sin hartarte tampoco. Luego multiplicaste tus prostituciones en el país de los mercaderes, en Caldea; y tampoco esta vez quedaste harta (16:25-26.28-29).

El énfasis reiterado en la prostitución, así como la descripción del tamaño de los penes de los egipcios, reafirma el carácter sexual de la metáfora. Más adelante el profeta presenta la historia de dos hermanas: Oholá y Oholibá, quienes simbolizan a las dos capitales de los reinos: Samaria, capital del Reino de Israel, y Jerusalén, de Judá, dos unidades políticas diferentes cuando se escribe la profecía de Ezequiel, durante el siglo VI a.e.c. Sobre Oholibá él menciona que:

Los babilonios vinieron donde ella, a compartir el lecho de los amores y a mancillarla con su lascivia; pero, una vez mancillada por ellos, dejó de desearlos. Así, al quedar al descubierto sus prostituciones y desnudez, me aparté de ella, como me había apartado de su hermana. Pero ésta multiplicó sus prostituciones, acordándose de cuando era joven, cuando se prostituía en Egipto y se enamoraba de aquellos disolutos de sexo de asnos y esperma de caballos (Ez 23:17-20)

Las similitudes entre los textos son notorias, ya que las escenas expuestas poseen un claro tinte pornográfico, según la moral moderna, haciendo referencia a los penes de hombres y animales. Antes de continuar con el análisis, conozcamos más sobre sobre lo que se dice de estas dos hermanas y las mujeres que las acompañaban:

Y yo me preguntaba [el profeta] cómo era posible que aquella mujer, desgastada de tantos adulterios, siguiese entregándose

en prostituciones. Así como venían donde Oholá y Oholibá, estas mujeres depravadas. Pero hay hombres justos que les aplicarán el castigo reservado a las adúlteras y asesinas, porque ellas son adúlteras y hay sangre en sus manos. (Ez 23:43-45)

Y el profeta continúa:

Pues esto dice el Señor Yahvé: Convóquese contra ellas un ejército que someta al terror y al pillaje, un ejército que las mate a pedradas y las acribille a golpes de espada, que mate a sus hijos e hijas y prenda fuego a sus casas. Yo pondré fin a la inmoralidad en esta tierra; todas las mujeres quedarán así avisadas y no imitarán vuestra inmoralidad (Ez 46-49)

Evidentemente, el texto no es solo una denuncia política contra las alianzas de las monarquías con imperios invasores, sino también una advertencia para aquellas que lo escuchan: que no se comporten como estas hermanas. Para los hombres que escuchan es un legitimante político-religioso para vigilar y castigar a las mujeres que mancillen su pudor y así dañen el honor masculino.

Existe un paralelismo entre la figura de la mujer con la aristocracia política que se relacionaba con gobiernos invasores; y la figura de Dios con el pueblo ofendido y con el marido traicionado por la infidelidad de ella. En el nivel narrativo se presentan dos conceptos diferentes: el adulterio (na'af, נֹאֵף), que realza la infidelidad dentro de un pacto, en este caso el matrimonio; y la prostitución (zanah, זָנָה), que se refiere a una entrega a otros sin compromiso relacional, simplemente mercantil.

Es decir, se está traicionando un pacto que debía ser respetado para cambiarlo por relaciones meramente transaccionales. Si los profetas escribieron hoy, probablemente dirían algo muy similar como lo que dijo aquel señor el 7 de octubre

de 2007: “Diay sí, ya nos abrimos de patas a los babilonios” o “ya nos cogieron los asirios”. Entonces se podría inferir que “la estrategia de convertir la sexualidad en un tema de interés público y nacional, en una potencial amenaza pública, asociada a estos recursos discursivos, probablemente, estuvo el interés de generar sentimientos de pánico en la población” (Gamboa, 2009, p. 87).

El uso de este tipo de metáforas demuestra desde donde se produjo el conocimiento de la realidad y las formas en las cuales estos se socializan. El hecho de que Dios se presente como el marido ofendido y las monarquías aliadas con imperios invasores se ilustran como una esposa infiel, muestra el lugar sexual desde donde se construyó este texto: el masculino. Y es que, si bien la amenaza de aliarse con potencias extranjeras como Egipto, Babilonia o Asiria eran una afrenta para la independencia y bienestar de las grandes mayorías de Israel y Judá; también es evidente que fueron hombres quienes construyeron la crítica político-religiosa más conocida en ese momento, creando un paralelismo entre perder el control de su país, con perder el control de sus esposas.

Esta relación entre una conducta sexual problemática, para los hombres que escriben, y la mala gestión política también se encuentra en el profeta Isaías:

¡Cómo se ha prostituido la que fue Villa Leal! Sión rebosaba equidad, la justicia se albergaba en ella, pero ahora la habitan asesinos. Tu plata se ha vuelto escoria, tu bebida se ha aguada: tus jefes son sediciosos, aliados con bandidos, todos son amigos de sobornos y van tras los regalos. No hacen justicia al huérfano, ni se ocupan del pleito de la viuda. (Is 1:21-23).

Utilizar a la prostitución como un oficio degradante y que quita la humanidad a las personas es una práctica discursiva

que sigue presente en nuestros días, con insultos tan comunes como: “Hijo de puta” o “hijueputa”. Expresiones similares podemos encontrar en los últimos capítulos del profeta Isaías, los cuales fueron escritos en el periodo de la reconstrucción del Templo de Jerusalén entre el año 536 y 515 a.e.c: “¡Vosotros! Venid acá, hijos de bruja, semilla de ramera, fornicarios. ¿De quién os burláis, abriendo la boca y sacando la lengua? ¡Sí sois hijos ilegítimos, si sois raza de bastardos!” (Is 57:3-4).

Con estos ejemplos se podría establecer una relación clara entre la sexualidad femenina y un problema colectivo, en estos casos, un problema político. También, se puede establecer la relación entre Dios y un marido deshonorado, que representa a un pueblo violentado. Ni del marido, ni del pueblo, ni de Dios se menciona su sexualidad, únicamente su honor mancillado.

En este contexto, penetrar no es solo el acto sexual de eyacular semen dentro de una hembra, sino también poseía implicaciones con relación a la reproducción del clan y la herencia de tierras, animales, servidumbre y demás cosas y personas que se tenían. Bíblicamente se puede señalar el texto de Números 27:8-11 que indica cómo la propiedad pasaba a los hijos varones, contemplando escenarios distintos, garantizando que los bienes quedaran siempre dentro del mismo grupo familiar, tema que también es abordado en 36:7-9.

Otro ejemplo de la importancia de la sexualidad reproductiva se encuentra en las narrativas bíblicas sobre el semen, como la observamos en Génesis 38:8-10, donde Yahvé mata a Onán por derramar su semen –que algunas versiones lo traducen como semilla–, en tierra y no embarazar a su cuñada Tamar para poder asegurar la herencia de los bienes dentro del mismo círculo familiar.

