

Renato LINGS, *Amores bíblicos bajo censura. Sexualidad, género y traducciones erróneas*, Dykinson, Madrid, 2021, 256 pp. ISBN: 978-84-1377-366-7.

El A. es doctor en Teología por la Universidad de St Mark & St John (Reino Unido). Su libro fue publicado como parte de la colección “Filosofía y Teología pública” y apareció casi simultáneamente también en inglés. Además del prólogo escrito por el prof. Javier de la Torre (Universidad Pontificia de Comillas), la obra de Lings consta de introducción, cinco secciones, resumen y epílogo, tres apéndices, bibliografía e índice de autores/as. Según lo declara al comienzo, el A. se propone tres objetivos: “(a) investigar lo que dicen realmente los textos desde un punto de vista lingüístico y literario; (b) examinar hasta qué punto son sometidos a censura por parte de los individuos que traducen la Biblia y (c) evaluar su posible importancia o, en su caso, impertinencia para los debates actuales sobre los temas de sexualidad y género” (25). En particular, revisa los textos que la tradición cristiana trata como relacionados con alguna forma de intimidad homoerótica.

Los capítulos siguen una estructura casi constante de tres partes –estudio de textos, comparación con versiones de la Biblia y conclusión– que corresponden a cada uno de los objetivos planteados. En compensación con la gran diversidad de temas y textos tratados esta estructura da coherencia a un libro que de lo contrario sería difícil asimilar como un todo coherente. El libro no es exhaustivo en referencias bibliográficas ni notas al pie, lo cual lo hace muy aceptable para un público ávido de buenos argumentos, pero no acostumbrado a artículos académicos. La redacción es muy cuidada y no hay errores de tipeo.

La primera sección (29-41) explora textos sobre “Matrimonio, sexo y conocimiento”. El primer capítulo, “Una sola carne”, presenta elementos propios de la sociedad mediterránea evidenciada en los textos bíblicos, como la posibilidad de la poligamia o la terminología para indicar matrimonio (como *lāqah*). El segundo capítulo se adentra en cuestiones sobre “El lenguaje del sexo” (incluyendo *šākab, bô’-’el, moijeia y porneia*), las dificultades de traducir la violencia sexual y la intimidad homoerótica. El capítulo 3, “Conocer en el sentido bíblico”, es el punto más interesante del libro. En este capítulo Lings emprende una cruzada contracorriente, argumentando que el verbo *yādā’* no permite ser traducido, como se sostiene tan a menudo, como “mantener relaciones sexuales”. Lings enumera cuatro

acepciones y ofrece ejemplos (Am 3,2 o Jue 1,5) que claramente soportan las traducciones de “conocer”, “reconocer” e “investigar”. La cuarta acepción es clave en su análisis y la más difícil de probar: que conocer entre esposos indique “la parte jurídica de un matrimonio”, previa a cualquier contacto sexual y no sea, por lo tanto, sinónimo de *šākab* y *bô’-’el*. Aunque a la hora de convencer sobre un tema tan clave como el de *yādā’*, la lectora incrédula necesita recurrir a otras fuentes para convencerse de sus afirmaciones, sus referencias son adecuadas para una audiencia como la presupuesta. Y su argumento es convincente, aunque –como sucede a menudo en los textos bíblicos– algunos ejemplos funcionan mejor que otros.

A partir de su posición de que la connotación sexual de *yādā’* es errónea, la segunda sección (67-99) discute la cuestión de “Sodoma y Gomorra” en tres capítulos. El cap. 4, “Conocer en Sodoma”, explora las diversas interpretaciones de la historia de la visita de Yavé a estas ciudades, mostrando cómo la noción del pecado de Sodoma y Gomorra ha variado considerablemente a lo largo de los siglos. El siguiente capítulo presenta a Lot en Gn 19, enfatizando su lugar de inmigrante acosado por los varones de Sodoma. Finalmente el cap. 6 rastrea el uso del término “sodomía” en diversas traducciones bíblicas.

La tercera sección del libro, “Traducciones erróneas” (101-145), contiene cuatro capítulos, dos de los cuales analizan textos del AT y dos del NT, que han sido usados para sustentar las posiciones más usuales y conservadoras sobre moral sexual heteronormativa. El cap. 7 lleva el título de “Los 17 lechos de una esposa”, originado en ese número de interpretaciones de la prohibición a un varón de “yacer (los) yaceres de (una) mujer” a lo largo de los siglos (Lv 18,22). Lings no elige una de entre estas, lo cual se condice con su conclusión de que interpretarlo –especialmente interpretarlo homofóbicamente– es “una forma de censura que coloca encima del texto traducido un filtro distorsionador que obstruye la visión de quienes no poseen conocimientos previos del hebreo. Por un lado, les priva de obtener una idea aproximada de la complejidad del mensaje bíblico y, por otro, hace mucho daño a amplios grupos de personas LGTB causando al mismo tiempo un sinnúmero de controversias y divisiones en el seno de las iglesias” (112). El cap. 8 estudia la humillación, violación y descuartizamiento de la *pîlegeš* del levita en Jue 19, enfatizando que una lectura cuidadosa muestra diferencias importantes entre este relato y Gn 19; diferencias que a menudo pasamos por alto debido a las similitudes entre ambos relatos. En Gn 19 el énfasis está en “la situación de vulnerabilidad en que viven los inmigrantes y refugiados en el mundo antiguo. [...] Por contraste, Jue 19–20 es una novela policíaca que plantea de manera sumamente polémica espinosos problemas políticos” relacionados con Saúl y David. (114). El segundo punto importante en este capítulo es alertar sobre dos traducciones usualmente erróneas: los verbos *zānāh* en Jue 19,2 y *yādā’* en Jue 19,22. Sobre las varias acepciones de *zānāh* concuerdo y no tengo qué agregar. En cuanto al verbo *yādā’*, la connotación que Lings ofrece, en el sentido de “conocer, reconocer, indagar”, es posible en este caso también (aunque es más claro en Gn 19, me parece). La connotación sexual no estaría presente ni en la intención de los guibeatitas ni en la descripción del maltrato a la *pîlegeš* en el v. 25. Desde mi perspectiva feminista considero, sin embargo, que tratán-

