Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas, Córdova Quero, Hugo, Díaz, Miguel H., Santos Meza, Anderson Fabián y Mor, Cristian (St. Louis, Missouri (Estados Unidos): Institute Sophia Press).

Introducción. El misterio de la liberación queer. Explorando la contextualidad de teologías constructivas, pastoral, mística y praxis transformadora.

Córdova Quero, Hugo, Díaz, Miguel H., Santos Meza, Anderson Fabián y Mor, Cristian.

Cita:

Córdova Quero, Hugo, Díaz, Miguel H., Santos Meza, Anderson Fabián y Mor, Cristian, "*Introducción. El misterio de la liberación queer. Explorando la contextualidad de teologías constructivas, pastoral, mística y praxis transformadora.*" *en Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas,Córdova Quero, Hugo, Díaz, Miguel H., Santos Meza, Anderson Fabián y Mor, Cristian (St. Louis, Missouri (Estados Unidos): Institute Sophia Press, 2024).*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/10

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/p1RE/XUQ

Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org.*

Mysterium Liberationis Queer

Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas

Editado por

Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz,
Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor

Institute Sophia Press
208 North 9th Street, Suite 810

Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso

Córdova Quero, Hugo (1969–); Díaz, Miguel H. (1963 –) Anderson Fabián Santos Meza (1996 –); Cristian Mor (1988 –), eds.

Mysterium Liberationis Queer : Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas

Serie «Mysterium Queer» Volumen 1

Incluye tablas y referencias bibliográficas

x + 544 pp.; 18,20 x 25,72 cm.

1. Género. 2. Sexualidad. 3. Diversidad sexo-genérica. 4. Teologías Queer. 5. Conferencia de Teologías Queer de las Américas. I. Título.

© 2024, Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor

Diseño de tapa, diagramación e ilustraciones interiores: Cristian Mor

Corrección de estilo: Anderson Fabián Santos Meza

ISBN: 978-1-961316-31-7 (paperback)

ISBN: 978-1-961316-32-4 (electronic)

Printed in the United States of America

Introducción

El misterio de la liberación queer

Explorando la contextualidad de teologías constructivas, pastoral, mística y praxis transformadora

Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz,
Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor

Personas queer en las Américas: Negociando identidades en el escenario globalizado

En el dinámico escenario globalizado actual, las personas queer en las Américas emergen como testigxs de las mutaciones en las políticas económicas y sociales que inciden en sus vidas, sexualidades y cuerpos. Asimismo, se presentan como protagonistas de la constante (re)negociación y construcción de sus propias identidades. En el complejo entramado de las sociedades contemporáneas en las Américas, afirmar abiertamente una identidad que se inserta en la diversidad sexo-genérica no constituye una tarea sencilla, especialmente cuando se realiza de manera pública. Este desafío se ve agravado por la presencia de una fe particular —el cristianismo— añadiendo una capa adicional de complejidad para muchas personas. Las secuelas de siglos de discriminación y prohibición reverberan en el continente americano, creando un contexto en el cual asumir una identidad queer y profesar una fe específica se vuelve doblemente complicado.

El legado colonial: Reconfiguración del género y la sexualidad

La conquista llevada a cabo por los imperios europeos a partir del siglo XVI marcó un punto de inflexión en la consideración del género y la sexualidad, incluyendo su intersección con la raza, la herencia cultural y la etnia tanto en la metrópolis como en sus colonias (Stolke, 2006). Con frecuencia, estos elementos se examinan de manera aislada, lo que perpetúa la invisibilidad de las raíces precolombinas y la diversidad sexo-genérica en Abya Yala [las Américas] (Fernández-Carballo, 2013). Además, se descuida el análisis de las performatividades de género y sexualidad que también evolucionaron

durante el tiempo de las colonias hasta llegar a la actualidad. En este sentido, la crítica queer en el continente se propone visibilizar la perspectiva cis-heteropatriarcal que ha relegado a la oscuridad e invisibilidad esta rica historia. Esta visión destaca la necesidad de reconocimiento y comprensión de la complejidad cultural y social, la cual define a estas comunidades desde tiempos inmemoriales. Por otro lado, debemos considerar que la visión colonialista de los imperios invisibilizaba al mismo tiempo la diversidad sexo-genérica que también existía en las metrópolis (Lowin, 2013).

La diversidad sexo-genérica ha sido una característica arraigada en el continente americano mucho antes del arribo de los conquistadores europeos. La llegada de Cristóbal Colón marcó un quiebre significativo en estas dinámicas, introduciendo nuevas influencias y estructuras que reconfiguraron la realidad social y cultural de las civilizaciones y pueblos ya existentes en el continente (Trexler, 1995). Las complejas interacciones políticas y las regulaciones que regían la vida diaria se vieron transformadas bajo el impacto de las fuerzas colonizadoras. Esto tuvo consecuencias sustanciales en la comprensión y la práctica de la diversidad sexo-genérica, ya que las normas impuestas por los conquistadores europeos se entrelazaron con las preexistentes. Asimismo, generó tensiones y cambios en la concepción local del cuerpo, el género y la sexualidad. En este contexto, las civilizaciones precolombinas no solo se enfrentaron a la imposición de un nuevo orden social, sino que también experimentaron una reinterpretación forzada de sus propias estructuras de poder, normas culturales y concepciones de género y sexualidad (Nesvig, 2001).

La incursión de los poderes europeos en el continente no solo interrumpió la rica diversidad sexo-genérica ya presente en el continente, sino que también dejó una impronta duradera en la manera en que las comunidades de pueblos originarios abordaron y negociaron estas cuestiones a lo largo de la historia. Tanto en Norteamérica como centro y

Sudamérica los pueblos originarios vieron su mundo trastocado y cambiado por los poderes europeos.

Simultáneamente, los flujos migratorios en el continente han incorporado una diversidad de experiencias de personas y comunidades provenientes de todos los rincones del mundo: Asia, África, Europa y Oceanía. Desde Canadá hasta Argentina, cada persona migrante ha aportado una perspectiva única, enriqueciendo el panorama cultural y social en relación con el género y la sexualidad en el territorio, lo cual replica un fenómeno extendido tanto en el Sur como en el Norte Global (Adur, 2020). Por este motivo, la crítica queer profundiza aún más en esta compleja cuestión migratoria para (re)descubrir las historias que configuran el variado mosaico socio-cultural de las diversas sociedades en las Américas, donde el género y la sexualidad se entrelazan de manera intrínseca (Mercado Mondragón y Veeniza Bollo Sánchez, 2023). Explorar estas narrativas migratorias también permiten comprender mejor la intersección entre identidades de género y sexualidades, arrojando luz sobre aspectos fundamentales para la comprensión de la diversidad en la región.

En este contexto, no debería sorprendernos que el género y la sexualidad en el continente sean sistemáticamente relegados a un segundo plano en el ámbito religioso. Al igual que muchos otros aspectos de la vida humana, estas temáticas son tratadas como elementos invisibles en el contexto de la diversidad religiosa (Martinho Toldy y Santos, 2016). Sin embargo, a lo largo de la historia —desde los tiempos ancestrales del chamanismo hasta las religiones y creencias más contemporáneas— se observa la presencia fundamental de personas de la diversidad sexo-genérica, quienes han desempeñado y continúan desempeñando roles cruciales en diversas espiritualidades (Córdova Quero, 2023a). No obstante, la hegemonía de la moral católica romana en América Latina, junto con el puritanismo en América del norte, han fracturado y marcado profundamente las sociedades emergentes en cada contexto (Baez, 2019).

La estigmatización arraigada: Herencia del cristianismo europeo colonialista

Desde distintos sectores de las sociedades —especialmente desde teologías conservadoras— lo que predomina es la estigmatización. Lamentablemente, la impronta dejada por el cristianismo europeo colonialista y su influencia en los territorios conquistados se manifiesta de manera palpable en la configuración de las percepciones sobre personas, sexualidades y familias. Este fenómeno está intrínsecamente ligado al papel que el cristianismo ha desempeñado a lo largo de su extensa historia. Las actuales definiciones y expectativas de género, la división cis-heterosexual del trabajo, así como las normativas vinculadas a la decencia, la moral y las discusiones actuales, no surgieron en un contexto aislado (Verbal, 2022). Por el contrario, estas construcciones sociales están arraigadas de manera profunda en el entramado histórico y cultural de espacios donde el cristianismo ha mantenido —y continúa teniendo— una presencia central como elemento identitario y se replican en la actualidad en nuevos discursos.

La huella dejada por el cristianismo europeo colonialista se percibe en la manera en que ha moldeado las concepciones contemporáneas acerca de la sexualidad, las familias y los roles de género hasta nuestros días (Milanich, 2011). Estas definiciones —lejos de ser entidades autónomas— han evolucionado a lo largo del tiempo dentro de un contexto impregnado por la presencia constante del cristianismo. Las normas que rigen la vida cotidiana, las expectativas sociales y los patrones de comportamiento han sido modelados, en gran medida, por las enseñanzas y valores cristianos que han perdurado a través de las épocas. Asimismo, la influencia de esta religión en la identidad cultural se manifiesta de manera continua en la actualidad, destacando su rol central en la conformación de la percepción colectiva (Morandé, 2015). Por este motivo, la intersección entre la fe cristiana y la estructura social ha dejado una marca profunda en la manera en que las comunidades de fe abordan temas fundamentales como la

sexualidad, las relaciones familiares y las expectativas de género. En este sentido, el cristianismo no solo ha sido un componente espiritual, sino también un factor hegemónico en moldear las sociedades contemporáneas.

Sin embargo, este hecho no fue simplemente una cuestión social. Por ejemplo, en muchos círculos conservadores del cristianismo se recurre a la Biblia como justificación para legitimar la discriminación contra las personas de la diversidad sexo-genérica (Shore-Goss, 2019). Empero, cabe enfatizar que la Biblia no condena inherentemente a las personas que pertenecen a la diversidad sexo-genérica, más bien estas se encuentran integradas en ella. Esta realidad se manifestó ya durante la conquista de las Américas y aún persiste en la opresión actual que experimentamos en relación con nuestros cuerpos, sexualidades y afectividades. En verdad, la Biblia no emite un juicio desfavorable hacia las personas de la diversidad sexo-genérica, sino lo que prevalece son interpretaciones sesgadas de textos que han sido sacados de su contexto original y trasladados a nuestro entorno para ser utilizados como herramientas discriminatorias (Werneck Filho y Lima Ribeiro, 2020).

Ecumenismo queer: Forjando identidades religiosas en el exilio de la diversidad sexo-genérica en las Américas

En su libro *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* [Mañana: teología cristiana desde una perspectiva hispana] (1990), Justo L. González abogó por un «nuevo ecumenismo» entre las comunidades y lxs teólogxs latinx arraigado en la experiencia de un exilio compartido y en la creciente sensación de ambigüedad y desplazamiento existencial entre las personas latinxs en EE.UU. Independientemente de que las personas Latinxs se consideren exiliadxs políticxs, económicxs o ideológicxs, González (1990: 41-42) subraya la creciente conciencia de que las políticas exteriores,

sociales y económicas de EE.UU. a menudo contribuyeron o condujeron directamente a su exilio o al de sus familias. Allí, la experiencia del exilio y la inmigración ha forjado lazos comunes que han dado lugar a nuevos paradigmas teológicos (Segovia, 1996; Díaz, 2009a, 2020; Ruiz, 2011). Este «nuevo ecumenismo» entre lxs teólogxs latinx surge del ejercicio de una hermenéutica de sospecha/recuperación con respecto a los textos bíblicos y las tradiciones teológicas que permite la reinterpretación a partir de experiencias compartidas de exilio y desplazamiento.

Sin embargo, este ecumenismo no se extiende a nivel continental. En otras palabras, los teólogxs Latinxs han examinado las obras de lxs teólogxs de la liberación latinoamericana, pero estxs últimxs no siempre toman en cuenta la producción de sus contrapartes del norte del continente. Paralelamente, lxs teólogxs protestantes latinoamericanxs de la liberación a menudo quedan invisibilizadxs debido a una percepción de esa teología como una «marca registrada» exclusiva de la Iglesia Católica Romana, revelando así un reduccionismo histórico. Asimismo, se observa un fenómeno inverso en relación con las teologías queer: lxs teólogxs queer de América Latina consultan las obras de lxs teologxs queer del Norte Global, pero estxs últimxs no exploran las contribuciones de sus contrapartes latinoamericanas, incluso cuando sus obras se escriben o se traducen al inglés.

Por ello, este volumen forja un «nuevo ecumenismo» intercontinental a partir de nuestras experiencias como seres sexuados y de las hibridaciones religiosas, lingüísticas, raciales y culturales compartidas. Independientemente de dónde vivamos, la mayoría de nosotrxs hemos experimentado el exilio como resultado de revelar nuestras identidades de género y orientaciones sexuales. Para muchxs, este exilio ha sido arriesgado tanto profesional como personal y existencialmente hablando. En América del Norte, conocemos demasiado bien la experiencia del exilio de nuestras familias, iglesias, lugares de trabajo y países como consecuencia de la revelación de nuestro género y orientaciones sexuales. En América Latina,

nuestros exilios implican salir de nuestras comunidades de fe, dejar nuestros hogares o incluso perder nuestros empleos y familias (Avilés Aguirre y Leal, 2015). En el espíritu de una convivencia ecuménica, este volumen abre nuevas posibilidades de colaboración entre las voces queer *sexiliadas* de las Américas (Guzmán, 1997). Anticipa nuestro soñado «mañana» en el que no seremos juzgadxs por nuestras identidades de género u orientaciones sexuales, sino por nuestra inherente dignidad humana como hijxs de Dios.

Dicho esto, al dar a luz este nuevo sueño ecuménico —enraizado en nuestras múltiples pertenencias, diversas experiencias sexuadas y similar herencia religiosa, cultural, racial y lingüística— no dejaremos de desmantelar el poder cis-heteronormativo que continúa alienándonos del encuentro y el aprendizaje mutuo. Como proféticamente afirma la teóloga latinx Carmen Nanko-Fernández (1990):

> Al mismo tiempo, una apropiación crítica de las pertenencias múltiples exige que se preste atención a la experiencia de los múltiples que "no encajan". Ya sea por elección o por accidente, como resultado de las crueldades de otros o de nuestras propias posturas, ésta es también una realidad que la retórica de la inclusión pasa por alto. Las exploraciones de nuestra hibridez y pertenencia múltiple deben incluir también una conversación sostenida sobre los múltiples que no encajan. ¿Quién queda fuera de nuestras construcciones de identidad y comunidad? ¿Quién queda al margen cuando omitimos o ignoramos las historias de nuestras intersecciones? ¿A quién se condena al ostracismo basándose en criterios arbitrarios que determinan la norma? ¿A quién se privilegia y a quién se excluye cuando una norma concreta se asume como común? ¿A quién se silencia? ¿Quién pierde protagonismo? ¿Quiénes son los guardianes que controlan el acceso? (pp. 9-10).

Al explorar la intersección entre teología, género y sexualidad, la crítica queer en este volumen es esencial al considerar no solo la diversidad religiosa —una faceta innegable en las Américas— sino también la complejidad inherente que asumen las expresiones religiosas frente a la diversidad sexo-genérica. Ignorar este matiz perpetúa estereotipos que

distorsionan la rica realidad de la vida espiritual y la diversidad sexo-genérica en nuestro continente. Es necesario reconocer que las organizaciones religiosas —lejos de ser entidades monolíticas— se manifiestan de manera multifacética frente a las identidades de género y orientaciones sexuales diversas. Con este volumen buscamos fomentar un diálogo más inclusivo y preciso que refleje la complejidad de estas experiencias en la intersección de la fe y la diversidad sexo-genérica en las Américas.

La interrelación entre teoría y teologías queer

Debido a este contexto, el presente libro titulado *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas* constituye el primer volumen de la serie «Mysterium Queer». Esta colección se presenta como un tapiz intrincado y multidisciplinario que se enriquece con contribuciones académicas destinadas a proporcionar las herramientas esenciales para comprender las múltiples realidades que la teoría y las teologías queer abordan. Cada autor/a en esta obra se sumerge en la interseccionalidad de la identidad, el género y los procesos de construcción de significado en el ámbito de la fe, explorando distintos espacios queer.