Los diferentes escenarios que señalan prácticas no permitidas indican actividades sexuales que no tenían como fin la procreación, más “no hay palabra bíblica que pueda traducirse por ‘homosexual’, porque el concepto de orientación sexual estaba totalmente ausente en el mundo mediterráneo antiguo” (Shore-Goss, 2020, p.76). Cuando se mencionan escenas sexuales entre dos hombres, tanto en la Biblia Hebrea como en la Biblia Cristiana, hay que analizar si se trata de relaciones entre ciudadanos libres con personas esclavizadas o si la traducción está utilizando los términos contextuales correctos.

3. Imaginarios sexuales grecorromanos en la Patrística

La penetración es un asunto clave en estas metáforas. Los profetas crean escenarios donde la audiencia se imagina a una mujer siendo penetrada por una gran cantidad de hombres, de penes voluptuosos, incluso asnos o burros, y siendo recurrente en estas acciones. Este no es un fenómeno propio de la Biblia, sino que fue parte de los discursos hegemónicos en la Antigüedad, incluyendo la filosofía griega, que posteriormente influenciaría los primeros textos cristianos y, en mayor medida, a los Padres de la Iglesia.

En la filosofía griega podemos encontrar ideas semejantes, por ejemplo: “Platón y Aristóteles menosprecian a las mujeres como la encarnación de los peligros suscitados debido a su sexualidad. A las mujeres dominadas por sus pasiones las consideran ineptas para los actos racionales” (Schott, 2002, p.15). Al igual que los Profetas, al mostrar una relación simbólica entre ellas y el mal gobierno, están estableciendo un pensamiento político que ve amenazante la participación pública femenina.

La relación del hombre-mujer estaba marcada por una clara diferencia sexual, la cual es explicada por Aristóteles de la siguiente manera: “La hembra es como un varón mutilado, y las menstruaciones son esperma, aunque no puro, pues no les falta más que una cosa, el principio del alma” (Aristóteles, 2024, p. 32). Este principio del alma se ubicaba, según él, en el semen masculino, y era lo que posibilitaba la vida humana, de ahí la relevancia del acto de la penetración. Noción similar a la narrada en el Génesis, con respecto a Onán, donde la centralidad del relato radica en el semen y su supuesta función vital.

La relación entre quien penetra y quien es penetrado va más allá del coito, representa una posición político-sexual, que se materializa en la cotidianidad. Estas asociaciones continuaron siendo las hegemónicas en el mundo semántico del mediterráneo, donde se desarrolló el pensamiento cristiano. En esta organización de la sexualidad, hombres y mujeres tenían sus lugares muy definidos y cualquier irrupción en ese orden debía ser cuestionado, como lo afirma en el siglo I el poeta y escritor Rutilio Lupo:

La naturaleza ha diferenciado lo masculino y lo femenino, de modo que cada parte realice su deber y oficios propios ¿Qué pasaría si yo demostrara que este varón ha utilizado mal su cuerpo al modo femenino? Ciertamente que la naturaleza se sentiría desazonada y asombrada de que un varón no advierta que el don máspreciado que le haya podido caer en suerte es el de haber nacido varón y que malbarate la bondad que para con él ha tenido la naturaleza, precipitándose a transformarse en una mujer (Torjesen, 1993, p. 174)

Estas nociones formaban parte del discurso hegemónico en la época. Para el hombre libre “delante de la sociedad, asumir el papel pasivo en una relación era rebajarse al nivel de las mujeres y los esclavos(as), quienes eran considerados propiedad sexual, subordinados al hombre” (Musskopf, 2005, p.131-132),

más no se castigaba el sexo entre dos hombres, siempre y cuando se respetara la jerarquía entre estos, representada en quién penetra a quién.

Un intérprete de sueños muy conocido del siglo II, Artemidoro de Éfeso, muestra cómo la acción de penetrar y ser penetrado no solo implica un acto sexual, sino que refleja el orden establecido y aspiraciones económicas, políticas y militares. Él comenta, a lo largo de su libro *Oneirokritiká* (1992) que, si un hombre sueña que mantiene relaciones sexuales con una persona de rango inferior, como esclavo, o incluso un animal como toro o caballo, esto indica que ejercerá dominio sobre él y que sus asuntos prosperarán. Sin embargo, soñar que uno es penetrado por su propio esclavo, enemigo o animal indica que el soñador será objeto de humillación y que podría enfrentar problemas en sus negocios o campañas. Estas interpretaciones se constatan a través de otros casos a lo largo de toda su obra.

Artemidoro logra aclarar en palabras sencillas cómo se configura el orden político-sexual dentro de los regímenes patriarcales: el hombre, quien posee la vida y el honor, debe penetrar a la mujer, para garantizar herencia, y a los esclavos y esclavas, para asegurar su superioridad. Es decir, el ser penetrado, en esta lógica, representa un lugar de sumisión y humillación. Eso sí:

Las categorías sexuales que establece Artemidoro [...] se basan exclusivamente en la sexualidad masculina [...] El ciudadano libre varón ocupa el centro del discurso griego sobre la sexualidad. El simbolismo del falo y los múltiples significados de la sexualidad derivan en su totalidad de la experiencia sexual de los varones libres (Torjesen, 1992, p. 172)

Como una buena síntesis de estas construcciones sexuales y sexualizadas del conocimiento, encontramos la

producción de uno de los teólogos más influyentes: Agustín de Hipona. Si bien su obra escrita en el siglo V es vasta y compleja, se quiere abordar brevemente su concepción sobre la mujer, la sexualidad y lo que él denomina la concupiscencia.

Cabe recordar que “la preeminencia del pensamiento de Agustín sobre sexualidad y mujeres, indica lo profundo que él expone las creencias y prácticas ampliamente aceptadas” (Schott, 2002, p. 32), esto debido a que los argumentos e imaginarios sexuales utilizados por Agustín ya se encontraban normalizados en la narrativa cristiana, dado que:

Al final del siglo primero las comunidades cristianas pasaron a adoptar una estrategia de sobrevivencia, lo que implicó asumir las normas y estructuras que regían el mundo greco-romano [...] Los “Padres de la Iglesia” son los que se ocuparon de formular esa legitimación. Llamados apologistas, su objetivo era expresar y defender la fe cristiana delante de la sociedad y el Estado, mostrando que no se trataba de una creencia irracional o subversiva. (Musskopf, 2005, p. 123).

Como parte de esta estrategia se observan personajes como Tertuliano, quien, a principios del siglo III, se refería a las mujeres diciendo:

“Tu destruiste tan fácilmente la imagen de hombre de Dios. Por causa de tu error, que es la muerte, el mismo hijo de Dios debe morir” (Radford, 1974, p.162). Agustín de Hipona también contribuyó a la normalización y asimilación de los valores dominantes griegos en el pensamiento cristiano, en sus escritos “trata la concupiscencia en general y el deseo sexual en particular y refleja una orden ascética heredada de los griegos. Él creía que llevar una vida de contingencia le aproximaría a la voluntad de Dios” (Schott, 2002, p. 19).

