

# «Escándalo, es un escándalo»: Encarnación, liberación y evangelio desde una perspectiva teológica queer/cuir.

Córdova Quero, Hugo, Mor, Cristian, Santos Meza, Anderson Fabián y Serna, Saúl.

Cita:

Córdova Quero, Hugo, Mor, Cristian, Santos Meza, Anderson Fabián y Serna, Saúl, "«Escándalo, es un escándalo»: Encarnación, liberación y evangelio desde una perspectiva teológica queer/cuir." *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6 (2023): 1-71.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/12>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/p1RE/Dup>



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>.

# Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer

---

Volume 6 *El escándalo de las teologías queer*

Article 2

---

12-10-2023

## «Escándalo, es un escándalo»: Encarnación, liberación y evangelio desde una perspectiva teológica queer/cuir

Hugo Cordova Quero  
dionysus69@gmail.com

Cristian Mor  
Universidad Autónoma de Barcelona, Cristian.Mor@autonoma.cat

Anderson Fabián Santos Meza  
Institute Sophia, a-santos@javeriana.edu.co

Saúl Serna Segura  
Woosong University, saulsernas71@gmail.com

Follow this and additional works at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer>



Part of the [Religious Thought, Theology and Philosophy of Religion Commons](#)

---

### Recommended Citation

Cordova Quero, Hugo; Mor, Cristian; Santos Meza, Anderson Fabián; and Serna Segura, Saúl (2023) "«Escándalo, es un escándalo»: Encarnación, liberación y evangelio desde una perspectiva teológica queer/cuir," *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*. Vol. 6 , 1-71. Available at: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol6/iss1/2>

This Article is brought to you for free and open access by USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. It has been accepted for inclusion in *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* by an authorized editor of USF Scholarship: a digital repository @ Gleeson Library | Geschke Center. For more information, please contact [repository@usfca.edu](mailto:repository@usfca.edu).

---

Ensayo editorial

---

## «Escándalo, es un escándalo»

Encarnación, liberación y evangelio  
desde una perspectiva teológica queer/cuir

Hugo Córdova Quero, Cristian Mor,  
Anderson Fabián Santos Meza y Saúl Serna Segura



### Introducción

Escándalo, es un escándalo. / Siempre la misma rutina, /  
Nos vemos por las esquinas, / Evitando el qué dirán.  
Mi cuerpo no se acostumbra /a este amor de entre penumbras /  
Que es más fuerte que un volcán. /  
Escondidos de la luna / no se puede continuar. /  
Por desgracia o por fortuna, no te dejaré de amar. /  
Escándalo, es un escándalo.

Willy Chirino (1992)

En el año 1955, Nikos Kazantzakis escribió una novela titulada *O Τελευταίος Πειρασμός* [*O Telefteos Peirasmós*], la cual luego sería conocida en Occidente como *La última tentación* [de Cristo] (1960). Escritor, periodista, político, poeta y filósofo griego, Kazantzakis quizás es mejor conocido por otra de sus grande obras: *Βίος και*

Πολιτεία του Αλέξη Ζορμπά [*Víos kai Politeía tou Aléxē Zorbá*] (1946), universalmente aclamada como «Zorba, el griego» (1952). Sin embargo, la fama de Kazantzakis —quien fuera nominado nueve veces para el Premio Nobel de Literatura— no le alcanzó para librarse del escándalo (Chrysopoulos, 2024).

El escándalo de «La última tentación de Cristo» radica en su interpretación de los eventos que rodearon a Jesús en el Gólgota. La historia comienza con Jesús en el árido desierto, debatiéndose con su llamado divino y la premonición de su inevitable muerte. En esto, la historia no difiere de lo que nos narran muchos de los Evangelios, tanto canónicos como gnósticos. No obstante, a medida que avanza la trama, Jesús se ve confrontado con sus anhelos terrenales y la tentación de llevar una existencia mundana, apartada del dolor y el sacrificio que sabe le aguardan. Esta perspectiva desafía nuestras concepciones acerca de un Jesús siempre seguro de su «destino» en la cruz. Nos muestra el costado humano de Jesús, quien sopesa cada una de las situaciones que otros seres humanos viven y experimentan a su alrededor. A pesar de sus dudas, Jesús decide en última instancia seguir con su propósito de predicar el mensaje de Dios, lo que desemboca en su detención, juicio y ejecución en la cruz.

No obstante, el relato toma un rumbo inesperado. Si en un primer momento presenciamos a Jesús pereciendo en la cruz, inmediatamente aparece vivo y compartiendo una existencia plena al lado de María Magdalena —su compañera— tras optar por renunciar a su llamado divino. En esta narrativa de su vida, Jesús se sumerge en los intrincados senderos del amor, enfrentando dolores y sufrimientos cotidianos como cualquier otra persona. Las emociones humanas tejen un tapiz de vivencias que desafían las convenciones y trascienden las barreras entre lo divino y lo terrenal. Durante su existencia en esta versión de su vida, Jesús se sumerge en un profundo cuestionamiento sobre el valor de su sacrificio divino. La incertidumbre se apodera de él mientras reflexiona sobre si todo el sufrimiento que soportó valió la pena.