Contexto y fundamentos: Teologías de la Liberación Latinoamericanas y Latinxs

Enmarcamos el presente volumen en el escenario del actual desarrollo de las teologías de la liberación latinoamericanas y latinxs. En el año 1990, Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino coeditaron dos volúmenes pioneros en las teologías latinoamericanas de la liberación desde una perspectiva católica romana. El primer volumen de *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales*

de Teología de la Liberación (1990a) ofrece en su primera parte una exploración de la historia, metodología y aspectos particulares de la teología latinoamericana de la liberación. La segunda parte explora las construcciones teológicas centrales, destacando la relación entre trascendencia y liberación y las acciones históricamente situadas y liberadoras de la vida trinitaria de Dios. Por otro lado, el segundo volumen de *Mysterium Liberationis* (1990b) construye nociones de liberación en relación con la creación, la Iglesia Católica Romana y los sacramentos, la espiritualidad y la praxis humana. La opción preferencial por los pobres es la piedra angular sobre la que lxs teólogxs de la liberación latinoamericanxs construyen sus ricas y proféticas aportaciones. Como resume Gustavo Gutiérrez (1990):

> Nuestros días llevan la marca de un vasto acontecimiento histórico: la *irrupción de los pobres*. Es decir, de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban «ausentes» en nuestra sociedad y en la Iglesia. «Ausentes» quiere decir de ninguna o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas (p. 303; énfasis en el original).

Sin embargo, sería muy reduccionista afirmar que la teología latinoamericana de la liberación es un producto exclusivamente católico romano. Diversxs teólogxs protestantes y anglicanxs escribieron al mismo tiempo que Gutiérrez (1973, 1975 [1971]) o Leonardo Boff (1977). Entre ellxs encontramos al teólogo José Míguez Bonino (1977) y al biblista Milton Schwantes (2012 [1974]) —ambos metodistas—, lxs teologxs presbiterianxs Beatriz Melano Couch (1973) y Rubem A. Alves (1970) y el teólogo anglicano J. Andrew Kirk (1979), entre otrxs. Recordemos que en el contexto evangélico-protestante y anglicano, el término «liberación» fue utilizado por primera vez por Alves en su trabajo *Religión: ¿Opio o Instrumento de Liberación?* (1970). Posteriormente fue usado por los teólogos católico romanos Gustavo Gutiérrez —en su trabajo seminal titulado *Teología de la Liberación: Perspectivas* (1975 [1971])— y Hugo Assmann en su

obra *Opresión-liberación: Desafío a los cristianos* (1971). A partir de estas publicaciones, lxs historiadorxs tradicionales de la Iglesia Cristiana toman estos trabajos como el inicio de la teología latinoamericana de la liberación. Nótese, entonces, que esta teología constituyó un movimiento transversal a todo el cristianismo latinoamericano (Rivera Pagán, 1988; Kater Jr., 1990).

Más o menos al mismo tiempo que lxs teólogxs de la liberación latinoamericanxs daban a luz nuevas perspectivas teológicas liberadoras, lxs teólogxs Latinxs de EE.UU. marcaban el comienzo de una nueva forma de hacer teología en el norte de nuestro continente. Por un lado, desde el catolicismo romano encontramos las reflexiones pastorales y cristológicas de Virgilio Elizondo (1983, 1988, 1992) sobre la identidad galileana de Jesús. Por otro lado, desde la perspectiva protestante, hallamos los ensayos de Orlando E. Costas (1979, 1982, 1989) sobre la evangelización. Ambos autores ofrecieron un punto de partida para el desarrollo de las teologías hispanas de la liberación en EE.UU. Asimismo, en la reunión anual de 1995 de la Academia de Teólogos Católicos Romanos Hispanos de EE.UU. —«ACHTUS» por sus siglas en inglés— celebrada en la ciudad de Nueva York, Miguel H. Díaz planteó la siguiente pregunta: «¿Cómo sería la teología sistemática católica romana si se hiciera *latinamente*?» (Espín y Díaz, 1999: 1).

Esa pregunta llevó a Díaz y a Orlando O. Espín a reunir —en el año 1996 — a un grupo de teólogxs latinxs en el Center for the Study of Latino/a Catholicism [centro para el estudio del catolicismo latinx] de la Universidad de San Diego a fin de explorar esta cuestión. Las ricas conversaciones críticas que siguieron condujeron a la publicación de *From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology* [desde el corazón de nuestro pueblo: Exploraciones latinas en teología sistemática católica] (1999). En la introducción de este volumen, Espín y Díaz acuñaron la expresión «opción por la cultura» para reflejar las opresiones socioculturales que diversas comunidades latinxs experimentan en EE.UU. Explicando la «opción por la cultura» escriben:

> La opción preferencial por la cultura, si se nos permite la expresión, caracteriza a la teología latina. Esta opción no excluye otras dimensiones socioeconómicas, raciales e históricas, sino que de hecho las presupone, ya que la cultura no puede existir sin ellas. Del mismo modo, y por la misma razón, las cuestiones de género están necesariamente vinculadas a esta opción. Optar preferentemente por la cultura latina no implica una idealización de la misma. La cultura es una creación humana imperfecta, tan capaz de comunicar y de distorsionar la realidad como cualquier otra construcción humana. Además, la opción por una cultura no indica desprecio por otras culturas. Implica, sin embargo, un compromiso de solidaridad, de "caminar con" una comunidad humana concreta. De hecho, una doctrina cristiana fundamental ya ejemplifica la opción por lo particular: la Encarnación se produjo históricamente entre un pueblo que se definía por una realidad sociocultural específica, y sin embargo nunca se ha entendido que esta concreción signifique un desprecio divino por otros pueblos (Espín y Díaz, 1999: 3).

Desde otra perspectiva, Espín (2019) ha reconocido que su uso de la palabra «Latino/a» es un recurso para manifestar la inclusividad de género, la no-binariedad y la identidad cultural en su acercamiento a la comunidad latina. Asimismo, en lugar de «Latino/a», se ha generalizado el uso de «Latinx». Por motivos de economía textual —a lo largo de esta introducción — usaremos «Latinx», aunque reconocemos que las teologías latinxs operan en la intersección de las lenguas y esta hibridez poderosa se refleja en el uso del inglés, el español y las variaciones del «espanglish», el portugués y el uso de lenguas ancestrales. Esta riqueza de lenguas es fundamental, puesto que manifiesta la multiplicidad de culturas, religiones e identidades fluidas que nos constituyen de diversas maneras: Latino/a, Latinao, Latinoa, Latin@, Latinx, Hispanic, Hispana, Hispano, Hispanx, Chican@, Tejana, Boricua, Cuban, Sureño, Sureña, Sureñx, American son sólo algunos de los términos más frecuentes. Esta autodenominación no es una cuestión semántica o políticamente correcta, sino una reivindicación de que nuestra pluri-identidad es una cuestión de antropología teológica y teología contextual.

Precisamente, a finales de la década de 1970 y principios de 1980 comenzó la crítica teológica latinoamericana a las teologías dominantes. Utilizando algunas herramientas tomadas de la crítica latinoamericana de las ideologías sociales y económicas, se insistió en que, teológicamente, «nosotrxs somxs nosotrxs» y, por tanto, «no somos ellxs» (Goizueta, 1992). Como bien afirmaba la poeta lesbo-feminista Adrienne Rich (1986), «el problema es que no sabíamos a quién nos referíamos cuando decíamos "nosotros"» (p. 217).

Este cuestionamiento por la experiencia propia —por el aquí y el ahora— condujo a varias publicaciones sobre el significado de la cultura, la particularidad y la etnicidad para la teología. Esta es la primera característica de las teologías latinxs: el enfático rechazo al pensamiento europeo y europeo-americano universalizante y marginador, junto con la afirmación igualmente categórica de la identidad cultural y religiosa latina. Este ejercicio —que es emancipador y busca la independencia— no sólo sucedió en teología, sino en todas las disciplinas del conocimiento. Desde Bartolomé de Las Casas hasta Hegel y desde Marx hasta Toynbee, los textos epistemológicos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa esta tierra que llamamos América Latina (Abya Yala) en el orden mundial ha dependido de una perspectiva eurocéntrica que se presenta como universal (Mignolo, 1995, 1999, 2005).

Evidentemente, la necesidad primordial, entonces, consistía en abrir «nuestro» espacio, en hablar con «nuestra» voz, en discutir «nuestros» temas y anunciar con mucha insistencia que las personas latinoamericanas y latinxs no éramos un «problema pastoral» o una mera «nota bibliográfica» que exotizaba los trabajos teológicos de lxs académicxs europexs y anglosajones. Tanto en los derivados de la teología latinoamericana de la liberación como a través de la teología latinx se buscó que se nos incluyera —de una vez y para siempre— como iguales en la conversación teológica y que se nos tratara y reconociera como sujetos teológicos y no como simples «objetos» (Aquino, 1999). La construcción de este «espacio latino» en la

narrativa teológica, en efecto, comenzó una indagación sobre las fuentes de una teología que estuviera enraizada y encarnada en la vida de las personas. Tuvo que ir a la fe y a las múltiples espiritualidades en el continente, escuchar las incontables experiencias religiosas y re-leer las narrativas tradicionales. Asimismo, debió reconocer las expresiones culturales y profundizar en la amplia tradición intelectual emanada de los distintos contextos latinoamericanos y latinxs. Como bien dice Espín (2015):

> Cualquier teólogo/a latino/a puede confesar fácilmente que el trabajo en estas y otras áreas ha estado lejos de ser suficiente - las nuevas respuestas plantean muchas más preguntas que a su vez conducen a nuevas áreas y a más preguntas y respuestas (p. 4).

Vale la pena reconocer que, en este contexto, se empezó a aceptar de manera generalizada que un aspecto común en la práctica teológica pluri-identitaria latinoamericana es que *lo cotidiano* ha sido, y sigue siendo, el punto de origen y fundamento de este enfoque teológico. Para lxs teólogxs latinoamericanxs y latinxs, *lo cotidiano* sirve como el *locus theologicus* que proporciona contenido, contextualiza la situación y delimita los espacios y el/los lugar(es) desde donde desarrollan sus teologías. Sin embargo, como destaca Díaz (2022), «las exploraciones de 'lo cotidiano' requieren una variedad de lentes que deben tener en cuenta las intrincadas construcciones históricas que no pueden deshacerse fácilmente de los legados de racismo, sexismo, heterosexismo, clasismo, capacitismo y colonialismo» (p. ix).

Evidentemente, este énfasis que resalta Díaz (2022) está en sintonía con la contundente descripción con la que Boff (1986) relaciona el viacrucis de Jesús con los sufrimientos que agobian a los pueblos latinoamericanos y latinxs: «El viacrucis latinoamericano tiene demasiadas "estaciones" para que podamos siquiera enumerarlas. Limitémonos a constatar que el colonialismo se transformó en neo-colonialismo, y que la servidumbre de antaño persiste, bajo distintos signos y distintos señores, hasta el día de hoy» (p. 48). Sin embargo, tuvo que pasar mucho tiempo para que las identidades sexuales y las orientaciones de género disidentes fueran

incluidas responsablemente en las reflexiones teológicas latinoamericanas y latinxs.

Críticas a la «opción preferencial por los pobres» en las teologías latinoamericanas y latinxs

Sin lugar a dudas, debe reconocerse que las teologías latinoamericanas y latinxs siempre han intentado ser sensible y responder a las realidades sociales, económicas y políticas de las personas. Con frecuencia, las investigaciones teológicas incluyen datos y análisis sobre las personas latinoamericanas y latinxs, las cuales son recopiladas a partir de las distintas ciencias sociales. Sin embargo, lamentablemente, entre los escritos de lxs teólogxs de la liberación latinoamericanxs y latinxs, la denominada «opción preferencial por los pobres» no incluyó una opción radical de liberación y justicia para las personas oprimidas y empobrecidas a causa de su diversidad sexo-genérica (Febus Pérez, 2018). Como observa acertadamente Althaus-Reid (2008), lxs teólogxs de la liberación no reconocieron que:

> La teoría queer pone de manifiesto su relevancia cuando consideramos la sexualidad desde un punto de vista teológico porque la teología necesita afrontar hermenéuticamente la irrupción del sujeto sexual en la historia, del mismo modo que los teólogos de la liberación tuvieron que hacer frente a la irrupción de la Iglesia de los pobres o 'los desamparados de la historia (p. 324).

Al mismo tiempo, la autora afirma: «Los pobres, como en cualquier narración moralizante victoriana, eran retratados como tales, asexuados y merecidamente pobres» (Althaus-Reid, 2005 [2000]: 49).

En las décadas de 1980 y 1990 se sentaron las bases de la teología queer en América Latina gracias a una serie de voces teológicas gays, lesbianas y bisexuales provenientes del Norte Global. Los trabajos tanto de teólogxs lésbico-gays —tales como Michael J. Clark (1993, 1997), Gary David

Comstock (1993), Richard Cleaver (1995) y Elizabeth Stuart (1995, 2003), entre otrxs— como de teólogxs queer —tales como Robert Shore-Goss (2002), Marcella Althaus-Reid (2003, 2005 [2000]) y Susannah Cornwall (2011), entre otrxs— han sido bastante significativos en la construcción de esta «extraña» manera de producir teologías subalternas, incluyentes y diversas (Córdova Quero, 2015; Santos Meza, 2021).

Estas se unieron a las voces de teólogxs y pastores que comenzaron a pensar una teología LGBT en América Latina. En su investigación, André Musskopf (2012) incluye a personas tales como Fabiana Tron (Argentina), Lisandro Orlov (Argentina), Thomas Hanks (EE.UU./Argentina), Roberto González (Argentina), Norberto D'Amico (Argentina), Alejandro Soria (Argentina), Marcelo Saenz (Argentina), Victor Braccuto (Argentina), John Doner (EE.UU./México), Fernando Frontan (Uruguay), María Araceli Ezzatti (Uruguay), Victor Orellana (Brasil), Juan Cornejo (Chile) y José Josélio da Silva (Brasil), Mário Ribas (Brasil), Johannes Hopmann (Chile), Manuel Villalobos Mendoza (Chicago), Hugo Córdova Quero (EE.UU./Argentina), Juan Diego Cossio (Colombia), Ricardo E. Ramírez Rodríguez (Colombia), José Trasferetti (Brasil), Bernardino Leers (Brasil), Bernardo Puente (Paraguay) y James Alison (Brasil/Inglaterra).

Sin embargo, no puede decirse lo mismo de lxs teólogxs latinxs de EE.UU. El fracaso de estos teólogxs —católicxs romanxs y protestantes— a la hora de abordar las cuestiones sexo-genéricas y, en particular, la homosexualidad, en conversaciones críticas sostenidas y en publicaciones llevó a James Nikoloff (2003) a escribir:

> Aunque lxs teólogxs latinxs de EE.UU. han abordado durante mucho tiempo los retos teológicos que plantean los estudios contemporáneos sobre el género —y especialmente sobre las experiencias psicosociales, políticas y religiosas de las mujeres—, todavía no se ha producido un examen sostenido de las consecuencias que tiene para la teología una consideración seria de la sexualidad o el sexo (p. 31).