Para Agustín el hecho de no tener sexo no era suficiente, ya que el mismo impulso de desear el encuentro carnal se le

hacía problemático. Acá ya se observa una ruptura importante con la narrativa político-sexual hasta ahora presentada. En los profetas y los textos de Artimodoro vemos metáforas que utilizan figuras sexuales para representar problemas sociales y políticos, con Agustín la sexualidad se vuelve un espacio de pecado e impureza, que representa los más bajos deseos del ser humano. Siendo la sexualidad una cosa impura, no puede ser utilizada como metáfora de la experiencia de lo divino, como sí se hace en la Biblia Hebrea.

En las propias palabras de Agustín:

Un buen cristiano es aquel que en una sola mujer ama a la criatura de Dios, a quién él desea transformar y renovar, pero odia en ella la conexión conyugal corruptible y moral, las relaciones sexuales y todo lo que cabe dentro de ella (Radford, 1974, p. 157)

A lo largo de su obra, dirigida a varones, Agustín trata a “las mujeres como si su existencia solo fuera para servir a los hombres”. “Él presenta al hombre como hecho a la imagen y ‘semejanza’ de Dios, porque tiene el poder de la razón y el entendimiento.” (Schott, 2002, p. 25). Al igual que los profetas, Agustín personifica la maldad de su experiencia como mujeres dañando su pureza masculina:

Eran unas viejas amigas mías las que me retenían, y que no tienen otro nombre que frivolidad de frivolidades y vanidad de vanidades. Me tiraban del vestido de mi carne y murmuraban por lo bajo: *¿Nos dejas? ¿Y ya desde este momento no volveremos a estar contigo? ¿Qué era? Dios mío, ¿lo que me estaban sugiriendo con aquellas palabras “esto y aquello”? ¡Qué cosas más sórdidas!* (Agustín de Hipona, 2001, Confesiones, VIII, p. 11)

Empezando por profetas bíblicos hasta la patrística, se hace patente la reiteración narrativa de una relación simbólica entre las mujeres, su lugar en el coito, y el orden político, religioso y

económico, además de la amenaza que ellas representan para la templanza, la gobernabilidad y la racionalidad masculina. En el contexto de Agustín es importante resaltar que:

En la imagen de la personalidad que trazaban los filósofos había un elemento racional que dominaba sobre otro elemento irracional, una personalidad sexual potencialmente peligrosa si se le consentía desembocarse fuera de todo control (Torjensen, 1993, p. 180)

Además,

El dominio del varón sobre su familia tenía su paralelo en el alma sobre el cuerpo y el entendimiento sobre el apetito. Del mismo modo que el cuerpo físico y las pasiones estaban bajo el control del entendimiento varonil, también la familia venía a ser un cuerpo obediente y sensible dirigido por el ciudadano varón (Torjensen, 1993, p. 185)

Los textos mencionados han evidenciado cómo, históricamente, se ha construido una relación narrativa que asocia lo femenino, lo sexual y lo placentero con elementos problemáticos, en contraposición con el honor, la templanza y la racionalidad masculina. Estos dispositivos narrativos no solo permiten describir y detallar los actos que desafían su noción de normalidad, sino también justificar la violencia ejercida contra quienes subvierten dicho orden cósmico.

Si bien Agustín sentó las bases de una moralidad sexual centrada en la represión y el miedo al deseo, fue Pedro Damiano (siglo XI) quien marcó un punto de inflexión en la historia del pensamiento cristiano respecto a la homosexualidad. En su *Liber Gomorrhianus* (2004), este teólogo y cardenal italiano no solo condena duramente las prácticas homosexuales, sino que las vincula explícitamente con la herejía, la perversión satánica y la corrupción moral de la sociedad.

Para Damián, la sodomía no era simplemente un pecado entre otros, sino una manifestación extrema de rebeldía contra Dios, un acto que invertía el orden natural y divino establecido. Su visión extremadamente hostil, cargada de imágenes grotescas y apocalípticas, contribuyó a una satanización de la homosexualidad que trascendió su contexto histórico inmediato y se integró como parte del imaginario moral eclesiástico durante siglos.

En el *Liber Gomorrhianus*, no solo condena ciertas prácticas sexuales, sino que construye una visión teológica donde la sodomía se convierte en símbolo de rebeldía contra el orden divino: “No hay duda de que comete un crimen nefando aquel que, dejando el uso natural de la mujer, se une carnalmente a un hombre, imitando con esto la corrupción de Sodoma” (Damián, 2004, p. 87).

Cabe destacar que esta lectura ignora la interpretación que el profeta Ezequiel hace del relato de Sodoma y Gomorra, y que no tiene que ver con el encuentro sexual entre personas del mismo sexo: “Mira, ese fue el delito de Sodoma, tu hermana: soberbia, hartura de pan y bienestar apacible tuvieron ella y sus villas, pero no dio una mano al desgraciado y al pobre” (Ez 16:49).

Para Damián, cualquier práctica sexual que no esté orientada a la procreación es una perversión, y entre ellas, la relación sexual entre hombres aparece como el extremo más grave de esta desviación. Su razonamiento se basa en una lectura moralizante de la escritura, particularmente del relato de Sodoma y Gomorra, pero también en una antropología dualista que asocia lo corporal con lo pecaminoso y lo espiritual con la pureza.

La penetración anal entre hombres libres es vista no solo como un acto impuro, sino como una subversión del orden

natural y social: rompe la distinción simbólica entre quien domina y quien es dominado, entre quién ejerce el poder y quién lo recibe. En este sentido, Damián no solo rechaza el acto físico, sino todo un sistema simbólico que amenaza la jerarquía patriarcal y moral sobre la cual se sustenta su visión del mundo y la Iglesia.

4. Desafiar el *kósmos*: subversiones sexuales y políticas

Para abrir esta sección, se recurre a la reflexión del teólogo Roy H. May, cuya contribución ofrece una clave interpretativa desde la perspectiva de la teología moral, para abordar el tema propuesto:

En griego, *kósmos* [mundo] no es principalmente un lugar material. Más bien significa orden u organización. Implica la manera en que algo está formado o arreglado. (La palabra cosmético viene de *kósmos*). Su uso bíblico se refiere al orden social construido o arreglado por los seres humanos (2004, p. 42).

Existen también otras traducciones para lo que podría significar la palabra *kósmos*, dependiendo del contexto. En Jn 1:10 el *kósmos* (mundo) hace referencia al universo; en Jn 3:16 hace alusión la humanidad, mientras que en Mc 8:36 evoca a los bienes y atractivos del mundo material. En el Evangelio de Juan, Jesús utiliza esta palabra de modo ambivalente, ya que se ve el mundo como creación amada por Dios (Jn 3:16), pero también como un sistema corrupto que le rechaza (Jn 17:14-16). En Rm 12:2, Pablo hace mención al *kósmos* como un orden opuesto a la voluntad de Dios, al cual se debe resistir y tener capacidad de discernimiento frente a lo que este *kósmos* presenta como correcto.