Al concluir su introspección, llega a la dolorosa comprensión de que —aunque hubiera preferido una vida común y corriente— su muerte se convierte en un vacío sin sentido. No solo eso, sino que sus enseñanzas se desvanecen en la oscuridad del olvido. La amargura y la resignación se entrelazan mientras enfrenta la cruda realidad de que incluso su divinidad no puede salvaguardarlo de la efímera fragilidad de la memoria humana.

Enfrentado a esta dura verdad, el relato toma un nuevo rumbo inesperado. Reconociendo que su deber es entregar su vida en «sacrificio» por el bienestar de la humanidad, Jesús abraza con determinación su papel como «hijo de Dios» y acepta el «destino inevitable» que le aguarda en la cruz. El epílogo de la novela nos muestra la gloriosa ascensión de Jesús hacia los cielos, dejando atrás un legado imborrable de amor, redención, esperanza y fe.

Durante 2000 años el cristianismo ha proclamado la plena humanidad y divinidad de Jesús. Sin embargo, una historia como la de Kazantzakis que nos cautiva con una perspectiva que valora la humanidad de Jesús causó un gran escándalo. Por ejemplo, en febrero de 1955, el Santo Sínodo de la Iglesia Ortodoxa Griega de Atenas intentó que se prohibieran todos los libros de Kazantzakis en Grecia. El Consejo de los Padres de esta Iglesia argumentaba que «La última tentación de Cristo»:

[...] contiene malvadas calumnias contra la persona divina de Jesucristo. [...] derivado de la inspiración de las teorías de Freud y del materialismo histórico, [este libro] pervierte y hiere el discernimiento evangélico y la figura de Dios-hombre de nuestro Señor Jesucristo de una manera grosera, vulgar y blasfema (Citado en Antonakes, 1996: 27).

Sin embargo, el escándalo no terminó allí. Aunque Kazantzakis falleció en 1957, su obra fue juzgada de múltiples maneras. Tres décadas después, el director de cine Martin Scorsese adaptó el libro de Kazantzakis para la película «La última tentación de

Cristo» (1988). La película se estrenó el 12 de agosto y suscitó inmediatas críticas y respuestas negativas. Por ejemplo, el 22 de octubre de 1988, un grupo integrista católico romano incendió el cine Saint Michel de París durante la proyección de la película (Caviglioli, 1990). Eso fue el comienzo de una serie de protestas, censuras, prohibiciones y amenazas que recibieron no solo quienes intervinieron en la realización de la película sino también cines, cadenas de televisión, cadenas de clubes de alquiler de videocassettes e incluso el público que buscaba ver la película.

El escándalo detrás de estos eventos radica en la incoherencia entre la proclamación de Jesús como una figura tanto completamente humana como divina y la audacia de narrar su historia sin ignorar su humanidad, evitando caer en una interpretación puramente espiritual de su divinidad. Pareciera que existe una tendencia a concebir a Jesús de forma desencarnada y puramente espiritual, lo cual contradice no solo el mensaje fundamental del evangelio, sino también lo que conocemos de la vida de Jesús a través de las comunidades que transmitieron su historia. La narrativa que busca equilibrar su humanidad y divinidad desafía las convenciones teológicas arraigadas en el cristianismo institucionalizado y confronta la comprensión tradicional de Jesús como una figura meramente espiritual y distante. Al abordar su encarnación con un enfoque más terrenal, se busca resaltar su conexión con la experiencia humana, su sufrimiento y sus luchas, sin menoscabar su divinidad. Esta reinterpretación despierta debate y controversia, desafiando las percepciones establecidas y exigiendo una reconsideración de la figura central del cristianismo.

Por ello, la intersección entre encarnación, liberación y evangelio desde una perspectiva queer implica reinterpretar las enseñanzas religiosas a través de la diversidad y aceptación. La encarnación se vive en la libertad y la inclusión. La enseñanza del evangelio se basa en un mensaje de amor universal, trascendiendo las normas tradicionales para abrazar la diversidad de identidades

y experiencias. Esta visión desafía estereotipos, promoviendo un entendimiento más inclusivo y respetuoso en el ámbito espiritual. Dentro de este contexto, la figura de Jesús es escandalosa porque encarna honesta y fehacientemente su humanidad. En palabras de Pablo, Jesús es «la imagen del Dios invisible, el primogénito de toda creación» (Col 1.15).