Por eso, *Mysterium Liberationis Queer* sitúa en primer plano la opción preferencial por los sujetos sexuales queer. El volumen ofrece construcciones pastorales, praxis y teológicas enraizadas en lo que puede caracterizarse como una espiritualidad sexual, o si se quiere, una sexualidad mística de la vida cotidiana. Más allá de la obra seminal editada por Ellacuría y Sobrino (1990a, 1990b), el relato que hace Althaus-Reid en su célebre artículo «Marx en un bar gay» (2008) nos pone en contexto sobre la cuestión que estaba en juego con la elaboración de reflexiones teológicas de la liberación sexual. La conversación que sostiene la teóloga queer argentina con los teólogos de la liberación es muy elocuente:

> Quiero contarles una historia que me sucedió hace un par de años atrás cuando participaba de un congreso sobre teología y globalización organizado por un grupo de iglesias europeas. Resulta que para mi sorpresa y alegría encontré entre los invitados a esta conferencia, predominantemente de Europa y de los Estados Unidos, una pequeña delegación de teólogos latinoamericanos. Y no solamente teólogos latinoamericanos, sino teólogos pioneros, fundadores del movimiento que ahora se conoce como la 'teología de la liberación latinoamericana.' Inmediatamente me presenté al grupo y confraternizamos. Durante el fin de semana de la conferencia comíamos juntos, tomábamos juntos café a la tarde y conversábamos mucho. Mejor dicho, ellos conversaban y yo, más que participar, los escuchaba. Estos teólogos eran viejos amigos entre ellos, con muchos años en común en la lucha por la justicia social en nuestro continente a todo nivel: en el ámbito eclesiástico, en el ámbito doctrinal y en el ámbito político. Ellos hablaban de sus memorias de lucha en Medellín, en Puebla, de sus recuerdos de la vida en la iglesia militante de los años setenta. Y yo los escuchaba. De repente uno de ellos me preguntó: '¿Y tú Marcella, cuál es tu trabajo, tu teología?' Y yo pensé '¿Qué les digo? ¿Entenderían acaso una posición aún más crítica que la formulada por ellos hace tantos años?' (Althaus-Reid, 2008: 56).

Este relato de Althaus-Reid sobre su encuentro con algunos teólogos latinoamericanos pioneros de la teología de la liberación es fundamental para comprender la evolución y la diversidad de enfoques dentro de este movimiento teológico. Su experiencia ofrece una ventana única hacia las raíces y los ideales de la teología latinoamericana de la liberación,

destacando la importancia de la reflexión crítica y la continua búsqueda de justicia social en el contexto latinoamericano y latinx. Althaus-Reid (2008) no solo resalta la conexión personal y la camaradería compartida entre los teólogos, sino que también subraya el desafío de mantenerse fiel a los principios fundamentales de la teología de la liberación en un mundo en constante cambio. Desde el comienzo, su relato invita a la reflexión sobre la relevancia continua de este movimiento teológico, Por otro lado, resalta la necesidad de adaptarse y responder a los desafíos contemporáneos en la lucha por la justicia y la equidad en el continente. El relato, continúa de la siguiente manera:

> Les conté de mi trabajo en comunidad, de las luchas y sacrificios de muchos en este camino que es teológico pero también pastoral y que se confronta a una ideología heterosexual que se ha erigido como hegemonía dominante en el Cristianismo y en la iglesia. No sé si hubo un intento de diálogo. Si tuviese que hallar una frase para articular su respuesta diría que fue una pregunta la que marcaba la conversación: ¿Y qué tiene que ver la sexualidad con la Teología de la Liberación? Yo me puse muy triste porque pensé que si bien yo y mi comunidad teníamos muchas cosas en común con ellos, ellos no tenían nada en común con nosotros. Como dijera un compañero de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Buenos Aires, 'los teólogos de la liberación han dejado de caminar con nosotros.' El problema es que tal vez, y se que esto es duro decirlo, aquellos teólogos pioneros ya no caminan más, ni solos ni acompañados. Han dejado hace tiempo de seguir en esta ruta difícil, riesgosa y desordenadamente creativa que implica hacer una teología radical de la liberación. Lo curioso de esta historia es que mientras ellos hablaban de Puebla y de Medellín, yo quería contarles que existen otros Medellines y otros 'Vaticanos Segundos' en la historia de nuestra iglesia latinoamericana. Medellines y Pueblas que no fueron organizados por las esferas de poder de la iglesia; eventos donde unos pocos pastores, unos pocos cristianos, excluidos de sus iglesias, excluidos de la sociedad, perseguidos por regímenes autoritarios, se reunieron en nombre de Cristo para luchar por la justicia social sin dejar de lado la justicia sexual (Althaus-Reid, 2008: 56-57).

Como se percibe, Althaus-Reid reflexiona sobre la evolución y las divergencias dentro del movimiento de la teología latinoamericana de la

liberación. Destaca la integridad y la visión de los teólogos pioneros de esta corriente, quienes enfrentaron valientemente los desafíos sociales y políticos de su tiempo. Sin embargo, la teóloga argentina señala una *brecha significativa* entre su enfoque teológico centrado en la sexualidad y las preocupaciones más tradicionales de los primeros teólogos de la liberación. Esta discrepancia resalta la necesidad de una comprensión amplia y actualizada de lo que entendemos por «liberación», que abarque no solo la lucha contra la opresión social, sino también la liberación en términos de género y sexualidad.

Althaus-Reid (2008) expone con pesar la falta de entendimiento y empatía por parte de los teólogos tradicionales hacia su trabajo, lo que sugiere una desconexión profunda entre las generaciones de teólogos de la liberación y la falta de continuidad en la lucha por la justicia social y sexual. Su relato plantea preguntas importantes sobre la dirección futura del movimiento y la necesidad de mantener un compromiso activo con las diversas formas de opresión en las sociedades contemporáneas:

> Yo les quería contar cómo en Buenos Aires, un pastor y teólogo de la liberación, el Rev. Roberto González de la Iglesia Metodista, perdió el derecho a ser ordenado pastor por declarar a su iglesia que era gay. Perdió su lugar en la iglesia y su trabajo, por ejercer lo que Tillich llamaba 'el coraje de ser.' Y, sin embargo, en medio de estos sufrimientos, iba a todos los bares gay que conocía, y repartía invitaciones fotocopiadas para reuniones de oración. ¡Y esto durante la dictadura militar! De a poco, sin dinero y sin amigos, fue formando un grupito que hoy configura la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Buenos Aires. ¿Y qué otra cosa es el llamado *aggiornamiento* de la iglesia sino esta praxis teológica marginal, de amor gratuito y grande, enfrentada con el amor pequeño de tanta encíclica y tanta iglesia? ¿Y qué es la llamada 'iglesia en movimiento' sino esta praxis contagiosa que ni los más severos regímenes autoritarios no pueden suprimir? Es que esto es precisamente, la teología de la liberación (Althaus-Reid, 2008: 57-58).

La historia narrada por Althaus-Reid destaca la lucha y resistencia del Reverendo Roberto González, el primer pastor abiertamente gay en

América Latina y teólogo de la liberación en Buenos Aires, Argentina, durante la dictadura militar. A pesar de enfrentar discriminación y perder su posición en la Iglesia Metodista al declarar abiertamente su homosexualidad, González no se rindió. Demostró un coraje notable al continuar su labor pastoral, incluso distribuyendo invitaciones para reuniones de oración en bares gay. Su perseverancia y dedicación fueron fundamentales para la creación de lo que hoy conocemos como la Iglesia de la Comunidad Metropolitana en Buenos Aires (González y D'Amico, 2006). De este modo, Althaus-Reid resalta la importancia de la praxis teológica marginal, que desafía las normas establecidas y encarna un amor inclusivo y generoso, en marcado contraste con la rigidez de las instituciones eclesiásticas y sus doctrinas tradicionales. La narrativa ejemplifica el espíritu disruptivo de la teología latinoamericana de la liberación, evidenciado en acciones concretas de solidaridad y justicia, incluso en los momentos más difíciles y bajo regímenes represivos.

En línea con el ardor de la liberación que ardió en el corazón de lxs teólogxs latinoamericanxs y latinxs, las contribuciones de este volumen se integran de manera coherente con los fundamentos de las teologías de liberación latinoamericanas y latinxs. Este enfoque teológico —que aspira a liberar a la humanidad de la opresión— se entiende como un proceso constante de (re)contextualización (Isasi-Díaz y Segovia, 1996; Aponte y De La Torre, 2020; Córdova Quero et al, 2021; Santos Meza, 2023a). Las teologías latinoamericanas y latinxs han buscado erigir una narrativa teológica inclusiva y autóctona reflejando la diversidad social, cultural, contextual y de género en el territorio, ofreciendo contribuciones que anclan en la realidad cotidiana (Pinn y Valentin, 2001; Espín, 2009; Rojas Salazar, 2019; Barrales Palacio, 2020; Peña Grajales, 2021; De Pascual, 2022) Al hacerlo, desafiaron los presupuestos de la teología latinoamericana de la liberación (Febus Pérez, 2018; Córdova Quero, 2023c; Díaz, 2024). Del mismo modo, las teologías queer no pretenden demoler esta teología, sino explorar minuciosamente su proyecto y cuestionar la metodología teológica en el marco del tradicionalismo liberacionista

(Santos Meza, 2022, 2023a; Musskopf y Pádua Freire, 2023). Este análisis profundo no busca socavar, sino enriquecer y ampliar la comprensión de la liberación y sus dinámicas en el contexto teológico contemporáneo en el continente (Méndez Montoya, 2023a, 2023b).

La teología latinoamericana de la liberación emerge como un punto de convergencia tanto para las teologías latinxs como para todas las teologías queer en el continente. Este «punto de encuentro» opera como un instrumento de inflexión teológica, siendo simultáneamente un punto de «llegada» y de «salida». Tanto el proyecto de la teología latinx como el de las teologías queer representan una continuación de aquella teología, pero también introducen elementos disruptivos y críticos. En este volumen, por lo tanto, nos apartamos del enfoque propuesto en la obra colectiva editada por Ellacuría y Sobrino (1990a, 1990b) al considerar de manera significativa la irrupción de los cuerpos marginados en términos de género y sexualidad. Al hacerlo, se despliega un abanico de teologías queer liberadoras conscientes de contextos geopolíticos, económicos y sociales concretos. Por lo tanto, las contribuciones de este volumen nos invitan a reflexionar sobre el *trivium* comprendido por el *misterio*, la *liberación* y lo *queer*.

Hacia un *trivium* queer

Las teologías queer latinoamericanas y latinxs nos desafían a establecer conexiones con teologías contextuales y regionales, promoviendo un enfoque dentro del paradigma queer, incluso cuando estas no se autodenominen como tal. Diversxs académicxs latinoamericanxs y latinxs han comenzado a replantear su perspectiva teológica desde la intersección de la fe, el género y la sexualidad. Althaus-Reid fue precursora en este sentido con su influyente obra *Indecent Theology* [teología indecente] (2000), título que también define su enfoque teológico.

Es evidente que Althaus-Reid no creó la teologías sexuales positivas en el continente. Antes de ella —como se ha mencionado— ya existían teologías LGBT latinoamericanas y latinxs. Sin embargo, Althaus-Reid abrió el camino para la incorporación de la intersección entre teoría queer y la latinidad en la reflexión teológica. Hasta ese momento, la teoría queer usada en teologías queer era entendida eminentemente desde una perspectiva caucásica y del Norte Global. Por ello, su obra fomentó un movimiento de reflexión, el cual invitaba a una reevaluación de las estructuras teológicas tradicionales, fomentando una comprensión más inclusiva y contextualizada desde la latinidad.

Asimismo, Córdova Quero (2023b) destaca que el libro de Althaus-Reid se erigió como un faro de esperanza y genuina liberación en el contexto teológico del continente, especialmente para América Latina. Esto se alinea con el cuestionamiento que realiza Pedro Lemebel (2020) del plan revolucionario e igualitario de la izquierda latinoamericana, al plantear la pregunta contundente: «¿no habrá un maricón en alguna esquina desequilibrando el futuro del hombre nuevo?» (p. 122). Esto evidenciaba que tanto los gobiernos revolucionarios como los conservadores construían su utopía sobre el mito de la cis-heterosexualidad, la blancura y la catolicidad romana, exaltando el falocentrismo y la virilidad como condiciones para avanzar hacia el futuro (Pérez, 2017). Dicha postura también se traspasaba al pensamiento liberador latinoamericano.

Frente a estas experiencias de ostracismo y marginaciones, la teología indecente de Althaus-Reid puede entenderse como una expresión auténtica de la teología de liberación queer latinoamericana, buscando encarnar los matices, placeres, dilemas y esperanzas eclesiales, así como transformar la realidad social de las personas latinas. El segundo trabajo de Althaus-Reid, *The Queer God* [el Dios cuir] (2003), propone queerizar tanto lo divino como las relaciones humanas y divinas, desafiando la normatividad cis-heteropatriarcal presente en las teologías clásicas sobre Dios. Al partir de la experiencia diaria, de lo cotidiano de los creyentes queer, Althaus-Reid

aboga por liberar a Dios del armario teo(ideo)lógico del pensamiento cristiano tradicional. Por ende, es esencial iniciar un proceso de deconstrucción que contemple los elementos que se analizan a continuación. De esta manera, Althaus-Reid nos mostró un *trivium* encarnando la *latinidad*.

Mysterium

El concepto teológico greco-romano de *mysterium* [misterio] —del griego, μῦστήρῐον [*mystérion*]— tiene una larga historia en la teología cristiana. La etimología griega nos revela que la mística está intrínsecamente ligada a lo «misterioso», ya que se origina a partir del verbo griego *myo* (μύω), que significa «cerrar los ojos» y/o «cerrar la boca». Como señalan Hans Urs Von Balthasar y Werner Bierwaltes (2008: 77), desde los primeros siglos del cristianismo, *mystikós* (μυστικός) se derivaba de *mysterion* (μυστήριον), lo cual denotaba una conexión particular con este último término y expresaba cierta pertenencia a él. Esto sugiere que la mística implica una participación en lo oculto y lo desconocido, una búsqueda de comprensión más allá de lo evidente y lo superficial.

La dimensión mística de la vida de Jesús se establece de manera evidente en los evangelios. Sin embargo, según Louis Dupré (1987: 251), alcanza su máxima expresión, especialmente en el cuarto evangelio, redactado hacia el finales del siglo I E.C. En esta obra, se encuentran las fuentes principales de las dos corrientes principales del misticismo cristiano. Por un lado, la teología de la *imago dei* [imagen divina], la cual insta a lxs creyentes a la identificación con Jesús, quien es reconocido como la encarnación de Dios y a través de él nos lleva a la plenitud de la vida divina reflejada en la humanidad. Por otro lado, la teología que presenta el amor como vinculo relacional y universal entre Dios y la humanidad. Probablemente, esta visión universalista entró en la comprensión cristiana con la Carta de Pablo a los Efesios, escrita alrededor del año 62 E.C. En esa carta, Pablo utiliza el

término para describir su misión a los gentiles, entendiendo que Dios le había «[...] encargado hacerles ver a todos cuál es la realización de ese designio que Dios, creador de todas las cosas, había mantenido secreto desde la eternidad» (Ef 3.9) (Barth, 1974). En este pasaje, Pablo relaciona el misterio con Dios y la revelación divina que se produce a través de Jesús. Ya en la tradición judeo-cristiana, observamos una relación original entre las realidades de la carne y el espíritu, *basár* (בָּשָׂר) y *ruaj* (רוּח), que plantea un sentido de unidad de la existencia humana y que Enrique Dussel (1969) interpreta como una «carnalidad de la existencia espiritual del ser humano en su radical unidad viviente» (p. 26).

Muchxs autorxs coinciden en que el concepto de «misterio» ha sido utilizado de diversas maneras y en diferentes contextos, y señalan que a quienes intentan comprender su significado con rigor reconocen su polisemia y ambigüedad (Martín Velasco, 1999: 17). Tanto cristianxs como no cristianxs entienden la mística como un conocimiento de algo «misterioso» y «divino» que no es fácilmente perceptible a través de los sentidos, sino que requiere de una disposición o don específico. En este sentido, se la considera como una experiencia y creencia en poderes superiores al ser humano. Incluso, esta palabra señala el carácter experiencial del contacto con lo divino, pues como afirma Juan de Dios Martín Velasco (1999), mística significa «experienciar y padecer [...], como un ser tomado por la realidad conocida» (p. 38). En este sentido, la mística deviene una dimensión humana, la mística «pertenece al mismo ser humano» (Panikkar, 2005: 21). En el contexto del cristianismo, la mística está estrechamente vinculada a la noción de «experiencia», ya que se entiende como una forma de «conocimiento experiencial de Dios» [*cognitio Dei experimentalis*] (Von Balthasar y Bierwaltes, 2008: 79). Esta experiencia va más allá de las capacidades humanas para describirla o comprenderla completamente.