En las comunidades paulinas la integración va más allá de los roles e identidades establecidas por el sistema social dominante: “ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, pues ustedes hacen todo uno, mediante el Mesías Jesús” (Gal 3:28); y es que este texto presenta un principio de estas comunidades, y las primeras comunidades cristianas, que es “la participación indiscriminada en el evangelio, que está abierta a todos y a todos trata por igual, es por tanto el primer y fundamental aspecto en el esfuerzo de integración de las comunidades” (Becker, 1996, p.296). Además:

El cristiano se consideró, pues, portador de una esperanza con un poder superior al mundo que prometía a todos los que aceptaban el mensaje una patria situada más allá de toda la caducidad, y que confería a los creyentes una superioridad inigualable sobre el mundo. Esto no queda en meras palabras. Ese principio estaba respaldado por una vida comunitaria en la que regía la igualdad de todos los miembros (ibíd.)

Entonces por *kósmos* se entiende la estructuración social que establece roles específicos para cada persona y grupos. Estas definiciones, lejos de ser vistas como consensos sociales, son presentadas como un orden, supuestamente natural, que debe ser cuestionado. Esa dimensión cósmica, difusa y abarcadora de las convenciones sociales humanas es lo que legitima y encubre los sistemas de opresión, permitiéndoles pasar por naturales, lo que expresa la creencia de que las cosas siempre han sido así, como afirma Nancy Cardoso:

Los sistemas de creencia producen relaciones de poder y saber que fundan procesos de exclusión y naturalización de la desigualdad y normalización de la jerarquía. Otros escenarios mantienen la proximidad con la religión, sin embargo, amplían las técnicas de manipulación a los campos de la ciencia, la medicina y la cosmética (2013, p. 178)

Ese orden social no es producto de la generación espontánea, sino que se puede rastrear su construcción, desarrollo histórico y cambios, como se demostró brevemente en las secciones anterior. Sin embargo, la naturalización del discurso de que la heterosexualidad es la única opción válida y sana de existencia ha permeado las ciencias modernas, generando categorías psiquiátricas como el trastorno de la identidad psicosexual, el cual es minuciosamente descrito en la Novena Revisión de Clasificación Internacional de Enfermedades de la OMS, en 1978, como un:

Comportamiento que se presenta en preadolescentes de psicosexualidad inmadura, similar al mostrado en la desviación sexual descrita como travestismo y transexualismo. El uso de vestidos del sexo opuesto es intermitente, aunque puede ser frecuente, cuando todavía no se ha establecido de manera fija la identificación con la conducta y la apariencia del sexo opuesto. La forma más común es la del muchacho afeminado (Gamboa, 2009, p. 114)

En esta descripción se observa que la psiquiatría:

Deja, por así decirlo, de identificarse subjetivamente con el propio cuerpo, porque se le priva del significado y la dignidad que se derivan del hecho de que este cuerpo es precisamente de la persona (Juan Pablo II, 2009, p. 397).

Aquí la amenaza a la salud, porque se cataloga ya no como pecado, sino como enfermedad, es afeminarse. Este peligro tan grave de que un hombre se feminice puede empezar por el uso de vestido e indumentaria femenina, para terminar en la peor de las humillaciones, y posiblemente un trastorno de la razón y la inteligencia: ser penetrado como una mujer.

Esto hace constar que “en realidad la orientación sexual nunca fue un problema para la OMS, salvo, claro está, en los

casos en que dicha orientación no era heterosexual” (Gamboa, 2009, p. 115). Aquí se puede observar que relacionar lo femenino como algo problemática y peligroso, tanto para el orden social como el bienestar individual, es una constante en los postulados religiosos, políticos y, ahora también, psiquiátricos.

Otra categoría reconocida por el Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales es la homosexualidad egodistónica, donde el malestar no es la homosexualidad, sino los conflictos de la persona en aceptar su orientación sexual, debido a su contexto.

Lo interesante es, que, si bien la Psiquiatría sí considera el contexto cultural que estas personas viven, por ejemplo, cuando incluye como factor predisponente las actitudes sociales negativas hacia la homosexualidad, deja sin nombrar el hecho de que la sociedad es incapaz de simbolizar la homosexualidad como una posibilidad más (Gamboa, 2009, p.140)

Desde este enfoque nunca se problematiza la hegemonía de la heterosexualidad en la música, el cine, la pintura, escultura, poesía y demás. Si bien la homosexualidad ya no se presenta como una enfermedad, se patologiza e individualiza el sentimiento de *outsider* en un mundo sin grandes representaciones homosexuales en la vida pública, que no sean personajes solitarios o chistosos.

Frente a lo expuesto, y partiendo desde donde se realiza esta pesquisa, es relevante preguntarse: ¿cómo se puede subvertir ese *kósmos* que históricamente ha presentado a las mujeres como carne sin razón o puerta del diablo y a los homosexuales como desviados o invertidos? Justificando violencia feminicida cuando un hombre siente violentado su honor, o violencia homofóbica cuando un hombre siente cuestionada su virilidad.

5. Sobre la ética y la moral

Aquí estamos frente a una pregunta de dimensión ética, si esto se entiende como “la conducta que mejor contribuye a la construcción responsable de la convivencia humana y el pleno desarrollo de las potencialidades de cada persona” (May, 2004, p. 21). La ética está íntimamente relacionada con la moral, por lo que conviene señalar que:

La moral atañe más que todo al contenido o a las respuestas específicas que se aceptan como normativas para el comportamiento [...] La ética apunta a la manera o al proceso de discernir la moral o cómo llegar a las respuestas específicas y por qué (May, 2004, p. 23).

Si bien pueden ser conceptos muy similares, para poder entender la operabilidad de estos dispositivos en la cotidianidad, conviene hacer la distinción. Lo ético tiene que ver con lo práctico, y lo moral se encuentra relacionada lo teórico, más “no pueden ser independientes o autónomos la una de la otra. Toda práctica implica una teoría y viceversa” (ibíd.).