dose de una mujer de muy bajo estatus social (no tenemos todavía claro si era libre o esclava; el texto habla del levita como su amo, *ba'al*), evidentemente librada a su suerte por su propio amo/esposo y por el anfitrión, expulsada para ser atormentada, torturada, humillada y dejada por muerta (sin contar lo que sigue en su historia) tras ser interrogada toda la noche, no es extraordinario llenar los huecos sabiendo que una manera usual de ejercer cualesquiera de esas acciones por parte de un grupo de varones sobre una mujer incluye alguna forma de acoso y abuso sexuales. Y dado que el texto de Jue 19 no incluye el verbo *'immâ*, me pregunto si es tan descabellado atribuirle una connotación sexual a *yādā'*. Quizá, como se trata de una apuesta a todo o nada (el argumento del A. es que *no* tiene una connotación sexual), no haya más remedio que conceder que algunos ejemplos son menos convincentes.

Los dos capítulos restantes de esta sección analizan las dificultades de traducción de los *malakoi* y *arsenokoitai* en 1 Cor 6,9-11 y 1 Tim 1,10 (cap. 9, “Abusadores”) y las relaciones “anormales” en Rom 1,26-27 (cap. 10 “¿Un apóstol anti-gay?”). De nuevo, el fuerte del análisis de Lings está en el rastreo cuidadoso de términos y sintaxis de los originales. Y aunque su audiencia es público evangélico no especialista en idiomas antiguos, su análisis es riguroso y equilibrado, resistiéndose a la tentación de cerrar la discusión con *la* traducción acertada del versículo o término en cuestión.

La cuarta sección (147-161) es la que da origen al nombre del libro. Aquí Lings explora cuatro historias censuradas de amor entre personas del mismo sexo, las de Noemí y Rut, de Jonatán y David, del centurión y su esclavo, y de Jesús y su discípulo amado. El libro es más que recomendable, aunque esta autora enfatizaría otros elementos, sobre todo con relación a las acciones de Rut y Boaz. Además, es de notar el tono prudente con que se expresa el A. en temas controvertidos y hasta ofensivos para una gran parte del mundo cristiano de este continente, avanzando con mucha sensibilidad a este malestar (malestar infundado, por otro lado, pues nada tendría que ser más natural que la autonomía en términos de amor y sexualidad, dentro del respeto por las personas involucradas). Por ejemplo, sobre la relación de Noemí y Rut, dice que “[p]robablemente se trate del relato más significativo y más detallado de toda la Biblia en materia de homoafectividad, tema tan largamente relegado a las sombras” (147). Pero también concede que “otros estudiosos son más cautelosos puesto que el texto no se expresa en términos eróticos. Ahora bien, si analizamos detenidamente el lenguaje hebreo original veremos que el vocabulario tiene bastante de inusual. En varias ocasiones el narrador recurre a giros apasionados a la hora de describir el carácter de la relación entre ambas mujeres, sobre todo al referirse a los sentimientos de Rut” (148). Confieso que a veces me encontré preguntándome qué piensa realmente Renato Lings. Como las parábolas bíblicas, su estilo nos abre la puerta para examinar qué creemos cada lector y lectora: “... la curiosidad por saber si hay erotismo o no entre [Jonatán y David] responde a la mentalidad de nuestro tiempo más que a la cultura israelita o judaica de la época en que se redactó el relato bíblico” (161). En otras ocasiones agradecí que se expresara claramente, como cuando indica las diferencias entre la pederastia del mundo antiguo y la pedofilia actual, que es criminal (170-173).