La mística, entendida como la experiencia que evoca a un ser superior y que implica un camino hacia la unión con la trascendencia, es un tema

presente en la mayoría de las religiones (Ling, 1966; Fakhry, 1971; Zapata Hernández, 1998; Heschel y Pérez Valera, 2007). En el contexto cristiano, se destaca una novedad: mientras que en otras religiones se concibe la mística como la búsqueda de la unión del ser humano con Dios, la teología cristiana sostiene que es Dios mismo quien toma la iniciativa de unirse al ser humano, no al revés, descendiendo al nivel humano y compartiendo su condición (Flp 2.6-11) (George, 1994). Así, se percibe cómo, a diferencia de algunas concepciones religiosas donde el ser humano asciende para alcanzar a una Divinidad que reside en lo alto, en el cristianismo es la Divinidad misma quien desciende al terreno humano para elevar y ennoblecer a la humanidad hacia su plena realización. Por lo tanto, la mística surge de la revelación de Dios y de la respuesta del ser humano a dicha revelación. Como sostiene Olegario González de Cardedal (2015):

> La revelación divina se dirige a la persona en su totalidad: a su libertad y a su corazón. Al personalizar al ser humano de esta manera, desencadena en él procesos que generan amor, deseo, conocimiento y experiencia de aquel cuya palabra el ser humano recibe, medita y responde (p. 15).

Dentro de las exploraciones teológicas contemporáneas, este concepto central de la teología cristiana ha recibido una atención renovada, especialmente en los escritos del teólogo jesuita Karl Rahner (1904-1984). La influencia de Rahner (1962) en la revitalización de la teología trinitaria requiere un análisis que considere cómo explora la realidad de Dios como misterio, ubicando todo lo que existe dentro de este contexto. Se argumenta que Dios es un misterio, no en el sentido de ser un «enigma irresoluble», sino más bien porque representa una realidad que nuestras mentes no pueden plenamente comprender ni nuestros corazones experimentar. Al contrario, el Dios que se acerca a nosotrxs, se hace carne, se da a conocer y permanece palpable en nuestras experiencias encarnadas e íntimas (Althaus-Reid, 2005 [2000]).

Aunque el misterio divino puede ser conocido y experimentado, se argumenta que no debe ser encerrado en construcciones teológicas idolátricas. Este misterio nunca puede limitarse a ninguna experiencia humana concreta, desafiando así las concepciones teológicas cis-heteronormativas que excluyen las vivencias de las personas queer, sus formas de relacionarse con lo divino y sus construcciones teológicas. Si se reconoce que la vida del ser humano está marcada por el drama del amor, que expresa la condición humana de insatisfacción, inquietud, impulso indómito en la búsqueda de sentido y descanso, «la existencia de la mística responde a la condición del ser humano como un ser que está abierto, cuya característica es su apertura a la existencia» (Schlüter Rodés y González Faus, 1998: 22). En términos prácticos, esta perspectiva tiene varias consecuencias.

En primer lugar, el misterio divino implica la reivindicación de la dignidad y el valor trascendental de toda nuestra existencia, abarcando nuestros deseos, pasiones, relaciones y experiencias místicas en el ámbito espiritual (Córdova Quero, 2023b). Al reconectar el contexto y la sexualidad con la corporeidad y las vivencias religiosas, emergen las luchas pos y decoloniales por la identidad propia y la corporalidad (Mercer et al., 2020). Lejos de ser entidades etéreas, los cuerpos son intrínsecamente humanos, capaces de experimentar sensaciones, sufrir y gozar. Evidencian una asombrosa capacidad para sentir placer y disfrutar plenamente de su corporeidad, incluyendo las pasiones del deseo y la vivencia de orgasmos (Zubiri, 1963; Córdova Quero, 2011). Al volver a situar estos aspectos en el centro de la experiencia religiosa, se desafían las narrativas limitadas que han marginado y desvalorizado ciertas expresiones de la sexualidad y la corporalidad (Córdova Quero, 2008; Santos Meza, 2021).

En segundo lugar, en todas las tradiciones religiosas se encuentran evidencias claras que respaldan la noción de que elementos como el deseo y la sensualidad son componentes integrales de la experiencia divina (Park, 2013; Hoff Kraemer, 2014). Al reconocer y valorar la conexión intrínseca

entre la divinidad y los aspectos más mundanos de la existencia, se promueve una comprensión más profunda y enriquecedora de la espiritualidad. Este enfoque no solo subraya la importancia de la diversidad humana, sino que también cuestiona las estructuras religiosas que han contribuido a la exclusión y discriminación de ciertas identidades y expresiones corporales (Córdova Quero, 2023a). En última instancia, la exploración de la interrelación del misterio entre la espiritualidad, la sexualidad y la corporeidad contribuye a una narrativa más abarcadora y enriquecedora que reconoce y celebra la totalidad de la experiencia humana.

En tercer lugar, resulta fundamental reconocer el papel significativo que desempeñan el deseo y el placer en la búsqueda de la justicia, la igualdad y la verdad (Johnson, 2002: 25). La recuperación del deseo se presenta como un acto de justicia que abarca dimensiones teológicas, praxeológicas, eclesiológicas y de fe. Las experiencias relacionadas con la sexualidad y el placer a menudo son excluidas de los discursos religiosos conservadores, que no las consideran válidas en la vida diaria de las personas de fe. Simultáneamente, en muchos discursos del activismo de la diversidad sexo-genérica en las Américas, la fe, las experiencias místicas y la noción de «tocar lo divino» —incluso durante momentos extáticos como los orgasmos — también son condenados al ostracismo (Córdova Quero, 2018). La recuperación del deseo adquiere una importancia crucial en el ámbito de la justicia teológica, ya que desafía las narrativas restrictivas que han excluido y estigmatizado la expresión libre de la sexualidad. Sin embargo, cuando las personas LGBTIQ+ han manifestado sus experiencias espirituales han sido puestas en duda e invalidadas, pues el rechazo que ya condenaba a lxs místicxs, se extendía también a las personas LGBTI+: «toda persona que testimoniara algo diferente, *ipso facto*, sufría el descrédito y era representada como hereje o blasfema o como alguien que tenía dislocadas su fe y razón» (Santos Meza, 2021: 86).

En cuarto lugar, en el ámbito eclesiológico, la integración de la sexualidad y el placer en las narrativas religiosas representa un desafío a la

sistemática exclusión de estas experiencias del dominio espiritual. La fe y las vivencias místicas merecen ser incorporadas y celebradas en la amplia diversidad de la experiencia humana. En la lucha por la justicia, resulta fundamental derribar las barreras establecidas por discursos conservadores y activismos que excluyen aspectos fundamentales de la vivencia humana (Vaggione y Mujica, 2013). La revitalización de la mística, el deseo y el placer, en sus diversas manifestaciones, no solo contribuye a la construcción de una justicia más inclusiva. Además, esta también cuestiona las estructuras eclesiásticas que perpetúan la marginación y el ostracismo en el ámbito religioso y en la diversidad sexo-genérica en las Américas. En este sentido, según Anderson Fabián Santos Meza (2021):

> Las personas místicas han sido consideradas «sospechosas» y«raras» no tanto por los fenómenos que han vivido y relatado, sino por la manera en que sus vidas se han transformado al mismo tiempo que cambian sus comunidades. Esto es «lo peligroso», ya que la mística viene acompañada de una propuesta subversiva que eleva las expectativas de la humanidad, que amplía su horizonte, y que hace visible una multiplicidad de rasgos presentes en «lo humano» que —desde las hegemonías dominantes— han sido oscurecidos. En el contexto histórico en el que emergen las experiencias místicas siempre se perciben nuevas formas de religiosidad, nuevos caminos espirituales, novedosos movimientos de revitalización y consideraciones y planteamientos emergentes a través de los cuales se busca la plena integración de la humanidad (p. 88).

En efecto, las consecuencias derivadas de la desconexión entre la diversidad sexo-genérica y las prácticas religiosas poseen un alcance profundo, generando un impacto devastador en la vida cotidiana de los individuos pertenecientes a una comunidad que profesa una fe específica. Esta separación no solo incide en el ámbito más íntimo de su ser, sino que también repercute en sus cuerpos, sexualidades, relaciones y vivencias espirituales más profundas. En este sentido, la falta de reconocimiento del misterio que subyace en la interconexión entre diversidad sexo-genérica, corporalidades, deseo, mística y espiritualidad conlleva consecuencias

directas en la construcción misma de la identidad y la realidad diaria de estas personas.

Esta brecha —permeando tanto la esfera personal como la espiritual— contribuye a la marginación y al estigma, subrayando la urgente necesidad de reconciliar estas dimensiones para alcanzar una comprensión auténtica del misterio divino. La experiencia mística, en esencia, implica abrir los ojos a la realidad para enfrentar directamente la injusticia, la inequidad, la opresión, la violencia y el dolor (Santos Meza, 2021). Es precisamente por esta razón que la mística ha resultado incómoda para el sistema hegemónico, ya que ha expuesto su lógica alienante y deshumanizadora. Desde esta perspectiva, se considera que la vivencia mística visibiliza que la existencia humana es esencialmente un diálogo entre «lo espiritual» y «lo político» (Monzón Arazo, 2001: 69). Es decir, esta revela que una experiencia espiritual profunda puede actuar como catalizador de la transformación política, social, cultural y económica necesaria para la materialidad en la cotidianeidad de las personas y comunidades queer que encarnan la fe.

Liberationis

Si entendemos que el referente último de nuestras reflexiones teológicas es el misterio divino, debemos considerar también la relación de la divinidad con la historia y con toda la creación. En particular, la fe cristiana afirma que este misterio se ha hecho carne en Jesús. Recordemos que el nombre «Jesús» —o el hebreo Yeshúa— significa «liberador», «salvador», «sanador» y «restaurador». Por consiguiente, lo divino es humano y lo humano puede llegar a ser divino —proceso conocido en teología como *teosis* [θέωσις]— por la gracia de Dios (Rakestraw, 1997).

Durante sus celebraciones litúrgicas, numerosxs cristianxs se hacen eco de las palabras del Credo Niceno (325 E.C.), proclamando su fe en un Dios

«que por nosotros y por nuestra salvación bajó del cielo». Indiscutiblemente, esta confesión de fe vincula el misterio de Dios a la encarnación y sitúa este misterio en la vida humana concreta e histórica en el plano liberador. En la teología cristiana, Jesús está íntimamente ligado no sólo a Dios, sino también a la humanidad y a toda la creación a través de la *teosis* [divinización] (Coniaris, 1993). Cualquier separación binaria entre la vida divina y cualquier vida humana es teológicamente disruptiva del proyecto divino. En Jesús, Dios ha asumido y se ha hecho plenamente humano para nuestra salvación (Zizioulas, 1997).

Históricamente, la interpretación selectiva de pasajes bíblicos ha sido empleada como un pretexto para justificar prácticas discriminatorias (Lings, 2021; Córdova Quero, 2023b). Este fenómeno se manifestó de manera evidente durante la conquista de América Latina, donde la interpretación distorsionada de textos bíblicos sirvió como fundamento para imponer una perspectiva eurocéntrica sobre la moral y la sexualidad en las comunidades de pueblos originarios (Strongman, 2002; Mérida Jiménez, 2007). En la actualidad, este mismo patrón persiste a través de los sectores conservadores, los cuales —haciendo uso de interpretaciones sesgadas— buscan mantener actitudes discriminatorias hacia las personas de la diversidad sexo-genérica (Córdova Quero, 2018).

Es imperativo reconocer que la Biblia es un texto complejo y su interpretación ha variado significativamente a través de los siglos de historia del cristianismo, condicionada a su vez por los entornos culturales en los que la fe se ha arraigado (Stone, 2005). Por ello, en lugar de emplear los textos sagrados como una herramienta para perpetuar la discriminación, es esencial abogar por interpretaciones más inclusivas y comprensivas que reconozcan la diversidad de experiencias humanas (Hanks, 2010). La lucha contra la discriminación basada en la diversidad sexo-genérica implica desafiar las interpretaciones estrechas y sesgadas de la Biblia, abogando por un entendimiento más amplio y respetuoso de las enseñanzas religiosas (Helminiak, 2000). Desde la década de 1950 en adelante, numerosxs

estudiosxs de las escrituras sagradas —tanto del cristianismo como del judaísmo— han revelado de manera contundente que muchos textos bíblicos han sido malinterpretados y utilizados como justificación para la LGBTIQ+fobia; es decir, el odio hacia las personas de la diversidad sexo-genérica (Shore-Goss, 2020). La realidad es que estos textos no fueron originalmente redactados con la intención de respaldar actitudes discriminatorias. Sin embargo, a lo largo de la historia del cristianismo, las interpretaciones erróneas han prevalecido, distorsionando el verdadero mensaje de inclusión y amor que se encuentra en las sagradas escrituras (Hanks, 2011).

En base a lo anterior, resulta difícil separar la divinidad de los textos sagrados de la influencia de la ideología cis-heteropatriarcal, ya que hemos internalizado la noción de que esta es la única perspectiva válida para entender a Dios, Jesús, María y demás figuras religiosas. Esta internalización ha llevado a una interpretación sesgada de las escrituras, limitando la comprensión y aceptación de la diversidad sexo-genérica en el ámbito religioso (Nissinen, 1998). Es esencial reconocer que la divinidad y los textos sagrados no están inherentemente ligados a una ideología específica. Por el contrario, han sido apropiados y utilizados de manera selectiva para respaldar creencias discriminatorias, las cuales han perpetuado estigmatizaciones. Al explorar y entender las escrituras más allá de la lente cis-heteropatriarcal, podemos recuperar la esencia original de inclusión, compasión y amor que las caracterizan, contribuyendo así a la construcción de comunidades religiosas más abiertas y respetuosas con la diversidad sexo-genérica desde una perspectiva cristológica liberadora (Isherwood, 1999).

Como es bien sabido, en las teologías de la liberación no se puede hablar de salvación en términos abstractos. La historia de la salvación y la liberación —aunque distinguibles— no pueden separarse porque Dios —quien es misterio—, desea compartir la plenitud de la vida (Dussel, 1998). Esa divinidad se comparte para desafiar y superar todas las amenazas a la

vida y expresiones de muerte experimentadas como criaturas encarnadas. Como nunca se cansaron de argumentar lxs teólogxs latinoamericanxs de la liberación:

> El crecimiento del reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación, en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero no se agota en ella; realizándose en hechos históricos liberadores, denuncia sus límites y ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total (Gutiérrez, 1975 [1971]: 239).

Entendido desde una perspectiva queer, esto significa que la salvación abarca todas las instancias de otorgamiento de vida divina en la historia y a través de acciones humanas emancipadoras que liberan a los cuerpos queer de su marginación y opresión. En este contexto, el desarrollo del Reino de Dios implica la edificación de una sociedad renovada. Allí, la cis-heteronormatividad debe señalarse como uno de los impedimentos para la concreción —en hechos históricos— de la comunión inclusiva humana que nos lleva a participar y expresar el misterio de Dios. En este sentido, la afirmación de Ellacuría (1990) de que no sólo debemos considerar la salvación de la historia, sino también la historia de la salvación, ofrece un fundamento teológico central para el presente libro. En teología cristiana, tanto la historia como las experiencias humanas concretas y las palabras realmente importan (Gutiérrez, 1997).

Esto también significa que debemos contestar y desafiar la noción anquilosada de que «extra ecclesiam nula salus» [fuera de la Iglesia no hay salvación] (Cipriano de Cartago, 2001). Esta noción ha sido apropiada por las iglesias institucionales para anatemizar y condenar a quienes no adhieren a sus dictados. Díaz (2009b) también critica el individualismo que emerge de esas nociones institucionales de *ekklesia* que han sido apropiadas por sectores socio-políticos que también han marginado comunidades que no entran dentro de sus dictados. Al respecto, Díaz (2009b) propone transformar la noción de «Iglesia» por la de «comunidad». Esta propuesta tiene como objetivo expandir y abrir el significado de la salvación para que

esta no quede dentro del armario institucional. Al contrario, esta nueva noción trasciende a todas las realidades humanas, especialmente para el pueblo de Dios en la diáspora como son, por ejemplo, lxs latinxs en Norteamérica. En este sentido, el autor desarrolla la noción de salvación comunitaria como «sobrevivencia» relacional personal y comunitaria:

> Sobrevivir no debe entenderse como un mero "salir del paso" ante los retos ordinarios de la vida. De hecho, en español la palabra *sobrevivir* sugiere no sólo la lucha humana por subsistir en medio de situaciones difíciles, sino también una experiencia vital de plenitud y abundancia (en el sentido escatológico del término) (Díaz, 2009b: 185; énfasis en el original).