¿Qué significa todo esto? Pues que, si nuestra moralidad ha sido edificada por la repetición de patrones heterosexistas y patriarcales, también el accionar cotidiano (¡y sexual!) va a estar definido por la repetición de esos patrones. La repetición colectiva de una serie de patrones, conforman una comunidad moral, la cual se puede entender

Como nuestro propio grupo, esto permite excluir a otros y otras y más aún, cometer abusos contra ellos y ellas, por que conforme a nuestros propios criterios no merecen el mismo trato moral de nuestro grupo (May, 2004, p. 30)

Es importante resaltar que dentro de la amplia diversidad de las tradiciones cristianas existen diferentes abordajes a la sexualidad, los roles de género e incluso las formas en cómo se concibe al ser humano; pero toda comunidad moral establece ciertas aspiraciones, guías y lineamientos muy específicos a quienes forman parte de ella, señala también cuales son las amenazas al orden de esa comunidad, como en este caso lo señala la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, para la Iglesia Católica Romana:

La dignidad de esta institución (es decir, el matrimonio y la familia) no brilla en todas partes con el mismo esplendor, puesto que está oscurecido por la poligamia, la epidemia del divorcio, el llamado amor libre y otras deformaciones; es más, el amor matrimonial queda frecuentemente profanado por el egoísmo, el hedonismo y los usos ilícitos contra la generación (Juan Pablo II, 2009, p. 399).

Acá el pontífice califica como deformación el uso de todos los métodos anticonceptivos modernos, así como una práctica arraigada en el mundo bíblico: la poligamia; también patologiza una figura legal que fue elemental para la emancipación de las mujeres: el divorcio. Esa relación idealmente moral, descrita por uno de los papas más conservadores de las últimas décadas, se corresponde estrechamente con el encuentro sexual ideal descrito por la psiquiatría, como un encuentro:

Entre dos personas, hombre y mujer, de la misma generación, dentro de una relación de pareja afectiva, sin objetos o estímulos externos, sin intercambio comercial, y en un lugar donde nadie pueda ver ni oír (Gamboa, 2009, p. 141).

En esta definición psiquiátrica también se puede constatar como la sexualidad, supuestamente natural, ha cambiado a lo largo de la historia, dependiendo de los sistemas económicos

y sociopolíticos. Por ejemplo, en sociedades esclavistas el sexo entre el amo y un esclavo o esclava, además de su esposa y concubinas, era considerado como algo natural y deseable, como lo es el caso de Abrahán y la esclava de su esposa, Hagar (Gen 16).

En la Biblia Hebrea encontramos una gran cantidad de relaciones polígamas, las cuales, según Juan Pablo II, oscurecen el matrimonio y la familia: Gen 4:19; 16:1-4; 29:30; Dt 21:15-17; 2Sm5:13; 1Re11:1-4. Con base en esto se puede afirmar que lo que se establece como sexualidad normal o natural ha cambiado a lo largo de la historia. Empezando por que el mismísimo término de heterosexual, construido en el siglo XIX, reflejaba un enfoque patológico, donde la relación sexual entre hombre y mujer era meramente placentera, sin intenciones de reproducción, lo mismo que el concepto homosexual.

Ambos términos se encuentran en la obra *Psychopathia Sexualitas* (1998) del psicólogo alemán Richard von Krafft-Ebing, publicada por primera vez en 1886. En este texto la heterosexualidad no se ve como lo natural, sino al contrario, como una práctica sexual realizada por un hombre y una mujer que no cumplía con lo que según el autor era la sexualidad natural y sana: una sexualidad meramente reproductiva.

Reconociendo que no basta, según los discursos hegemónicos contemporáneos, simplemente que a un hombre se sienta atraído sexualmente a las mujeres, sino que esta relación debe cumplir con una lista taxativa de actitudes y virtudes, cabe hacer el ejercicio ético de preguntarnos ¿es esta la práctica de mi vida cotidiana? O mejor aún ¿son estos los fundamentos que deseo para mi vida cotidiana? Mi respuesta, y seguramente, la de la mayoría de las personas lectoras, será un rotundo no.

6. Ir más allá de lo sexual

Es importante reconocer que, incluso dentro del orden heteronormativo, las personas que se identifican como heterosexuales no siempre son consideradas plenamente normales o sanas, dado que no todas las relaciones sexuales están orientadas a la procreación. El uso extendido de métodos anticonceptivos evidencia que la sexualidad excede los fines reproductivos, desestabilizando así los pilares del discurso que vincula moralidad, sexualidad y fertilidad.

No es suficiente, entonces, con que el hombre se sienta atraído por la mujer, y viceversa, sino que esta relación debe cumplir con una serie de parámetros para poder ser considerada como natural, buena, positiva socialmente y agradable ante los ojos de Dios, según los estándares establecidos por las tradiciones más conservadoras.

Otro punto de relevancia en esta discusión reconoce que, como homosexuales, el origen de la violencia recibida debido a nuestra orientación sexual proviene de los fundamentos discursivos misóginos y sus dispositivos de poder, es decir, se nos castiga por degradarnos desde el lugar de hombres a ocupar el humillante lugar de una mujer: ser penetrados. Si deseamos una verdadera emancipación sexual no basta con adaptarse a lo que significa, en este contexto, ser hombre. Y es que, al igual que el cristianismo en los primeros siglos se normalizó y asumió las nociones de género hegemónicas, lo mismo nos ha sucedido a los hombres homosexuales.

A partir de los años 70, misma década cuando la Asociación Americana de Psiquiatría despatologizó la homosexualidad, se dio un cambio importante en la representación de los

hombres homosexuales, esto es registrado por el historiador y escritor belga, Micha Ramakers:

Este cambio de representación es también una construcción de los cuerpos de los hombres gays, como consecuencia de la necesidad [ya como personas normales] que se identificaran como hombres, masculinos [...] Por eso, su gran conquista fue entonces vista como habiendo liberado a los hombres gays de las corrientes de la feminidad y de no-naturalidad (Musskopf, 2005, 192)

Esa masculinización de la homosexualidad respondió a estrategias de normalización de los cuerpos que eran considerados abyectos, para poder integrarse dentro del sistema hegemónico. Esto implica no solo una vigilancia constante sobre las posturas, gestos, ademanes, cortes de pelo y formas de vestir, sino también una vigilancia sobre los otros hombres gays para que mantengan su estatus de hombres y no se vean como locas, pájaros, maricones, cochones, *bichas*, *viados*, *fagots* o *queers*.

Y es que, aún dentro de grupos de homosexuales, se sigue molestando al “hombre afeminado”, a “la pasiva”, la “tragona”, y demás palabras, siempre en femenino, que buscan humillar a través de la similitud con lo que se considera propios de las mujeres. Para luchar contra esa masculinización de la homosexualidad, en la cual se asumen los valores misóginos del sistema hegemónico, el texto de Mc 7:15 brinda pistas importantes.

En el relato, Jesús se encuentra en la región de Genesaret, curando y enseñando, cuando unos fariseos le cuestionan el comportamiento de sus discípulos al comer, y él responde: “Oídme todos y entended. Nada que hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; lo que realmente contamina al hombre es lo que sale de él.” En este pasaje, Jesús

confronta una estructura religiosa que coloca el énfasis en la pureza ritual externa (lavarse las manos, evitar ciertos alimentos, guardar leyes de contaminación) y realiza un giro radical: traslada el eje de la espiritualidad hacia lo ético-relacional.