Es la encarnación y ese asumir la humanidad que sostiene la dignidad y pertenencia a la familia de Dios de las personas de la diversidad sexo-generica que profesamos la fe cristiana. Es por ello, que nos identificamos como una creación destinada a desafiar y derribar el cis-heteropatriarcado y nos comprometemos con ello. Es crucial destacar esto, ya que el patriarcado por sí solo no abarca completamente este sistema; no solo perpetúa la jerarquía, sino que impone la heterosexualidad de manera compulsiva desde una posición de supremacía cisgénero. Ignorar esta intersección nos deja a medio camino en nuestra lucha por la equidad. Por ello, desde la teoría queer es fundamental denominarlo como «cis-heteropatriarcado», reconociendo así la complejidad de las estructuras que debemos dismantelar para lograr una sociedad más respetuosa y justa.

A lo largo de la historia de occidental en los últimos nueve siglos, las personas de las diversidad sexo-genérica hemos sido empujadas dentro del cristianismo a habitar el lugar del escándalo. Hemos sido perseguidas, condenadas, asesinadas, sexiliadas y demonizadas (Jordan, 1997). Sin embargo, como dice Pablo, esta realidad que nos condena a la cruz del escarnio y el escándalo «[...] es locura a los que se pierden; pero a los que se salvan, esto es, a nosotros, es poder de Dios» (1 Cor 1.18). Es por ello que abrazamos nuestra humanidad en la cual Dios ha decidido habitar y encarnar como su lugar de residencia. Las personas de la diversidad sexo-genérica que proclamamos la fe en Jesús vivimos con Dios un amor en la clandestinidad (Althaus-Reid, 2007). Parfraseando la canción «Escándalo» (Chirino, 1992):

Nos vemos por las esquinas, evitando el qué dirán y, sin embargo, a pesar de esto —o quizás a causa de esto— es que podemos decirle a Dios: ¡Por desgracia o por fortuna No te dejaré de amar. ¡Escándalo, es un escándalo!

Ante este dilema, surge la interrogante crucial: ¿Cómo puede alguien navegar hábilmente entre la tensión inherente entre la tradición arraigada y la necesidad imperante de inclusión? ¿Cómo puede reconciliarse con las contradicciones entre el «escándalo» de la innovación y la imprescindible aceptación de la diversidad? Es vital abrazar una diversidad que —durante demasiado tiempo— ha sido marginada en diversos sectores del cristianismo a lo largo de su historia. Estos interrogantes nos invitan a explorar caminos hacia una fe más compasiva, empática y abierta, donde la riqueza de las diferencias sea celebrada y no temida. Es decir, donde la unidad en la diversidad muestre la encarnación de un Dios «escandaloso» que en su divinidad abrazó plenamente la humanidad en Jesús.

## El camuflaje del cristianismo a lo largo de su historia

A lo largo de su vasta trayectoria, el cristianismo ha desempeñado un papel importante al abordar y negociar, en cada periodo histórico, su posición fundamental respecto a las construcciones socialmente aceptadas de género y sexualidad, buscando influir de manera significativa en la configuración de las expectativas asociadas a estos aspectos. Su capacidad para moldear perspectivas y normativas se evidenció de manera impactante cuando logró imponer sus propias concepciones al imperio romano, después de ser oficialmente reconocido como la religión de Estado alrededor del año 380 E.C. (Brown, 1993 [1988]).

La habilidad del cristianismo para adaptarse y negociar con las estructuras sociales vigentes en diferentes momentos históricos ha sido una constante a lo largo de los siglos. Su influencia trascendió

fronteras y se manifestó en la capacidad de rediseñar las normas y expectativas en torno al género y la sexualidad (Pagels, 1988). Un ejemplo paradigmático de esta capacidad de influencia fue su impacto en el imperio romano, donde, tras ser designado como la religión oficial, logró impregnar la sociedad con sus perspectivas sobre estos temas fundamentales.

Este hecho histórico marca una etapa en la que el cristianismo no sólo consolidó su posición como una fuerza espiritual predominante, sino que también se convirtió en un actor relevante en la formación de las normas culturales que regían las percepciones y prácticas relacionadas con el género y la sexualidad en ese contexto específico (Vander Stichele y Penner, 2009). La postura de San Agustín de Hipona sobre el «pecado original» marcó grandemente esta tendencia al asociar sexualidad y pecado (Oort y Oroz, 1991). Esto se observa especialmente en las discusiones actuales donde vemos que las perspectivas históricas y culturales han creado una brecha entre el Norte y el Sur Global respecto de la intersección entre fe y sexualidad (Melton, 2018).