Asimismo, las realidades humanas actúan como mediadoras o impedimentos en el sendero de la gracia divina. Es por este motivo que las voces teológicas queer —presentes en la presente obra— asumen estas premisas como dadas, realizando aportaciones con el propósito de desafiar las prácticas cis-heteronormativas. Dichas acciones continúan infligiendo un considerable sufrimiento y, de manera lamentable, resultan en la pérdida de vidas en las comunidades queer, ya sean de índole secular o religiosa. En última instancia, estas acciones deshumanizadoras se erigen como obstáculos en el camino de peregrinación de las personas queer, las cuales avanzan hacia el encuentro con el rostro del misterio divino y liberador.

Queer

La teoría queer, al desafiar las normativas cis-heteropatriarcales, interroga las categorías de identidad de género. Concibe este proceso como un devenir fluido y dinámico, buscando aprehender las diversas realidades que experimentan personas y comunidades en la contemporaneidad.

A pesar de confrontar la cruda realidad, el pensamiento queer emerge en nuestras vidas como una praxis transgresora, atípica, disidente y alternativa. Esta desafía el canon establecido y promulga acciones que

incomodan al *status quo*. El verbo inglés *to queer* —traducido como «extrañar», «transgredir», «desviar», «extraviar» o «dislocar»— encapsula la esencia de este enfoque. En este libro, se utiliza constantemente el término queer, abarcando sus distintos significados, significantes y usos (Jagose, 1996; Butler, 2007 [1990]; Córdova Quero, 2011; Santos Meza, 2021, 2023a, 2023b). El pensamiento queer, en este contexto, no solo desafía las normas, sino que también busca redefinir y cuestionar las estructuras que limitan la diversidad, promoviendo así una visión más inclusiva y plural en nuestra comprensión del mundo:

> El término *queer* operó como una práctica lingüística excluyente cuyo propósito fue avergonzar al sujeto que nombra o, antes bien, engendrar un sujeto estigmatizado a través de esa interpelación humillante. La palabra *queer* adquiere su fuerza precisamente de la invocación repetida que terminó vinculándola con la acusación, la patologización y el insulto (Butler, 2002 [1993]: p. 318).

En otra perspectiva, se reafirma la interpretación de Paul Goodman, cuyo ensayo *The Politics of Being Queer* [la política de ser queer] (1977 [1969]) establece una conexión directa entre el término *queer* y el pensamiento político disidente (Santos Meza, 2023b). Por su lado, Butler (2002 [1993]: 323) respalda el uso del concepto *queer*, destacándolo como un punto de convergencia con el potencial de convertirse en «un sitio discursivo» para prácticas de repetición subversiva y cambio en los ámbitos social, político y religioso. Esta conceptualización no sólo sugiere una nueva comprensión de lo queer, sino que también postula la capacidad del término para moldear discursos y fomentar transformaciones significativas en diversas esferas de la sociedad.

Estas perspectivas se entrelazan íntimamente en la investigación sobre religiones llevada a cabo por Córdova Quero (2018). El autor señala que la expresión queer surgió inicialmente en sociedades sajonas como un término despectivo para degradar a varones que tenían relaciones con personas del mismo sexo o mostraban comportamientos percibidos como «femeninos» o «amanerados». No obstante, a principios de la década de

1990, se produjo una apropiación y (re)significación de esta expresión despectiva, dando lugar a la formación del grupo activista Queer Nation en Nueva York. Así, el término queer adoptó un carácter de resistencia, desafío y contracultura, desestabilizando en estudios académicos los elementos aparentemente estables del sexo cromosómico, el género y el deseo sexual (Jagose, 1996; Córdova Quero, 2018, 2023b).

En oposición a los fundamentos que sostienen la construcción patriarcal de la cis-heterosexualidad, los estudios queer ponen en tela de juicio la presunta estabilidad vinculada a las etiquetas «mujer» y «varón» (Argyriou, 2023). En lugar de ello, insertan en el discurso la configuración social de la sexualidad, anteriormente presentada como «natural» e «inalterable». La afirmación de esta supuesta «naturalidad» —impuesta por la hegemonía predominante— ha legitimado la estandarización y regulación de la cis-heterosexualidad, relegando otras manifestaciones de la sexualidad, el género y el deseo a periferias vulnerables, donde enfrentan la tragedia de la diáspora (Rodríguez Núñez, 2016). Este examen pone al descubierto cómo las estructuras de poder inciden en la marginación de identidades no convencionales.

Córdova Quero (2018) afirma, por tanto, que «lo "queer" pone en evidencia y socava las estructuras instaladas de la heterosexualidad debido a su cuestionamiento y necesidad de visibilizar la diversidad y multiplicidad de la sexualidad, el género y el deseo» (p. 108). Este proyecto académico —que profundiza en la diversidad sexo-genérica y desafía la agencia cis-heteropatriarcal— se solidifica —según la afirmación de Paul B. Preciado (2019)— a través de la teoría queer, una fórmula punk concebida por Teresa de Lauretis (1991). En realidad, esta fórmula surge como resultado de la interpretación feminista de la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault (1998 [1976]) y de un «giro pragmático» en la comprensión de la producción de las identidades de género. Se presenta como una teoría de lxs anormales, un conocimiento de lxs desviadxs, una teoría de la locura

elaborada por lxs locxs para exponer el horror de la civilización de la salud mental (Preciado, 2019: 123).

Concluyendo —en su obra «Marx en un bar gay» (2008)— Althaus-Reid nos presenta, desde la perspectiva teológica, una ilustración reveladora del pensamiento queer:

> (1) Queer o torcido es un término inclusivo para todas las sexualidades, incluyendo especialmente bisexualidad, transgénero y transexualidad. Este arco iris de identidades sexuales por primera vez se toma en serio, sin querer reducirlo a una supuesta heteronormalidad. A la vez, se estudia la identidad heterosexual buscando comprender la heterosexualidad fuera de la ideología queha también distorsionado lo que significa ser heterosexual. A esto yo lo he llamado "heterosexualidad fuera del armario". O sea, no niegala heterosexualidad pero quiere separar la experiencia heterosexual que viene de una realidad crítica de la ideología o imaginarioheterosexual. La ideología heterosexual también oprime a losheterosexuales.
> (2) La identidad sexual es considerada fluida, "en movimiento". No interesa fijar las identidades sexuales, definirlas o hacerlas definitivas.
> (3) El movimiento Queer es un movimiento marginal, que quierepermanecer de alguna forma marginal para contestar el discurso heterosexual y no asimilarse. De hecho 'Queer' es una palabra despectiva que significa 'extraño', y se refiere a una persona 'extraña'.
> (4) Por último, la teoría Queer tiene una epistemología (o una formade conocer) sexual que desafía los postulados heterosexuales que manejamos, las categorías de pensamiento binarias, de oposición por ejemplo, que usa el pensamiento heterosexual. Porque la sexualidad implica una epistemología, una manera de comprender y relacionarse con el mundo y configura cierto tipo de pensamiento estructurado o institucional (pp. 65-66).

En su análisis, Córdova Quero (2018) destaca que la globalización del término queer lo ha establecido como una expresión anglosajona que abarca diversas experiencias, siguiendo la trayectoria del uso de *gay* desde la segunda mitad del siglo pasado. No obstante, el autor también plantea que es crucial reflexionar sobre la comodidad al identificarnos con esta expresión extranjera, considerando la carga impuesta por numerosos términos sobre las diversas comunidades sexo-genéricas en América Latina y el Caribe. Desde la perspectiva teológica, podríamos explorar la

posibilidad de hablar de una «teología marica», al recordar que en Argentina se atribuyó a los varones gays el término «mariquita».

En este contexto, resulta pertinente ponderar la situación nominal presente. Se observa una diversidad de términos para referirse a personas diversas, tanto a nivel nacional como en diferentes regiones del continente. Entre ellas encontramos: *arepera, boyardo, bicha, bufanda, chaupi, chachapa, cochón, colepato, farifo, fresco, joto, lela, machorra, marica, marimacho, muxhe, pastelera, playo, puto, sapatãoe, torta* y *trava*, entre otros epítetos (Córdova Quero, 2023b). Sin embargo, es muy significativo que dichas expresiones no se hayan utilizado para nominar a nuestras reflexiones teóricas, filosóficas y teológicas. Al contrario, se siguen importando vocablos extranjeros para ello (Córdova Quero, 2018).

Desde lo latinoamericano, Santos Meza (2023b) recuerda que la palabra queer plantea cuestiones agudas de traducción al castellano, pues si bien en inglés tiene una carga de injuria e insulto fuerte, abarca muchas sexualidades diversas y además no tiene un género concreto. A diferencia, en castellano se presenta como un término oscuro y confuso. Frente a esto, algunxs investigadores han planteado que la utilización del término queer opera como una forma de colonialismo lingüístico y que, además, pierde valor en su «capital subversivo» ya que en algunos ámbitos se ha intentado traducir por «teoría torcida» o por *cuir* (Platero et al., 2017: 386-387). Aquí es preciso que volvamos sobre algo que ya hemos manifestado, a saber, que no existe una experiencia global única de lo queer/cuir. En palabras de Santos Meza (2023b):

> Es necesario además reconocemos que con el *usus* de la noción queer no buscamos imponer el conjunto de valores anglosajones, lo cual pudiera entenderse como una empresa académica colonizadora que peligra con devenir hegemónica. Lo queer no es algo en particular que tenga que imitarse o que sea mejor que otras perspectivas o expresiones vitales. Al contrario, por su multiplicidad intrínseca y polisemia, esta noción resulta interesante porque supone un cuestionamiento. Es una mirada crítica que se fija en los pliegues con el propósito de descubrir aquellos procesos de apropiación y

> descontextualización de los fenómenos que nos afectan. En consecuencia, son silenciados y muchas veces no tienen siquiera nombre (p. 144).

Cuando exploramos el diferencial cuir, nos sumergimos en diálogos que cuestionan la lengua española y cómo preferimos ser reconocidxs. Como mencionamos anteriormente, Córdova Quero (2023b) señala los múltiples términos por los cuales la diversidad sexo-genérica se ha nombrado a sí misma en América Latina. En español, reconocemos que el término queer o su variante cuir no conllevan las reacciones adversas asociadas a su enunciación peyorativa. Es decir, carece de la connotación despectiva y el estigma que suele asociarse a algunas palabras, ya que se presenta como una elección «mejor, más sofisticada e internacional en un contexto académico» (Mizielinska, 2006: 90). Incluso, en determinados contextos, se percibe como inofensiva en ambientes sumamente conservadores y habituales en la lengua hispana (Platero et al., 2017: 12-13).

Igualmente, observamos que en las discusiones académicas actuales, América Latina y el Caribe emergen en la conceptualización y los intercambios a nivel mundial. Por lo tanto, la comprensión de lo *queer* en América Latina —o sus variantes, «cuir» o «kuir»— señala la necesidad, desde las perspectivas de los estudios de género y latinoamericanos, de examinar las identidades y los cuerpos de manera más transversal, creativa y estratégica (Falconí Trávez et al., 2013: 11). Al presentar la diversidad de identidades sexuales alternativas, incluyendo incluso la no-identidad, el término «cuir» se sitúa al desplazarse, revelando «cuerpos parlantes» que solo pueden ser «interpretados» desde las periferias de las expectativas impuestas por nuestra ubicación política geográfica (Lanuza y Carrasco, 2015: 25).

Sobre este panorama lingüístico, complejo y lleno de ambivalencias, Santos Meza (2023b) recuerda el desacuerdo con el uso del término queer para referirse a los grupos de la diversidad sexo-genérica en América Latina. Según Brad Epps (2008), el término queer, al ser de origen anglófono, no

refleja completamente su significado en contextos de habla hispana. Sin embargo, esta postura puede ser considerada obsoleta debido a la evolución hacia el término «cuir» en la región, lo cual implica una reconfiguración epistémica y lingüística. En un contexto mestizo y geolocal como el de América Latina, la *pureza* lingüística es imposible y se hace necesario resignificar el lenguaje, no eliminando ciertas nociones, sino fusionándolas. El uso de términos como «entes viajeros» puede ilustrar la falacia de considerarlos como estáticos. Conforme a Santos Meza (2023b), la adopción de «queer» y su adaptación a «cuir» no constituye meramente un intento superficial de validación cultural, sino que aspira a forjar conexiones trans-nacionales y trans-espaciales. Estas conexiones buscan reconocer la vulnerabilidad compartida por diversas comunidades diaspóricas frente a la opresión cis-heteropatriarcal. Por eso,

> Debemos afirmar, entonces, que el uso del término queer y su derivación hispana en cuir no obedece a un entusiasmo azaroso e ingenuo que hunde sus raíces en los deseos de legitimación mediante el consumo cultural y la exportación de contenidos. Al contrario, su intención principal es la de tender puentes transnacionales y trans-espaciales que reconozcan y visibilicen la vulnerabilidad históricamente compartida de muchas comunidades diaspóricas (Santos Meza, 2023b: 146).

Es evidente que dada la diversidad lingüística, cultural y contextual de las Américas, ninguno de los términos posee el valor englobante —en ninguno de los diversos idiomas que se hablan en el continente— de representar a toda la diversidad sexo-genérica. Mientras que en este libro algunxs autores utilizan el término *queer*, otrxs utilizan *cuir*. Respetamos ambas formas como herramientas necesarias para referirnos a aspectos convocantes. No obstante, su carácter heurístico transforma esos términos en elementos maleables y fluidos que también desafían mecanismos de colonización y esencialización.

En base a lo anterior, al reconocer el sólido y profundo trabajo en la producción de teologías sexuales durante las décadas de 1980 y 1990, es

evidente que el siglo XXI ha marcado un periodo de renovación. La aparición de las teologías queer en las Américas marca una intersección entre la teoría queer y las vivencias, reflexiones y prácticas de la fe entre las personas de la diversidad sexo-genérica. En la actualidad, las teologías queer latinoamericanas y latinxs establecen conexiones constantes con enfoques contextuales y regionales, buscando una comprensión más precisa de la realidad de las personas de la diversidad sexo-genérica. Estas teologías locales emergentes se enmarcan dentro del paradigma de las teologías queer, incluso cuando no adoptan explícitamente esa terminología; como es el caso de la teología de Althaus-Reid, que, como ya mencionamos, se autodenominó «teología indecente».

Teologizando sobre el *mysterium liberationis queer*

Reflexionar teológicamente sobre el *mysterium liberatinis queer* implica sostener la idea de que los conceptos de misterio y liberación están vinculados con lo que algunos comprenden como queer. Esta asociación no debería resultar sorprendente. Lo queer puede entenderse en un sentido verbal, como una acción que interrumpe lo que se ha construido como «normal». El misterio de Dios es queer porque —como hemos señalado previamente— este misterio no puede ser confinado ni encerrado en armarios (Althaus-Reid 2005 [2000]). Tal como afirma Díaz (2022):

> Las expresiones humanas que median en lo divino son construcciones que no alcanzan el misterio de Dios, e incluso pueden llegar a traicionarlo. El sexismo, la heterosexitud y las formas racistas de hablar sobre Dios son ejemplos de los constructos sociales opresivos que han moldeado el discurso sobre Dios (p. 45).

Desde una perspectiva bíblica, el misterio de Dios se manifiesta no solo en su predicación, sino, lo que es más crucial, en sus acciones que resultan social y religiosamente disruptivas y liberadoras. En este sentido, enfocarse

en la revelación del misterio divino como algo que queerifica, implica una interrupción del *statu quo* a través de las acciones de Jesús (Nantes, 2019). Esto puede respaldarse si consideramos cómo las traducciones comunes al español de Juan 1.14 interpretan la palabra griega Λόγος: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» [Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (*Kai ho Logos sarx egēneto kai eskēnōsen en hēmin*)]. Al considerar esta traducción al español de Λόγος como verbo y al extender nuestras reflexiones previas sobre misterio y liberación, podemos sugerir que el misterio liberador de Dios se ha transformado en acción. En otras palabras, el misterio de Dios es una acción queerificadora disruptiva en la historia (Abate, 2019).