Para Jesús, la verdadera “pureza” no se encuentra en la observancia de normas externas, sino en la manera en que se habita el mundo y se trata al otro. Esto rompe con la lógica religiosa de los fariseos que le interpelan, pero también con la lógica puritana de la actualidad, ya que cuestiona:

La división cultural puro-impuro [que] configura el campo de las materialidades “abyectas”: el cuerpo en santidad es afirmado precisamente como sustancia de lo puro [...] Las partes blandas, húmedas, líquidas y modificadas/modificantes pertenecen al mundo del “peligro”, y por eso cercadas por la señal de lo “impuro” y puede asumir el extremo de “abominación” (Cardoso, 2013, p. 177)

Desde la teología feminista (por ejemplo, autoras como Ivone Gebara o Elisabeth Schüssler Fiorenza), este pasaje se puede leer como una crítica a las estructuras patriarcales religiosas que han utilizado las normas de pureza como mecanismos de control del cuerpo, especialmente de los cuerpos feminizados. Las mujeres eran consideradas más propensas a la impureza (por menstruación, parto, sexualidad), y este sistema reforzaba su marginación en lo social y religioso.

Desde la perspectiva de las teologías queer, se puede leer este pasaje como una desestabilización de las categorías binarias (puro/impuro, santo/profano, correcto/incorrecto), categorías que también se usan para excluir identidades disidentes del género y la sexualidad.

Jesús está diciendo que lo moral no está ligado a la conformidad externa, sino al compromiso interno con el bien común. Esto permite pensar una espiritualidad no normada, no heterosexualizada, que no margina a las personas por su orientación, identidad de género, o por no encajar en los moldes del cuerpo “correcto”.

La noción evangélica de pureza no se funda en límites corporales o rituales, sino en la ética del encuentro. En Jesús, lo moral no se mide por la adhesión a códigos de separación, sino por la capacidad de habitar el mundo con justicia y cercanía. Esta visión desarma la lógica farisaica de su tiempo, pero también interpela las matrices puritanas actuales, que siguen trazando fronteras entre lo digno y lo contaminado.

La división cultural puro-impuro, como señala Nancy Cardoso, opera como un dispositivo simbólico de abyección, donde ciertas partes del cuerpo —especialmente, las blandas, húmedas, transformadoras— son marcadas como peligrosas, impuras o incluso “abominables” (2013, p. 177).

Este sistema, profundamente sexuado y jerárquico, ha sido históricamente un mecanismo de control patriarcal sobre los cuerpos femeninos, menstruantes, gestantes o sexualizados, y, por tanto, ha legitimado exclusiones religiosas y sociales. La tradición interpretativa de las teologías feministas afirma que Jesús no solo rompe con esa economía de pureza: la subvierte, al afirmar que es lo que surge del corazón lo que define la santidad. Así, su palabra reivindica la dignidad irreductible de todo cuerpo, sin discriminación por su estado ritual o fisiológico.

Leer Mc 7:15 desde una perspectiva *queer* es afirmar que ningún acto sexual consensuado contamina el cuerpo humano. Ni la lengua en la boca, ni el pene en el ano, ni los besos, ni

los fluidos, ni el deseo ardiente son impuros en sí mismo. Jesús afirma con claridad que lo que entra en el cuerpo no lo hace impuro. Esta afirmación no es solo una ruptura con las leyes alimentarias judías, sino también una apertura ética y religiosa para comprender que la moral cristiana no se define por el lugar donde entra algo, sino por el amor con que se da y se recibe. El sexo anal entre hombres, tan estigmatizado por la tradición, no es más impuro que la Eucaristía: en ambos casos, algo entra al cuerpo, y si hay reverencia, cuidado, respeto y deseo mutuo, ese acto puede ser también un lugar de encuentro con lo divino.

En el texto de Marcos los paladines de la ley, la normalidad y la naturalidad, cuestionan las prácticas alimentarias de los discípulos, poniendo en duda su dignidad, a través de la pureza, a lo que Jesús responde:

Lo que realmente contamina al hombre es lo que sale de él. Porque de dentro, del corazón de los hombres, salen las intenciones malas: fornicaciones, robos, asesinatos, adulterios, avaricias, maldades, fraude, libertinaje, envidia, injuria, insolencia e insensatez. Todas estas perversidades salen de dentro y contaminan al hombre. (Mc 7:20-23)

Para comprender el gran alcance de las palabras que Jesús enumera, es necesario desmontar su lectura tradicional, moldeada por una ética sexual heteronormativa y punitiva. Términos como fornicaciones, adulterios y libertinaje no deben ser interpretados como simples transgresiones de una moral sexual establecida, sino expresiones simbólicas de dinámicas de poder, deseo y relación. Releídas desde una perspectiva *queer* y feminista, estas palabras revelan no tanto una condena al deseo, sino una invitación a discernir desde dónde se desea

y cómo ese deseo se relaciona con la justicia, el respeto y el cuidado del otro.

Fornicaciones (*πορνείαι* - *porneiai*) no se refiere, entonces, a la existencia del deseo o actividad fuera del matrimonio, sino a aquellas prácticas que cosifican, oprimen o reducen al otro al objeto de uso. Lo que hace impura una relación no es su forma, el género o su frecuencia, sino su falta de reciprocidad, consentimiento y cuidado. Por tanto, una práctica sexual entre dos personas del mismo sexo que consienten tenerla está más cerca del Reino de los Cielos que una relación sexual heterosexual que reproduce dominio, silenciamiento o miedo.

Adulterios (*μοιχεΐαι* - *moicheiai*) se podría significar como la traición al pacto ético del cuidado. No se trata de una infidelidad a un contrato legal o religioso, sino a la promesa de no dañar. Desde esta óptica, hay adulterio cuando se traiciona la confianza, se manipula, engaña o utiliza a la otra persona. Una relación fiel, según la ley, pero vacía de afecto y respeto, puede ser más adulterina que una relación no normativa fundada en el amor mutuo.

El libertinaje (*ἀσελγεία* - *aselgeia*) en su sentido más profundo es el abuso de poder, ejercer el placer sin conciencia del otro. A lo largo de los evangelios se pueden observar parábolas donde el placer de un banquete, una boda o una fiesta presentan la realidad del Reino de Dios. Aquí el placer es colectivo y compartido. Cuando el goce y el placer suponen la violencia de otra persona y sus necesidades, no se está actuando con libertad, sino con libertinaje, y esto es contrario al plan de Dios, por tanto, es pecado.

Así, cuando Jesús enumera los males que salen del corazón, no está regulando una lista sexual y social, sino proponiendo

un discernimiento ético del deseo. Su crítica no es contra el placer, sino contra las relaciones que destruyen. Releer estas categorías desde una perspectiva *queer* es reconocer que el problema no está en quien o cómo se goza, sino en qué medida ese goce afirma o niega la humanidad del otro.