Finalmente, la última sección es sobre “Inclusión, creación y bendición” (193-226) y está compuesta por tres capítulos. El cap. 15 trata sobre los eunucos en la Biblia, el siguiente sobre la imagen divina en el ser humano a partir de Génesis 1-2; y el cap. 17, sobre la bendición original, en contraste con el pecado original, que permea la teología occidental hasta la actualidad. En el cap. 16 se nota especialmente la influencia de lecturas feministas, lo cual es de agradecer como reconocimiento a hermenéuticas que abrieron camino a la teología *queer* y otras relacionadas con el género, apuntando, por ejemplo, a una multiplicidad de imágenes de Dios; y porque Lings llega a un público latinoamericano al que no llega habitualmente la exégesis feminista. Su argumento se puede encontrar en expresiones como las siguientes: “El fenómeno [del plural divino] aparece solamente en el Génesis, a saber, en los versículos 1,26 y 3,22. Se trata posiblemente de una indicación de que la deidad no se limita a un solo género. De modo análogo, el primer ser humano creado posee en su constitución básica un número igual de componentes masculinos y femeninos [...] Explicando la situación en otros términos, estamos ante un ser que se puede describir como bisexual, hermafrodita o tal vez multiforme” (205-206).

El libro continúa con un “Resumen y epílogo” de tres páginas, de fácil lectura y de tono muy pastoral, donde plantea que algunas traducciones sesgadas de la Biblia a partir de la Septuaginta y la Vulgata “(a) eliminan la diversidad afectiva, sexual y de género que planteaban los textos hebreos y griegos y (b) suscitan amargas controversias” (227). Y nota, muy apropiadamente: “Los interminables debates estériles entre cristianos sobre el género y la homoafectividad casan muy mal con las principales inquietudes manifestadas en las páginas de la Biblia”.

El libro cierra, finalmente, con tres apéndices cortos (231-235). El primero devela otro castillo de naipes bíblico, la mal llamada prostitución sagrada (heb. *qādēš/ qēdēšâ /im /ôt*) en textos como Dt 23,18. Los restantes tratan sobre las posibilidades de traducir *yāda'* en Gn 18 y 19. Estos dos apéndices podrían haberse integrado con los capítulos correspondientes.

La mirada teológica del A. es amplia en términos de género. No escapará a quien lea que me inscribo en la lectura feminista de la Biblia y desde esa búsqueda de justicia de género (y de persona de fe) comparto muchos de los argumentos de Lings. A lo largo del libro, él contribuye con argumentos filológicos y literarios a dismantlar algunos de los soportes discriminatorios que se esgrimen contra las personas no hegemónicas en términos de sexo-género, incluyendo entre estas a un gran número de mujeres. En ese sentido, Lings es un aliado. Por otra parte, en algunas ocasiones una feminista echa en falta una mayor denuncia de las situaciones de violencia que enfrentamos a diario las mujeres. Daré dos ejemplos. Sobre la violación de la *pīlegeš* del levita, afirma que “el informe aportado por Jue 19-20 sobre la supuesta violencia ocurrida en Guibeá no refleja ninguna realidad histórica. Más bien se trata de una obra de ficción con una serie de características que le son peculiares” (118). Es cierto que, literariamente, funciona para desprestigiar a Saúl; pero la violación en manada, el maltrato y aun el descuartizamiento de mujeres y niñas por el solo hecho de su género *suceden* a diario y en todo el mundo,

y seguramente también en la Antigüedad y, en ese sentido, son relatos basados sobre eventos históricos, aun cuando la intención del relato sea política. Dado que el público al que se dirige el libro es público cristiano, sobre todo de comunidades evangélicas, donde a menudo estos temas son tabú, hubiera sido muy útil a la causa feminista poder decir lo mismo en cuanto al género literario, pero sin negar el peso que una violencia de este tipo todavía tiene sobre muchas mujeres (y, de paso, mostrar cómo el narrador está en contra de la misma). El otro ejemplo lo tomo de cuando Abraham trafica sexualmente a Sara para su propio beneficio. Lings reflexiona que “Hoy por hoy es difícil imaginar que un marido, con independencia del peligro en que se encuentre, esté dispuesto a exponer a su esposa a semejante trance. Sin duda, por lo que respecta a la posición social de la mujer, la brecha cultural entre nuestro tiempo y la época de los patriarcas es ancha y profunda” (79). Las estadísticas nos muestran que esta realidad es todavía, lamentablemente, la de muchas mujeres, niñas y niños traficadas/os por familiares o parejas en todo el globo, no solamente en algunos subcontinentes o en el pasado bíblico.

Independientemente de estas observaciones, el libro es apropiado desde lo bíblico. Se lo aprecia mejor en la intersección entre una lectura de textos bíblicos cuidadosa y una preocupación pastoral frente al daño que las malas traducciones de estos textos causan a toda la iglesia. Porque, si bien es cierto que las primeras personas perjudicadas por estos textos son las “personas con diversidad sexual y de género” (LGTBIQ+, p. 24), los textos discriminatorios en realidad perjudican a todo el cuerpo de Cristo y no solamente a sus objetos de discriminación. Lings nota que los y las traductores/as no han sido llamados/as a dar cuentas de su responsabilidad: “Su contribución al endurecimiento de la misoginia y de los prejuicios contra diferentes grupos minoritarios ha sido objeto de escasas investigaciones” (25.) También esto hace pertinentes el libro y su inclusión en una colección de teología pública.

Mercedes L. García Bachmann

Instituto de Pastoral Contextual (Argentina-Uruguay)
mgarciabachmann@yahoo.com