Inmersas en el fundamento teórico queer, las teologías queer no sólo examinan los preceptos aceptados por las iglesias institucionales, sino que también exploran la génesis de estos preceptos, revelando sus presupuestos respecto al género y la sexualidad (Musskopf, 2019). Al hacerlo, estas teologías trascienden los límites establecidos y desentrañan los cimientos de las creencias religiosas, evidenciando cómo las nociones preconcebidas sobre la identidad y la orientación sexual han sido moldeadas y perpetuadas (Knauss y Mendoza Álvarez, 2019). En este contexto dinámico, las teologías queer se erigen como faros de iluminación, desafiando las normas establecidas y fomentando una comprensión más inclusiva y evolucionada de la espiritualidad en un mundo en constante transformación (Bárcenas Barajas, 2016).

La crítica queer en las Américas se caracteriza por su enfoque interseccional, considerando factores como raza, herencia cultural/étnica, estatus migratorio y diversas afiliaciones religiosas. Las contribuciones en este volumen pueden entenderse como construcciones y críticas arraigadas en la praxis queer, las cuales pretenden trastocar las concepciones esencialistas y binarias del género y la sexualidad. La palabra *queer* del título de este libro sugiere establecer una relación no binaria, con respecto a la

teoría queer liberadora y la praxis queer. Queerificar significa perturbar en aras de la liberación humana.

Hacemos teología queer no sólo para ejercitar nuestras mentes. Teologizamos porque creemos que nuestra teologización tiene consecuencias prácticas, es decir, liberadoras. Nuestras metodologías y construcciones teológicas reflejan, en formas concretas de género y sexualidad, el referente mismo y la fuente de por qué hacemos teología. En otras palabras, teologizamos en respuesta a lo que creemos como misterio queer/disruptivo y liberador/salvífico del amor divino. Nuestras reflexiones nos invitan a considerar que el Verbo se sigue haciendo acción liberadora en nosotrxs. Nuestros esfuerzos de queerificar la teología en las Américas revelan la fluidez de Dios, apuntando así también a nuestro propio devenir. De este modo, lo humano y lo divino se interconectan como *mysterium liberationis queer*, tal como afirma Althaus-Reid (2022 [2003]):

> El Dios cuir, por ende, creará un nuevo espacio para un diálogo teológico para y desde disidentes heterosexuales. Para el cristianismo, que ya no es sencillamente una opción entre otras, ni es un sendero secundario fuera del ámbito de lo que se ha considerado como el camino central de la teología clásica, la teología cuirizante, la tarea teológica y Dios son parte del acto de salir del armario. La teología cuirizante es el camino de la liberación misma de Dios, aparte de la nuestra y, como tal, constituye una crítica a lo que la teología heterosexual ha hecho con Dios a través de encerrar a lo divino en el armario. En teología, como en el amor, esta búsqueda es una búsqueda espiritual, que nos exige pasar al otro lado de la teología y al otro lado de Dios (p. 24).

La mirada analítica —que amplía la comprensión de las vivencias LGBTIQ+ en contextos diversos— enriquece el diálogo sociocultural al destapar las complejidades de las identidades de género y sexualidad dentro de un mosaico global de narrativas migratorias. La crítica queer ha posicionado estos temas en la agenda social, política, cultural y religiosa de diversas sociedades en el continente, aunque el proceso está aún en sus comienzos. Uno de los elementos que enfrenta son los embates de los

fundamentalismos provenientes de sectores intransigentes políticos, sociales, religiosos e incluso LGBT homonormativos (Rivera Pagán, 2019). Estos desafíos resaltan la necesidad de continuar promoviendo la inclusión y la aceptación, al tiempo que se cuestionan y desmantelan las estructuras que perpetúan la discriminación y la marginación (Ruiz Utrilla et al., 2018).

Este trabajo no solo se limita a la exposición de ideas; más bien, constituye un vehículo de exploración profunda que busca iluminar las distintas perspectivas teológicas queer en el siglo XXI. Cada capítulo se erige como un portal hacia un entendimiento más compasivo y completo de las diversas experiencias queer, ofreciendo a personas y comunidades una visión global que abarca las tendencias teológicas emergentes en la contemporaneidad. De este modo, este libro no solo aspira a informar, sino también a fomentar la comprensión y el diálogo, desafiando preconceptos y construyendo puentes entre la teología queer y la realidad vivida. Su propósito trasciende las páginas, buscando catalizar una reflexión más profunda y consciente sobre la intersección entre identidad, fe y género en el mundo contemporáneo. En medio de esa realidad, nos proponemos buscar alternativas y esperanza al ostracismo, discriminación y marginalidad proveniente de las hegemonías socio-políticas y religiosas. Al respecto, bell hooks (1990) enuncia:

> Comprender lo marginal como posición y lugar de resistencia es crucial para la gente oprimida, explotada, colonizada. Si solo vemos lo marginal como signo que marca la desesperanza, un profundo nihilismo irrumpe de manera destructiva el fundamento mismo de nuestro ser. Es allí, en ese espacio colectivo de desesperanza de nuestra propia creatividad, que la imaginación de uno está en riesgo, allí que la mente de uno está completamente colonizada, allí que la libertad de uno anhela lo perdido. (...) Permanecemos más silenciosos cuando nos toca hablar de marginalidad como sitio de resistencia (pp. 150-151).

Con frecuencia, al abordar la intersección de la diversidad sexo-genérica y la esfera religiosa, tendemos a visualizar dos extremos opuestos, como si estuviéramos observando dos trincheras enfrentadas en una supuesta

guerra que ya ha cobrado numerosas víctimas (Córdova Quero, 2018). Sin embargo, la concepción binaria de la relación entre lo religioso y lo sexual resulta, por lo menos, confusa. Esta confusión surge de la tendencia a encasillar ambos campos en una dinámica binaria, contrapuesta y en constante tensión, lo cual limita cualquier posibilidad de explorar terceros espacios que permitan la síntesis, la negociación y la creatividad.

En lugar de considerar la interacción entre la diversidad sexo-genérica y lo religioso como un enfrentamiento constante entre polos opuestos, resulta crucial explorar la complejidad y la riqueza de matices que caracterizan esta relación. Adoptar una perspectiva más matizada nos permite descubrir espacios intermedios que propician la coexistencia, la comprensión mutua y la construcción de significado compartido (De Lima, 2011). Esta visión matizada nos insta a cuestionar las dicotomías arraigadas y a considerar la posibilidad de que la relación entre la diversidad sexo-genérica y lo religioso no sea meramente una lucha, sino un terreno fértil para explorar identidades complejas y celebrar la diversidad en todas sus formas, especialmente dentro de las esferas religiosas.

En línea con lo anterior Adrián Emmanuel Hernández-Acosta (2016)—sostiene que la santidad queer le ofrece a los amores indecentes, las prácticas abyectas y las almas condenadas sexualmente un espacio en el que ensayar una esperanza crítica. Su análisis involucra la comprensión de José Esteban Muñoz (1999, 2009) de lo queer como una potencialidad, es decir, una idealidad crítica y utópica que moviliza cambios estructurales. Hernández-Acosta (2016) también afirma que la santidad queer tal como fue propuesta por Althaus-Reid (2004) es una estructura fructífera sobre la cual montar la relacionalidad queer a fin de informar la decolonización de las relaciones sexuales y de la teología.

Para los grupos conservadores, no cabe duda de que la dimensión religiosa suele ser asociada con un riesgo percibido en relación con lo sexual. La mera existencia de aspectos sexuales despierta entre ellos una

desconfianza que va más allá, poniendo de manifiesto una dinámica de poder intrínseca. Abordar temas relacionados con lo sexual resulta en un proceso de cerramiento social. Este fenómeno refleja más el temor arraigado en personas e instituciones, así como la sensación de impotencia que surge al perder el control, en lugar de una evaluación imparcial de la relevancia del discurso y la práctica sexual en el contexto religioso (Córdova Quero, 2018).

A pesar de lo anterior, a medida que nos distanciamos de la hegemonía cristiana que ha prevalecido en Occidente —y que, a su vez, ha sido exportada de manera colonial al resto del mundo— nos percatamos cada vez más de que la diversidad constituye la norma, en lugar de la homogeneidad (Córdova Quero, 2023b). La perspectiva se torna sumamente relativa, dependiendo del lugar, la religión y la cultura desde la cual se exprese. Desde estas diferentes voces, la relación entre religiones y sexualidad no se presenta como una dicotomía entre lo bueno y lo malo, sino como una variedad que responde a conceptos específicos, suposiciones particulares, modelos culturales concretos y a luchas de poder específicas (Musskopf, 2013). En cada contexto religioso y cultural, la sexualidad se despliega de manera distinta, moldeada por concepciones y prejuicios arraigados. Este panorama diverso desafía la simplista idea de que la religión, en su totalidad, se opone de manera intrínseca a lo sexual y al género (Fonseca Braz e Barros y Miranda, 2019). Es esencial reconocer que, en muchos casos, la interpretación de la relación entre religión y sexualidad está moldeada por perspectivas particulares, marcadas por el contexto histórico, cultural y geográfico de cada tradición religiosa.

Asimismo, la idea de que la religión y la sexualidad son opuestas entre sí se desvanece al explorar la intrincada red de poder que se teje en estas intersecciones. Las luchas de poder —lejos de ser unívocas— se entrelazan con las complejidades de la diversidad sexo-genérica en dinámicas que tensan lo políticas, el reconocimiento de derechos y la obtención de garantías de igualdad en la sociedad (Vaggione, 2014). Al explorar

detenidamente estas conexiones, emerge una narrativa más matizada donde se revela que la relación entre religión y sexualidad es moldeada por una amalgama de factores que van más allá de una simple oposición binaria. Los estudios presentados en esta obra evidencian esta complejidad, mostrando cómo la interacción entre creencias, cultura, normas sociales y personas influye en la forma en que se percibe y practica la sexualidad dentro de contextos religiosos y cómo estas dinámicas evolucionan con el tiempo.

Estructura del libro

Este libro es resultado del esfuerzo conjunto de teólogxs y activistas que se reúnen anualmente en la Conferencia de Teologías Queer de las Américas. Agradecemos profundamente la colaboración y generosidad que hicieron posible la Primera Conferencia de Teologías Queer de las Américas en 2022. Especialmente, reconocemos a la Universidad Loyola Chicago por su apoyo a través de la Cátedra de Servicio Público John Courtney Murray, cuyo respaldo económico fue fundamental. Agradecemos también al Institute Sophia, al Ministerio de Diversidad Sexual de la Catedral de San Juan Evangelista de la Iglesia Anglicana de El Salvador, a la Iglesia Peregrina, DignityUSA y a la Facultad de Teología Starr King quienes —junto con las donaciones y gestiones de personas comprometidas— hicieron posible ese evento histórico en el ámbito de las teologías queer en el continente.

Enfrentando las complejidades presentes en sectores conservadores y fundamentalistas —tanto en la sociedad en general como en las instituciones religiosas— estos trabajos buscan abordar no solo las manifestaciones de discriminación, sino también crear un espacio para la reflexión sobre la redefinición de conceptos arraigados. Al explorar las intersecciones entre fe, género y sexualidad, se abre la posibilidad de desafiar las nociones preconcebidas y construir puentes hacia una comprensión más profunda y empática en el complejo panorama contemporáneo.

Por ende, desafiar la noción simplista de que las religiones están inherentemente a favor o en contra de lo sexual implica adentrarse en las interpretaciones individuales y comprender que la neutralidad intrínseca de las religiones se ve modelada por las creencias y actitudes de quienes interpretan y aplican estos principios. La clave radica en reconocer la pluralidad de perspectivas y entender que la tensión no surge de la religión en sí, sino de las interpretaciones individuales que influyen en la percepción de lo sexual en el contexto religioso (Vaggione, 2014). En este sentido, la mutua «desconexión» entre la diversidad sexo-genérica y las expresiones religiosas, en cierto sentido, consolida y perpetúa mecanismos de exclusión, discriminación y colonización en la vida de las personas. Esta separación no sólo fragmenta la integridad de la experiencia humana, sino que también refuerza la marginación personal y colectiva, produciendo constantemente exclusión y alienación. En respuesta a esta situación, en línea con lo planteado en esta introducción, los trabajos que componen este libro abordan la interseccionalidad de estas temáticas de diferentes maneras. Para facilitar el flujo temático, hemos dividido la obra en cuatro secciones. A continuación, exponemos brevemente los contenidos de cada una de ellas de la mano de los ensayos de cada autor/a.

Primera Sección: Enraizando las teorías en la contextualidad

En el primer capítulo «¡Lo prefiero muerto!» —escrito por **Mercy Aguilar Contreras** y **Cruz Edgardo Torres**— se destaca la persistencia del legado colonial y de una interpretación eurocéntrica, capitalista y patriarcal de la teología, vinculada a un proyecto genocida. Los autores exponen las necro-teologías presentes en la praxis teológica, especialmente fortalecidas en iglesias fundamentalistas, afectando de manera significativa a familias LGBTIQ+. Como propuesta, se introduce una teología queer decolonial con el objetivo de romper con este orden necro-político. Por su parte, **Yacurmana de la Puente** en el segundo capítulo —titulado «Lucha por la existencia de experiencias sexuales diversas en el Norte Argentino»— se basa en la película "El Bumbún" para explorar la vida cotidiana de personas

queer en el Norte Argentino. El análisis resalta las luchas, solidaridad y experiencias similares a las de los personajes retratados en la película. Se evidencia cómo las teo(ideo)logías, especialmente la Iglesia Católica Romana, influyen y limitan la vivencia de la sexualidad, impulsando la necesidad de explorar caminos de liberación desde las teologías queer.

La sección continúa con el tercer capítulo —«Ideologías de género: ¿globales o coloniales?»— en el que **Molly Greening** aborda la perspectiva del Papa Francisco sobre la colonización ideológica, empleando el enfoque de María Lugones. Este análisis traslada la mirada de la modernidad globalizada a los primeros días de la colonización, alterando la comprensión de género y colonización ideológica. La exploración de las diversas formas denominadas como «ideología de género» revela omisiones de la Iglesia Católica Romana respecto a la influencia histórica de raza, sexo y género en las definiciones de religión y subjetividad. Finalmente, **Ana Ester Pádua Freire** —en su capítulo «No soy Marie Kondo»— examina la categoría «mujer» en la teología feminista, considerada esencial, pero que desde la perspectiva queer puede fortalecer el sistema cis-heterosexual. Inspirándose en Marcella Althaus-Reid, se identifica una ideología hetero/sexual arraigada en el discurso religioso cristiano colonial, actuando como un educador de género. Este capítulo desafía la estabilidad de la «categoría mujer» desde la teología queer, reconociendo experiencias que desordenan esencialismos y universalismos presentes en la teología hegemónica. Se utiliza el concepto de «nueva mestiza» de Gloria Anzaldúa para ilustrar este desafío a las categorías preestablecidas.

Segunda sección: Teologías constructivas

La segunda sección de esta obra, comienza con «Queerizando el deseo natural por Dios», quinto capítulo escrito por **Miguel H. Díaz**. Allí se aborda la búsqueda de conocimiento y unión con Dios de San Agustín en sus *Confesiones*. Para ello, se analizan las reflexiones católicas sobre la gracia propuestas por Karl Rahner, teólogo jesuita influenciado por la nouvelle

théologie. Este capítulo examina las contribuciones de Rahner y propone queerizar el deseo por Dios, desafiando enfoques teológicos tradicionales y abriendo nuevas formas de relacionar lo humano con lo divino. Continua con el sexto capítulo —«Donde comen dos, comen tres»— de la mano de **Hugo Córdova Quero**, quien examina la doctrina trinitaria, base de la fe cristiana, como paradigma para las relaciones humanas. Se cuestiona su comprensión cis-heterosexual que excluye a personas queer, por ello, se explora la doctrina trinitaria a través del poliamor indagando en expresiones no cis-heteronormativas. El capítulo siete, último de esta sección y escrito por **Evan Marsolek**, se titula «Cristotectónica». El autor cuestiona el documento del Vaticano «Varón y mujer los creó» (2019) desde una perspectiva trans y queer. Introduciendo el concepto de Cristotectónica, inspirado en las teorías de Paul B. Preciado, se propone reinterpretar audazmente a Cristo como un objeto sexual, específicamente, como un dildo. Este análisis examina el neologismo queer y teológico, revelando los mecanismos de inclusión/exclusión presentes en las teologías que operan en estructuras narrativas de poder mono-normativas.