Y es que la forma en que se ha regulado históricamente la sexualidad, el gozo y el deseo ha deshumanizado a una gran parte de la humanidad. Por eso, una nueva ética sexual debe surgir precisamente desde las experiencias y los cuerpos que han sido considerados como animalescos, antinaturales, pecaminosos o impuros. Y son justamente esos cuerpos los que poseen la potencia para desestabilizar el sistema sexual, político y económico dominante, como señala André **Musskopf**: “homosexuales y mujeres ambos, simultáneamente, amenazan el equilibrio incierto de fuerzas psíquicas y funciones ideológicas que crean la estabilidad de la élite institucional” (2005, p. 195).

Si hasta ahora se ha presentado como natural y normal el deseo y la experiencia sexual de un pequeño grupo de varones heterosexuales, ha llegado el momento de visibilizar y legitimar las múltiples formas del deseo vividas por las mujeres en toda su diversidad, así como por los hombres homosexuales, y personas no binarias.

El deseo no es solo una pulsión individual ni un acto privado; es una fuerza política, simbólica y espiritual que puede romper con los marcos establecidos de lo permitido y lo imaginado. Las formas del deseo emergen en la tensión entre lo prohibido y lo posible, entre lo que ha sido silenciado y lo que insiste en existir.

Más allá de la lógica binaria heterosexual, el deseo se multiplica en cuerpos racializados, en prácticas eróticas no

normativas, en afectos que trascienden lo reproductivo o lo institucionalizado. Esas formas de deseo habitan en la palabra no dicha, en el cuerpo que no encaja, en la mirada que cruza lo permitido. No son desviaciones: son invenciones éticas, modos de resistencia y creación que desafían la moral colonial, patriarcal y clerical que ha definido durante siglos qué cuerpos pueden gozar, cómo y con quién. Reconocerlas implica no solo visibilizarlas, sino transformar las estructuras que han excluido su voz. El deseo, entonces, no solo revela la opresión: también anuncia otra forma de vivir, de amar y de habitar lo humano.

7. Reivindicar lo sagrado del deseo y consentimiento

Nada que entra en el cuerpo puede hacerlo impuro. Esta afirmación de Jesús no es solo una crítica al legalismo ritual, sino un acto radical de amor encarnado: lo que contamina no es el semen, ni la lengua, ni el deseo, sino el odio, abuso y exclusión. La tradición ha despreciado el sexo entre hombres, ha condenado el placer no reproductivo, ha censurado los cuerpos que gozan de otra manera. Pero el Evangelio nos recuerda que la verdadera pureza se mide por la capacidad de amar y cuidar. Y en ese sentido, un beso entre dos hombres, una caricia en la intimidad, un orgasmo compartido, pueden ser tan sagrados como una oración.

Releer Mc 7:15 desde una perspectiva *queer* es proclamar que nuestros cuerpos no están rotos, que nuestros deseos no son pecado y que nuestra existencia no necesita permiso para ser vivida y celebrada. Por eso una nueva ética sexual cristiana debe construirse sobre el consentimiento, el placer compartido y la dignidad de todos los cuerpos. Porque un Dios que se hizo carne también conoce el gozo. Porque un Dios que ama lo

humano, también bendice el deseo. Si algo ha de salir del corazón, que sea la certeza de que somos, en todo lo que somos, imagen de Dios.

Frente a esa herencia moral misógina y homofóbica es menester hacer la misma pregunta que hace Alaska: “¿Por qué te atreves a imponerme tu moral? Y amenazar (¿De qué me culpas?) ¿Con qué derecho te dedicas a juzgar? Intimidar (¿De qué me culpas tú?)” (Fangoria, 2023).

Para romper con esa imposición moral, un primer paso es la existencia abierta y pública, es decir, hablar sobre nuestras experiencias, deseos, anhelos y sueños; pero también sobre nuestros dolores, cicatrices y rencores. Esto es humanizarnos; lo contrario a lo que ha hecho la teología y el discurso psiquiátrico hegemónico a lo largo de la histórica: decir que somos antinaturales, desviados, perversos, enfermos, trastornados, pecadores y sodomitas.

El segundo paso debe ser afirmar que el Dios heterosexual es una construcción teológica patriarcal que ha servido más para oprimir que para liberar. La heterosexualidad, tal como ha sido impuesta por la tradición teológica dominante, no es una orientación neutral, sino un régimen político que excluye cuerpos y deseos no normativos. Un Dios que es exclusivamente heterosexual es un Dios disciplinado por la heteronormatividad, y un Dios disciplinado es un ídolo, que ha sido configurado para validar el orden social que excluye a homosexuales y mujeres.

Por tanto, la liberación no puede venir de un Dios que no tiene experiencia en la transgresión, en el deseo desordenado, en la carne que escapa a los confines de la moralidad sexual tradicional. La reflexión teológica debe partir desde los márgenes, desde los cuerpos y las experiencias de deseo que han

sido suprimidas. En este sentido, no es un Dios heterosexual quien libera, sino un Dios que se encarna (Jn 1:14) en la diversidad de cuerpos y deseos, deshaciendo así las estructuras de poder, renovando la faz de la tierra (Sal 104:30), para garantizar que el mundo sea un hogar para todas las personas.

Crear en un Dios que se encarna, que conoce todas nuestras dimensiones, implica también creer en una divinidad que conoce y experimenta la sexualidad, haciendo esta también un espacio de encuentro con lo divino, por lo tanto, un lugar sacramental.

También se puede decir que algunas de las prácticas sexuales entre hombres en la antigüedad, como las narradas por Pablo, son pecado, no por el hecho de tratarse de dos personas del mismo sexo, sino por describir una relación sexual basada en la imposición: el amo penetra al esclavo. Lo mismo podemos decir del pecado de Sodoma y Gomorra, donde un grupo de hombres quieren violar a tres hombres extranjeros. Estas narraciones no tienen ningún paralelismo, ni lingüístico ni contextual, con la imagen contemporánea de dos hombres adultos que se encuentran en una relación sexual consensuada, sino que son imágenes de clara violencia sexual que la tradición interpretativa ha querido ligar a lo que hoy entendemos como homosexualidad.

Una de las críticas recurrentes hacia la desnaturalización de la normatividad sexual y el reconocimiento de diversidad en el deseo es que se ha instrumentalizado el miedo a la pedofilia para frenar avances en derechos sexuales y de identidad. En muchos casos, organizaciones conservadoras han vinculado erróneamente el movimiento LGBTIQ+ con prácticas sexuales ilegítimas e ilegales, ignorando que la atracción sexual hacia

adultos consensuales es radicalmente distinta a la violencia sexual contra menores. Si bien la protección de la infancia debe ser un pilar ético y legal innegociable, es fundamental no usar ese temor para criminalizar identidades y orientaciones que no representan amenaza alguna.