Tercera sección: Pastoral

En el capítulo ocho, que comienza esta sección, se denomina «La práctica incluyente de Jesús de Nazaret». Allí **David de Jesús de Pascua**l propone una lectura queer del Evangelio de Mateo, específicamente del capítulo ocho. Destaca la praxis radicalmente incluyente de Jesús dirigida a aquellos que buscan espiritualidad fuera de los parámetros sociales normativos. El análisis se centra en la historia de una persona con la enfermedad de Hansen, la curación de la suegra de Pedro y el esclavo del centurión romano, identificándolos como figuras queer en el texto sagrado. El capítulo concluye transmitiendo un mensaje esperanzador de igualdad divina a través de las acciones de Jesús. Por otro lado, en el capítulo noveno, **Andrés Alejandro Herrera Gré** nos presenta «Cuidado espiritual para personas trans», donde propone aspectos cruciales para brindar cuidado espiritual a personas trans, tanto en entornos hospitalarios como

fuera de ellos. Se explora el significado del cuidado espiritual y su desarrollo específico para personas trans. Basándose en experiencia profesional, se presentan elementos esenciales para una práctica holística de cuidado pastoral. Este capítulo ofrece una guía valiosa desde una perspectiva pastoral y teológica para abordar integralmente las complejidades y necesidades únicas de esta comunidad.

Asimismo, en el décimo capítulo titulado «La maleta», **Sergio Rodrigo Montealegre Bueno** presenta un discurso teológico que busca resignificar a las personas LGBTIQ+, apropiándose del término peyorativo «la maleta» utilizado por fundamentalistas. Abogando por la igualdad en la Mesa del Señor, el capítulo sostiene que dejar «la maleta» fuera es renunciar a la identidad, al lugar en el Reino y a la dignidad humana. Se argumenta que ser «la maleta» no debe considerarse pecado, sino nuestra esencia desde la cual nos relacionamos con Dios. Finalmente, en el capítulo undécimo, se cierra la sección con «Detrás del velo», donde **Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal** revela que los aparentes avances en el reconocimiento de creyentes LGBTIQ+ en la Iglesia Católica Romana son manifestaciones de discursos censuradores y violentos. A pesar de la postura jerárquica, creyentes con diversas orientaciones e identidades establecen espacios de encuentro, formación y celebración en sus parroquias, mostrando su existencia y resistencia en contextos eclesiales.

Cuarta sección: Mística, praxis y espiritualidad

En el capítulo duodécimo que abre esta sección, **Anderson Fabián Santos Meza** nos presenta «Desviaciones teológicas para retornar al Edén». Allí, el autor desafía la teología cristiana convencional desde una perspectiva queer/cuir. Rompiendo con la lógica cis-heteropatriarcal, a la luz de los textos de Marcella Althaus-Reid, este capítulo busca desestabilizar el proyecto hegemónico y emancipar la teología. Se aborda a profetas bíblicos, patrística medieval y mística cristiana desde una perspectiva queer/cuir, reinterpretando la Biblia Hebrea y la patrística de manera «queerizadamente

clara» para resistir al armario teo(ideo)lógico. Por su parte, en el capítulo decimotercero, **Zaccary Haney** nos introduce «La erótica mística» al explorar los Sermones sobre el Cantar de los Cantares de Bernardo de Claraval, donde el cuerpo se presenta como el vehículo hacia la unión con Dios. Bernardo sostiene que la conexión solo es posible a través del cuerpo (erótico), sugiriendo que Dios adopta cuerpos para atraernos a esa unión. El análisis teologiza el cuerpo a través de sus aspectos místicos y eróticos, generando tensión entre la experiencia individual y comunitaria del cuerpo.

En el decimocuarto capítulo, «Explorando nuestro presente queer», **André Sidnei Musskopf** explora el «pasado queer» para entender el «presente queer» y anticipar desafíos futuros. Destacando hitos clave desde diversas perspectivas, el artículo fomenta el diálogo y busca construir relaciones justas para la comunidad LGBTQIAPN+. Se considera la contribución de la teología, la religión y Dios para comprender y organizar estas realidades. Para finalizar este volumen, en el decimoquinto capítulo, **Mónica A. Maher** describe la labor de la Red Ecuatoriana de Fe (RedFE) desde 2019 en «Testimoniando proféticamente la justicia sexual y la diversidad espiritual». Con un claro desafío a la hegemonía religiosa en Ecuador, la autora promueve una educación ecuménica pro-derechos humanos. La RedFE destaca los derechos de mujeres y personas LGBTIQ+, impulsando campañas por derechos sexuales, reproductivos y el matrimonio igualitario. Colabora con movimientos feministas y cuir, desafiando extremismos religiosos y trascendiendo binarios conceptuales para construir una comunidad espiritual diversa y ampliar voces públicas por la justicia sexo-genérica.

La multiplicidad de perspectivas entrelazadas en este volumen nos sumerge en un estado constante de tensión. La apreciación de la diversidad sexo-genérica se gesta en las interpretaciones específicas de la fe. En otras palabras, la fe es inherentemente neutra en relación con la diversidad sexo-genérica. Son las personas quienes, al intentar expresarse en nombre de lo religioso, proyectan sus prejuicios y enmarcan sus perspectivas culturales,

definiendo así si se posicionan a favor o en contra de la misma. La complejidad reside en la diversidad de interpretaciones que emanan de las distintas tradiciones, tal como los capítulos de este volumen atestiguan. La persistente tensión surge en la intersección de estas múltiples voces, cada una impregnada con su propio conjunto de vivencias y valores.

Para afrontar este desafío, resulta crucial fomentar un diálogo inclusivo que no solo reconozca, sino que celebre la diversidad de vivencias humanas; especialmente, la intersección entre la diversidad sexo-genérica y las prácticas religiosas. Al abrirnos a la conexión entre el género, la espiritualidad y la fe, se establece el terreno para la construcción de teologías queer y de comunidades más inclusivas. En estos espacios, cada creyente experimenta la plenitud de su fe sin el temor latente de exclusión o discriminación. En definitiva, la reconexión entre la diversidad sexo-genérica y la teología no solo aboga por la justicia, sino que también contribuye a la formación de entornos más comprensivos, respetuosos y acogedores para todas las personas; independientemente, de su identidad de género y creencias religiosas. Es por ello, que este libro se ofrece como una herramienta en la construcción de esa liberación.

Referencias

Abate, Laura (2019). «El discurso queer sobre Dios: Una nueva noción de identidad y su posibilidad de ser-y-estar-en-el-mundo». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 103-121.

Adur, Shweta M. (2020). «Sexuality and migration». En: *Companion to Sexuality Studies,* editado por Nancy A. Naples. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, pp. 357-370.

Althaus-Reid, Marcella (2008). «La teoría queer y la teología de la liberación: La irrupción del sujeto sexual en la teología». En: *Homosexualidades*, editado por Marcella Althaus-Reid, Regina Ammicht Quinn, Erik Bogman y Norbert Reck (*Concilium* N° 324). Estella: Editorial Verbo Divino, pp. 109-124.

Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge.

Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.

Althaus-Reid, Marcella (2004). *From Feminist Theology to Indecent Theology*. Londres: SCM Press.

Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *Teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Navas de Tolosa: Edicions Bellaterra.

Althaus-Reid, Marcella (2022 [2003]). *Dios Cuir,* traducción de Leslie Pascoe Chalke. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Alves, Rubem A. (1970). *Religión: ¿Opio o instrumento de liberación?* (Colección «Biblioteca Mayor»), traducción de Rosario Lorente. Montevideo: Tierra Nueva.

Aponte, Edwin David y Miguel A. De La Torre (2020). *Introducing Latinx Theologies*. Nueva York, NY: Orbis Books.

Aquino, María Pilar (1999). «Theological Method in U.S Latino/a Theology: Toward and Intercultural Theology for the Third Millennium». En: *From the Heart of our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology,* editado por Orlando O. Espín y Miguel H. Díaz. Maryknoll, NY: Orbis Books, pp. 6-48.

Argyriou, Konstantinos (2023). «Cross-Cultural Comparability of Queer and Trans: Unpredictable Adaptations from Within "the West"». *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción* 16, Nº 1: pp. 151-165.

Assmann, Hugo (1971). *Opresión-liberación: Desafío a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva.

Avilés Aguirre, David y Lucas Leal (2015). «Sexualidad diversa y experiencia religiosa: Convergencias y divergencias en narraciones biográficas». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 3: pp. 67–86.

Baez, Jesica (2019). «Escenas contemporáneas de la educación sexual en Latinoamérica: Una lectura en clave feminista». *Mora* 25, Nº 1: pp. 1-3.

Bárcenas Barajas, Karina (2016). «Espiritualidades queer: Heterotopías de la igualdad en la diferencia». *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 18, Nº 24: pp. 90-109.

Barrales Palacio, Dahiana (2020). «Posesiones sexo-generizadas: Géneros móviles y sexualidades disputadas en rituales de Kimbanda». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 13-43.

Barth, Markus (1974). *Ephesians: Introduction, Translation, and Commentary on Chapters 1–3* (Anchor Bible Commentary Volumen 34). Nueva York, NY: Doubleday & Co.

bell hooks (1990). *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, MA: South End Press.

Boff, Leonardo (1977). *Los sacramentos de la vida*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Boff, Leonardo (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Editorial Sal Terrae.

Butler, Judith (2002 [1993]). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, traducción de Alcira Bixio. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Paidós.

Butler, Judith (2007 [1999]). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Paidós.

Cipriano de Cartago (2001). *La unidad de la Iglesia, El Padrenuestro, A Donato*, traducción y edición de Carmelo Failla y J. Pascual Torró. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Ciudad Nueva.

Clark, J. Michael (1993). *Beyond Our Ghettos: Gay Theology in Ecological Perspective*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Clark, J. Michael (1997). *Defying the Darkness: Gay Theology in the Shadows*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Cleaver, Richard (1995). *Know My Name: A Gay Liberation Theology*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Comstock, Gary David (1993). *Gay Theology Without Apology*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Coniaris, Anthony M. (1993) *Achieving Your Potential in Christ: Theosis. Plain Talks on a Major Doctrine of Orthodoxy*. Minneapolis, MN: Light and Life Publishing Company.

Córdova Quero, Hugo (2008). «This Body Trans/Forming Me: Indecencies in Transgender/Intersex Bodies, Body Fascism and the Doctrine of the Incarnation». En: *Controversies in Body Theology*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: SCM Press, pp. 80-128.

Córdova Quero, Hugo (2011). «Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la compresión del misterio divino». *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53–70.

Córdova Quero, Hugo (2015). «Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». *In God's Image* 42, N° 2 (diciembre): pp. 71-82.

Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Religiones y diversidad sexual en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: REDLAD / GEMRIP Ediciones.

Córdova Quero, Hugo (2023a). *Archaeologia Sexualis: Una breve contribución al estudio del género y la sexualidad en perspectiva transcultural*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

Córdova Quero, Hugo (2023b). *Teologías queer globales*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

Córdova Quero, Hugo (2023c). «The Noble House of *La Virtual QTL:* Voguing Queer Liberation Theologies in Latin America since Marcella Althaus-Reid». En: *Decolonizing Liberation Theologies: Past, Present, and Future* (Colección «Postcolonialism and Religions), editado por Nicolas Panotto y Luis Martínez Andrade. Nueva York, NY: Palgrave Macmillan, pp. 85-107.

Córdova Quero, Hugo, Saúl Serna Segura y Jorge A. Aquino (2021). «Fe, cultura y sexualidad: Hacia una comprensión queer de su interrelación en el contexto del Sur Global». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4: pp. 1-27.

Cornwall, Susannah (2011). *Controversies in Queer Theology* (Colección «Controversies in Contextual Theology»). Londres: SCM Press.

Costas, Orlando E. (1979). *The Integrity of Mission: The Inner Life and Outreach of the Church*. San Francisco, CA: Harper and Row.

Costas, Orlando E. (1982). *Christ Outside the Gate: Mission Beyond Christendom*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Costas, Orlando E. (1989). *Liberating News: A Theology of Contextual Evangelization*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

De Lauretis, Teresa (1991). «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3, N° 2: pp. iii–xviii.

De Lima, Rita de Lourdes (2011). «Diversidade, identidade de gênero e religião: Algumas reflexões». *Revista Em Pauta: Teoria Social e Realidade Contemporânea* 28: pp. 165-182.

De Pascual, David de Jesús (2022). «La práctica incluyente de Jesús de Nazaret: Una lectura teológico-pastoral de la perícopa de Mateo 8.1-17». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5: pp. 217-244.

Díaz, Miguel H. (2009a). «On Loving Strangers: Encountering the Mystery of God in the Face of Migrants». *Word & World: Theology for Christian Ministry* 29, N° 3: pp. 234-242.

Díaz, Miguel H. (2009b). «Outside the Survival of Community There Is No Salvation: A U.S. Hispanic Catholic Contribution to Soteriology». En: *Building Bridges, Doing Justice: Constructing a Latino/a Ecumenical Theology,*editado por Orlando O. Espín. Maryknoll, NY: Orbis Books, pp. 91-111.

Díaz, Miguel H. (2020). «The Word that Crosses: Life-Giving Encounters with the Markan Jesus and Guadalupe». En: *The Word Became Culture*, editado por Miguel H. Díaz. Nueva York, NY: Fordham University Press, pp. 1-24.

Díaz, Miguel H. (2022). *Queer God de Amor*. Nueva York, NY: Fordham University Press.

Díaz, Miguel H. (2024). *The Word Became Culture* (Colección «Disruptive Cartographies: Doing Theology Latinamente»). Nueva York, NY: Fordham University Press.

Dupré, Louis (1987). «Verb Mysticism». En: *Encyclopedia of Religion*, volumen 10, editado por Mircea Eliade. Nueva York, NY: Macmillan, pp. 245-261.

Dussel, Enrique (1969). *El humanismo semita*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba.

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trota.

Elizondo, Virgilio (1983). *Galilean Journey: The Mexican-American Promise*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Elizondo, Virgilio (1988). *The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet*. Denver, CO: University Press of Colorado.

Elizondo, Virgilio (1992). «Mestizaje as a Locus of Theological Reflection». En: *Frontiers of Hispanic Theology in the United States*, editado por Allan Figueroa Deck. Maryknoll, NY: Orbis Books, pp. 104-123.

Ellacuría, Ignacio (1990). «Historicidad de la salvación cristiana». En: *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Volumen* I, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Madrid: Editorial Trota, pp. 323-372.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, eds. (1990a). *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Volumen 1* (Colección «Estructuras y Procesos»). Madrid: Editorial Trota.

Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino, eds. (1990b). *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Volumen 2* (Colección «Estructuras y Procesos»). Madrid: Editorial Trota.

Epps, Brad (2008). «Retos, riesgos, pautas y promesas de la teoría queer». *Revista Iberoamericana* 74, N° 225 (octubre-diciembre): pp. 897-920.

Espín, Orlando O. (2009). *Building Bridges, Doing Justice: Constructing a Latino/a Ecumenical Theology.* Maryknoll, NY: Orbis Books.

Espín, Orlando O. (2015). *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Espín, Orlando O. (2019). «Theologizing Latinamente: Had Anselm Known Us!» *Anglican Theological Review* 101, Nº 4: pp. 587-602.

Espín, Orlando O. y Miguel H. Díaz (1999). «Introduction». En: *From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology,* editado por Orlando O. Espín y Miguel H. Díaz. Maryknoll, NY: Orbis Books, pp. 1-5.

Fakhry, Majid (1971). «Three Varieties of Mysticism in Islam». *International Journal for Philosophy of Religion* 2, N° 4 (invierno): pp. 193-207.

Falconí Trávez, Diego, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri (2013). «Resentir lo queer en América Latina: Diálogos desde/con el Sur». En: *Resentir lo queer en América Latina: Diálogos desde/con el Sur*, editado por Diego Falconí Trávez, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri. Barcelona: Editorial Egales, pp. 9-18.

Febus Pérez, Beatriz (2018) «El sujeto sexual en las teologías queer: ¿Implicaciones para una Teología Queer Latinoamericana de la Liberación?». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 1: pp. 145-174.

Fernández-Carballo, Rodolfo (2013). «La "sexualidad" en algunos pueblos de Abya Yala y en los "primeros descubridores y conquistadores" europeos». *Revista Comunicación* 16, Nº 2: pp. 24-35.

Fonseca Braz e Barros, Márcia Graminho y Jean Carlos Miranda (2019). «Sexualidade: perspectiva histórica e significação cultural». *Acta Biomedica Brasiliensia* 10, Nº 1: pp. 13-22.

Foucault, Michel (1998 [1976]). *Historia de la sexualidad, Volumen 1: La voluntad de saber*, traducido por Ulises Guiñazú. Ciudad de México: Siglo XXI.

George, Karimpumannil Mathai (1994). *The Silent Roots: Orthodox Perspectives on Christian Spirituality* (Colección ««The Risk Books Series» N° 63). Ginebra: WCC Publications.

Goizueta, Roberto S., ed. (1992). *We Are A People: Initiatives in Hispanic American Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Press.

González de Cardedal, Olegario (2015). *Cristianismo y mística*. Madrid: Editorial Trotta.

González, Justo L. (1990). *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective*. Nashville, TN: Abingdon Press.

González, Roberto y Norberto D'Amico (2006). «Love in Times of Dictatorships: Memoirs from a Gay Minister from Buenos Aires». En: *Liberation Theology and Sexuality,* editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 179–188.

Goodman, Paul (1977 [1969]). «The Politics of Being Queer». En: *Nature Heals: The Psychological Essays*, editado por Taylor Stoehr. Gouldsboro, ME: Gestalt Journal Press, pp. 216-225.

Gutiérrez, Gustavo (1973). *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation*, traducido por Caridad Inda y John Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Gutiérrez, Gustavo (1975 [1971]). *Teología de la Liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gutiérrez, Gustavo (1997). «Praxis de liberación y fe cristiana». En: *La nueva frontera de la teología en América Latina*, editado por Rosino Gibellini. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 31-35.

Gutiérrez, Gustavo (1990). «Pobres y opción fundamental». En: *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación, Volumen 1*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Madrid: Editorial Trota, pp. 303-321.

Guzmán, Manuel (1997). «"Pa' La Escuelita con Mucho Cuida'o y por la Orillita': A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation». En: *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, editado por Frances Negron-Muntaner y Ramón Grosfoguel. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 209-228.

Hanks, Tom (2010). *El evangelio subversivo: Liberación para todos los oprimidos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2011). *Biblia y prejuicios: 40 mitos. Crítica de la manipulación homofóbica de textos usualmente citados. Análisis y exégesis*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Helminiak, Daniel A. (2000). *What the Bible Really Says About Homosexuality: Millennium Edition*. Tajique, NM: Alamo Square Press.

Hernández-Acosta, Adrian Emmanuel (2016). «Queer Holiness and Queer Futurity». En: *Indecent Theologians: Marcella Althaus-Reid and the Next Generation of Postcolonial Activists*, editado por Nicolás Panotto. Alameda, CA: Borderless Press, pp. 41-56.

Heschel, A. J., y Victor Manuel Pérez Valera (2007). «Ciclo Vida Mística: elementos místicos en el judaísmo contemporáneo». *Xipe Totek, 16*, Nº 2: pp. 101-134.

Hoff Kraemer, Christine (2014). *Eros and Touch from a Pagan Perspective: Divided for Love's Sake*. Nueva York, NY: Routledge

Isasi-Díaz, Ada María, y Fernando F. Segovia, eds. (1996). *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Isherwood, Lisa (1999). *Liberating Christ: Exploring the Christologies of Contemporary Liberation Movements*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Jagose, Annamarie (1996). *Queer Theory: An Introduction*. Nueva York, NY: New York University Press.

Johnson, Elizabeth (2002). *La que es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista*. Barcelona: Editorial Herder.

Kater Jr., John L. (1990). «Hacia una teología protestante de la liberación: Aportes anglicanos». *Vida y Pensamiento* 10, Nº 1: pp. 33-42.

Kirk, J. Andrew (1979). *Liberation Theology: An Evangelical View from the Third World*. Louisville, KY: John Knox Press.

Knauss, Stefanie, y Carlos Mendoza-Álvarez (2019). «Teorías y teologías queer: Una introducción». En: *Teologías Queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo*, editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (*Concilium* N° 383). Estella: Editorial Verbo Divino, pp. 7-10.

Lanuza, Fernando R. y Raúl M. Carrasco, eds. (2015). *Queer & cuir: Políticas de lo irreal*. Ciudad de México: Editorial Fontamara.

Lemebel, Pedro (2020). *Loco afán: Crónicas de un sidario*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Ling, Trevor (1966). «Buddhist Mysticism». *Religious Studies* 1, N° 2 (abril): pp. 163-175.

Lings, Renato (2021). *Amores bíblicos bajo censura: sexualidad, género y traducciones erróneas*. Madrid: Editorial Dykinson.

Lowin, Sherry (2013). *Arabic and Hebrew Love Poems in Al-Andaluz*. Londres: Routledge.

Martín Velasco, Juan de Dios (1999). *Fenómeno místico: Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta.

Martinho Toldy, Teresa y Ana Cristina Santos (2016). «Religião, género e cidadania sexual: Uma introdução». *Revista Crítica de Ciências Sociais* 110: pp. 43-50.

Melano Couch, Beatriz (1973). *La mujer y la iglesia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial El Escudo.

Méndez Montoya, Ángel F. (2023a). *Teopoéticas del cuerpo: La danza, la teología filosófica y las intermediaciones de los cuerpos*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana A.C.

Méndez Montoya, Ángel Francisco (2023b). «Las transfiguraciones/torceduras de lo religioso: aportes críticos de la teología cuir a los estudios sexogenéricos contemporáneos en América Latina y el Caribe». *Ciencia Política, 18*, Nº 35: pp. 341-366.

Mercado Mondragón, Jorge y Andrea Veeniza Bollo Sánchez (2023). «Migración y diversidad sexual. Procesos de vulnerabilidad de las personas transexuales migrantes del triángulo centroamericano en su paso por México frente a una sociedad binaria y heteronormada». *LiminaR* 21, Nº 1: pp. 1-21.

Mercer, Raúl, Karina Cimmino y Carlota Ramírez (2020). «La sexualidad como lucha política por los cuerpos en el contexto latinoamericano (dossier)». *Revista Estado y Políticas Públicas,* 8, N°14: pp. 107-129.

Mérida Jiménez, Rafael Manuel (2007). «Sodoma, del Viejo al nuevo Mundo». *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, N° 64: pp. 89-102.

Mignolo, Walter (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Mignolo, Walter (1999). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mignolo, Walter (2005). *The Idea of Latin America*. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing.

Míguez Bonino, José (1977). *La fe en busca de eficacia: Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de liberación.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Milanich, Nara (2011). «Women, Gender, and Family in Latin America, 1920-2000» En: *A Companion to Latin American History*, editado por Thomas H. Holloway. Malden, MA: Wiley-Blackwell, pp. 461-479.

Mizielinska, Joanna (2006). «Queering Moominland: The Problems of Trans-lating Queer Theory into a Non-American Context». *SQS: Journal of Queer Studies in Finland* 1, N° 1: pp. 87-104.

Morandé, Pedro (2015). «La religión en la cultura iberoamericana y su contribución a la formación de la identidad histórica». *Persona & Cultura, 12*, N°12: 10-26.

Monzón Arazo, August (2001). «Liberalisme, comunitarisme, personalisme». En: *Emmanuel Mounier i la tradició personalista*, editado por Augustí Colomer y August Monzón Arazo. Valencia: Publicacions Universitat de València, pp. 63-71.

Muñoz, José Esteban (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity.* Nueva York, NY: New York University Press.

Musskopf, André Sidnei (2012). *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil.* São Paulo, SP: Fonte Editorial.

Musskopf, André Sidnei (2013). «A relação entre diversidade religiosa e diversidade sexual: Um desafio para os direitos humanos e o Estado laico». *Estudos de Religião* 27, N° 1: pp. 157-176.

Musskopf, André Sidney (2019). «Tan queer como sea posible». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo*, editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (*Concilium* N° 383). Estella: Verbo Divino, pp. 11-20.

Musskopf, André Sidnei, y Ana Ester Pádua Freire (2023). «Divinas tetas: Doing Theology from Mutilated Bodies». *Religions* 14, N° 2: pp. 1-14.

Nanko-Fernández, Carmen (1990). *Theologizing en Espanglish*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Nantes, Federico Manuel (2019). «Patear el tablero: aportes y desafíos de lo queer al quehacer teológico-pastoral». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 85-102.

Nesvig, Martin (2001). «The Complicated Terrain of Latin American Homosexuality.» *Hispanic American Historical Review* 81, Nº 3-4: pp. 689–729.

Nikoloff, James (2003). «Sexuality: A Queer Omission in U.S. Latino/a Theology». *Journal of Hispanic/Latino Theology*10, Nº 3: pp. 31-51.

Nissinen, Martti (1998). *Homoeroticism in the Biblical World. A Historical Perspective*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Panikkar, Raimon (2005). *De la Mística, Experiencia plena de la Vida*. Barcelona: Editorial Herder.

Park, Pauline (2013). «Transgender Identities & Spiritual Traditions in Asia & the Pacific Lessons for LGBT/Queer APIs». Ponencia presentada en Pacific School of Religion Chapel. Berkeley, California, 2 de abril. Disponible en: <https://paulinepark.com/2013/03/31/transgender-identities-spiritual-traditions-in-asia-the-pacific-lessons-for-lgbtqueer-apis-pacific-school-of-religion-4-2-13/>, consultado el 1° de abril de 2024.

Peña Grajales, Henry Isaac (2021). «Una pareja de "espíritus rebeldes" e indecentes: Una lectura queer de la novela mediúmnica *Caminhos cruzados* de Mauricio de Castro». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4: pp. 147-175.

Pérez, Moira (2017). «La cadena sexo-género-revolución». *Revista Estudios Feministas* 25: pp. 435-451.

Pinn, Anthony B. y Valentín Benjamín (eds) (2001). *Ties That Bind: African American and Hispanic American/Latino/A Theologies in Dialogue*. Nueva York, NY: Continuum-3PL.

Platero, R. Lucas, María Rosón y Esther Ortega (2017). *Barbarismos queer y otras esdrújulas*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Preciado, Paul-Beatriz (2019). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Rahner, Karl (1962). *Escritos de teología, volumen 4*. Madrid: Ediciones Taurus.

Rakestraw, Robert V. (1997). «Becoming Like God: An Evangelical Doctrine of Theosis». *Journal of the Evangelical Theological Society* 40, N° 2 (junio): pp. 257-269.

Rich, Adrienne (1986). *Blood, Bread, and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*. Nueva York, NY: Norton.

Rivera Pagán, Luis N. (1988). «Toward a Theology of Peace: Critical Notes on the Biblical Hermeneutic of Latin American Liberation Theology». En: *Faith Born in the Struggle for Life: A Rereading of Protestant Faith in Latin America Today,* editado por Dow Kirkpatrick, traducción de Lewistine McCoy. Grand Rapids, MI: Eerdmans, pp. 52-75.

Rivera Pagán, Luis N. (2019). «Fundamentalismo religioso y homofobia». *Caminos: Revista Cubana de Pensamiento Socioteológico* 87: pp. 10-17.

Rodríguez Nuñez, Massiel (2016). «La realidad de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales: Una aproximación a sus vulnerabilidades sociales». *Revista Sexología y Sociedad* 22, Nº 1: pp. 2-14.

Rojas Salazar, Marilú (2019). «Liturgia queer». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo*, editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (*Concilium* N° 383). Londres: SCM Press, pp. 747-756.

Ruiz Utrilla, Arturo Gerardo, Angélica Aremy Evangelista García y Ángel Xolocotzi Yáñez (2018). «¿ Cómo llamarle a lo que tiene muchos nombres? ¿Bullying, violencia de género, homofobia o discriminación contra personas LGBTI?». *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 4: pp. 1-31.

Ruiz, Jean Pierre (2011). *Reading from the Edges: The Bible and People on the Move*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Santos Meza, Anderson Fabián (2021). «Resistencia queer: Mística, política y diversidad». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: pp. 83-106.

Santos Meza, Anderson Fabián (2022). «Quaerite et Invenietis: Tras el Rastro "Queer" en la Edad Media». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5: pp. 173-216.

Santos Meza, Anderson Fabián (2023a). «Tránsitos, desvíos y dislocaciones. Hacia otro no-lugar con Paul-Beatriz Preciado y Marcella Althaus-Reid». En: *El hilo de Ariadna: Entretejiendo saberes en clave interdisciplinaria,* editado por Hugo Córdova Quero y Cristian Mor, Saint Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 129-162.

Santos Meza, Anderson Fabián (2023b). «Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South». *Religions* 14, N° 2: pp. 1-21.

Schlüter Rodés, Ana María y José Ignacio González Faus (1998). *Mística oriental y mística cristiana: XXII foro sobre el hecho religioso* (Colección «Fe y Secularidad»). Madrid: Editorial Sal Terrae.

Schwantes, Milton (2012 [1974]). *O direito dos pobres*. São Leopoldo, RS: Editora Oikos.

Segovia, Fernando F. (1996). «Aliens in the Promise Land: The Manifest Destiny of U.S. Hispanic American Theology». En: *Hispanic/Latino Theology: Challenge and Promise*, editado por Fernando F. Segovia y Ada María Isasi-Díaz. Minneapolis, MN: Fortress Press, pp. 15-42.

Shore-Goss, Robert (2002). *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

Shore-Goss, Robert (2020). «La homosexualidad y la Biblia: Practicando textos seguros». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 71-101.

Shore-Goss, Robert E. (2019). «Derrocando a la heterosexualidad: Un Stonewall bíblico». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 7: pp. 91–117.

Stolke, Verena (2006). «O enigma das interseções: clase "raça", sexo, sexualidade: a formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX». *Revista Estudos Feministas* 14: pp. 15-42.

Stone, Ken (2005). *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective*. Londres: T&T Clark.

Strongman, Roberto (2002). «Syncretic Religion and Dissident Sexualities». En: *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, editado por Arnaldo Cruz-Malavé y Martin F. Manalansan. NYU Press, pp. 176-194.

Stuart, Elizabeth (1995). *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. Londres: Mowbray.

Stuart, Elizabeth (2003). *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with a Critical Difference*. Aldershot: Ashgate.

Trexler, Richard C. (1995). *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order and the European Conquest of the Americas*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Vaggione, Juan Marco (2014). «La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso». *Sociedad y Religión* 24, N° 42: pp. 209-226.

Vaggione, Juan Marco y Jaris Mujica (2013). «A modo de introducción: algunos puntos de discusión en torno al activismo (religioso) conservador en América Latina». En: *Conservadurismos, religión y política. Perspectivas de investigación en América Latina,* editado por Juan Marco Vaggione y Jaris Mujica (Colección «Religión, Género y Sexualidad»). Córdoba, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 17-40.

Verbal, Valentina (2022). «La ideología de la "ideología de género". Comprendiendo una reacción conservadora». *FEMERIS: Revista Multidisciplinar de Estudios de Género* 7, N° 1: pp. 56-74.

Von Balthasar, Haas y Werner Bierwaltes (2008). *Mística, cuestiones fundamentales*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Ágape.

Werneck Filho, Mario y Juliana Lima Ribeiro (2020). «O que a Bíblia diz ou não diz sobre a homossexualidade». *Horizonte Teológico* 18, Nº 35: 114-124.

Zapata Hernández, Jorge Iván (1998). «La mística, un fenómeno singular». *Affectio Societatis* 1, N° 2: pp. 1-6.

Zizioulas, John. D. (1997). *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press.

Zubiri, Xavier (1963). «El hombre, realidad personal». *Revista de Occidente* 2, N° 1: pp. 5-29.