Las estadísticas jurídicas, en cualquier país del mundo, muestran que la inmensa mayoría de los casos de abuso sexual contra menores ocurren en contextos familiares o cercanos, y no tienen correlato directo con la orientación sexual de las personas involucradas. Por tanto, es necesario separar con claridad la lucha por la diversidad sexual de cualquier justificación o encubrimiento de la violencia sexual, sin caer en asociaciones injustas que solo buscan criminalizar cuerpos y deseos no normativos, así como perpetuar roles de género tradicionales.

Volviendo a la ética del consentimiento. Si creemos en un Dios que se hace completamente humano en Jesús, quien habla sobre la reivindicación del placer humano como una manifestación divina, como en las parábolas sobre banquetes, bodas y fiestas, entonces podemos ver la sexualidad como un espacio más de encuentro con lo divino.

Ese encuentro sexual con lo divino se vuelve una experiencia placentera si rompemos con los esquemas normativos, misóginos y homofóbicos que nos han sido heredados y, en vez de centrarnos en quien penetra y quien es penetrado, nos focalizamos en el cuidado, el respeto y el mutuo reconocimiento en el acto sexual, y dentro de él, en todas las relaciones sociales.

8. Conclusiones

Este artículo ha intentado mostrar cómo la palabra de Jesús —“nada que entre en el hombre lo puede hacer impuro”— puede leerse como una afirmación radical sobre la dignidad de todos los cuerpos y la santidad de los deseos consensuados. Lejos de cualquier moral externa que busque normar, limitar o patologizar, la ética sexual cristiana debe partir del amor, el cuidado y la reciprocidad.

La tradición teológica, profundamente marcada por discursos patriarcales, colonialistas y heteronormativos, ha utilizado las categorías de pureza e impureza para excluir, castigar y deshumanizar; pero en el corazón del mensaje evangélico late otra posibilidad: una espiritualidad que no teme al cuerpo, que no criminaliza el placer y que no reduce la moralidad a la conformidad con códigos anticuados.

Releer Mc 7:15 desde las teologías *queer* y feministas no solo es un acto de justicia, también es un gesto de sanación. Es reconocer que el cuerpo humano no es un pecado andante, sino una morada sagrada. Que el deseo no es una amenaza, sino un don. Que la sexualidad no debe ser un campo de batalla moral, sino un espacio de encuentro con lo divino. Si Dios se hizo carne, también se hizo deseo.

Por eso, una nueva ética sexual cristiana no puede seguir construyéndose desde la mirada normativa de unos pocos. Debe nacer desde los márgenes, desde los cuerpos silenciados, desde los deseos considerados imposibles. Solo así será posible imaginar una iglesia donde quepan todos los cuerpos, todas las identidades y todos los amores, en otras palabras, una iglesia acorde al corazón de Dios.

Referencias bibliográficas

- Agustín de Hipona. (2001). Confesiones. Barcelona: Edicomunicación.
- Althaus-Reid, M. (2005). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona, Bellaterra.
- Aristóteles. (2024). Sobre la reproducción de los animales. En M. García Sánchez, *La lágrima de Jantipa*. Madrid: La Esfera de los Libros.
- Artemidoro de Éfeso. (1992). *La interpretación de los sueños* (E. Ruiz García, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Becker, J. (1996). Pablo: El apóstol de los paganos. Ediciones Sígueme.
- Cardoso, N. (2013). Corpora fluida: contaminación y peligro en el imaginario religioso. Lectura crítico-antropológica del Levítico bíblico. En Boehler, Berduke & de Lima (Eds.), *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar (s/p)*. San José: DEI.
- Cornwall, S. (2019). Perspectivas teológicas constructivas: ¿Qué es la teología queer? *Concilium*, 383.
- Damián, P. (2004). *El libro de Gomorra: tratado acerca de los vicios nefandos*. Madrid: Editorial Trotta.
- de Lima Silva, S. R. (2010). Abriendo caminos: teología feminista y teología negra feminista latinoamericana. *Revista Magistro: Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras e Ciências Humanas*, 1.
- Dussel, E. (2001). *El pensamiento latinoamericano en la crisis de la modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.
- Dussel, E. (2005). *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones Coyoacán.

- Fangoria. (2023). ¿De qué me culpas? [Video]. Warner Music Spain. <https://www.youtube.com/watch?v=1T1VwDQlvd4> (Consultado el 26 de marzo de 2025).
- Gamboa Barboza, I. (2009). En el hospital psiquiátrico: El sexo como locura. San José: Universidad de Costa Rica.
- Gutiérrez, G. (1988). *Teología de la liberación: perspectiva histórica* (15.ª ed.). CEPES.
- Juan Pablo II. (2009). Teología del cuerpo. Teología de la sexualidad humana de la masculinidad y la feminidad. Vaticano: Editrice Vaticana.
- Krafft-Ebing, R. von. (1998). *Psychopathia sexualis: The classic study of deviant sex* (F. S. Klaf, Trans.). Prometheus Books.
- May, R. H. (2004). Discernimiento moral: una introducción a la ética cristiana. San José: DEI.
- Morgan, S. (2017). ¿Es la teología de la liberación una teología política? La crítica hermenéutica de Marcella Althaus-Reid y la pregunta mesiánica Queer sobre el Marxismo. *Perspectivas*, Spring.
- Musskopf, A. S. (2005). Talar rosa: Homossexuais e o ministério na igreja. San Leopoldo: Oikos.
- Radford Ruether, R. (1974). Misogynism and virginal feminism, en *The fathers of the church*, en *Religion and sexism: Images of women in Jewish and Christian traditions* (S. Simón, Ed.). New York: Jstore.
- Schott, R. (2002). Las ideas de Agustín sobre las mujeres y la sexualidad. En Ajo & de la Paz (Comps.), *Teología y género*. La Habana: Caminos.

- Shore-Gross, R. (2020). La homosexualidad y la Biblia: practicando textos seguros. *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*, 3.
- Torjesen, K. J. (1993). *When women were priests* (J. Valiente Malla, Trad.). San Francisco: Harper.
- van Andel, A. (2019). Geoingeniería, sacrificio y la escala del amor. *Religión e Incidencia Pública*, 7.

Biografía de la persona autora

Cristian Castro Hidalgo es egresado de la carrera de Teología de la Universidad Nacional y aserriceño. Actualmente, cursa la Maestría en Estudios Sociorreligiosos, Géneros y Diversidades, ofrecida por la Universidad Nacional y la Universidad Bíblica Latinoamericana. Se ha desempeñado como docente en instituciones como el Departamento Ecuménico de Investigaciones en Costa Rica, Instituto Simone de Beauvoir en México y el Centro Anglicano de Estudios Teológicos Superiores en Centroamérica, así como ha realizado trabajo en respuesta al VIH, derechos sexuales y reproductivos, y derechos humanos de comunidades indígenas. También ha trabajado en comunicación política y estrategia comunicativa. Sus temas de interés son los estudios de género y sexualidad, historia, teología moral y Biblia.