Una de las tecnologías de otredad (Córdova Quero, 2011) utilizadas por el cristianismo fue la demonización de las personas que se oponían a su visión hegemónica. Si la excomunión fue el elemento para dejar personas fuera del «arca de salvación» de la Iglesia Cristiana a toda persona que no se ajustaba a los dictados del cristianismo institucional, quienes permanecieron en sus confines fueron oprimidxs con otro elemento: el «pecado» (De Paolis y Serres Lopéz de Guereñu, 2023). El término «pecado» fue el que se utilizó durante el desarrollo de las religiones abrahámicas —islam, judaísmo y cristianismo— para lo que hoy llamaríamos «maldad», «discriminaciones», «otredad» y similares (Ellacuría, 1987).

Estas dinámicas afianzaron la identidad del cristianismo como una religión universal que ha marcado los destinos de millones de personas. No obstante, la noción de la «religión cristiana» es una

simplificación que carece de precisión, ya que engloba en la actualidad diversas confesiones cristianas, entre las cuales se destacan el catolicismo —que incluye entre otras iglesias a la Iglesia Católica Romana—, la ortodoxia, el protestantismo evangélico y el anglicanismo (Córdova Quero, 2014). Estas confesiones, a su vez, albergan una diversidad de iglesias, lo que subraya la complejidad y riqueza del cristianismo como fenómeno religioso. Es imperativo reconocer que estas cuatro confesiones constituyen el cristianismo, una fe que abarca matices teológicos y litúrgicos significativos, haciendo inapropiado generalizarlas. El carácter del cristianismo es eminentemente diverso y se demuestra en su extensa capacidad histórica de camuflarse.

Incluso, la relación entre las diversas prácticas performativas del cristianismo y el travestismo (*drag*) es un tema complejo que refleja tanto la riqueza cultural y la adaptabilidad de la fe cristiana como también sus limitaciones y problemáticas históricas. El cristianismo, como fenómeno religioso, ha demostrado una notable capacidad para adaptarse a diferentes contextos culturales y sociales a lo largo de la historia. Las prácticas performativas dentro de esta religión han desempeñado un papel crucial en esta adaptación, permitiendo la expresión de la fe de formas diversas y creativas. Desde los rituales litúrgicos hasta las representaciones simbólicas en imágenes religiosas, el cristianismo ha empleado una amplia gama de prácticas performativas para transmitir sus enseñanzas y valores.

En este sentido, el paralelismo con el travestismo es notable. Al igual que el travestismo desafía las normas de género y cuestiona las concepciones tradicionales de identidad, las prácticas performativas dentro del cristianismo han permitido una exploración y reinterpretación constantes de la fe. El cambio de nombres en la vida consagrada, el uso de vestimentas litúrgicas que pueden ser interpretadas como «extrañas» desde una perspectiva heteronormativa, e incluso la representación de figuras religiosas con elementos *drag*, como vestidos llamativos y

maquillaje, reflejan una fluidez y ambigüedad que desafían las categorías establecidas. Sin embargo, es importante reconocer que estas prácticas performativas dentro del cristianismo no están exentas de críticas y problemáticas. A lo largo de la historia, estas representaciones han sido utilizadas para reforzar ideologías normativas y opresoras, perpetuando estereotipos y privilegiando ciertas representaciones hegemónicas, en su mayoría vinculadas a la blanquitud y la cisheteronormatividad del Norte global.

Anderson Santos Meza (2023b: 17) recuerda, por ejemplo, que si bien las transgresiones políticas y sexuales han sido la agenda de los carnavales del mundo, el sujeto de aquellos carnavales, las personas precarizadas y LGBTIQ+ han sido borradas sistemáticamente de dichos espacios, aunque siempre han estado allí, al frente de los performances, las danzas y las actividades lúdicas y didácticas, del maquillaje de artistas e imágenes religiosas, pero también de la creación y montaje de adornos litúrgicos y florales, entre otras cosas. En las narrativas sobre los carnavales, las fiestas y las procesiones religiosas, entre otras celebraciones, ha habido una limitada percepción de lo que acontece. Se centran en las comparsas o en estatuas de la Virgen María, de Jesús o de algunos santos, incluso en quienes las cargan sobre sus hombros exigiendo puestos de trabajo en nombre de la opción de Dios por los pobres, pero nunca en las cuestiones de la diversidad sexo-genéricas que siempre han estado presentes.

Por eso, tal y como recuerda Marcella Althaus-Reid, respecto de los carnavales abiertamente disruptivos, por ejemplo, centrados en un «Cristo travestido» acompañado de una «Drag Queen María Magdalena» besando sus heridas, cantando canciones de crítica política y social, ya no son bien visto. Tampoco pueden ser considerados «opción de Dios por los pobres», sino «perversiones» e «indecencias» que merecen prisión y exterminio: «los carnavales en América Latina son la Navidad de lo indecente, y sin embargo son invisibles en el discurso teológico» (Althaus-Reid, 2000: 25; Althaus-Reid, 2004: 401).

En efecto, también el uso del camuflaje dentro del cristianismo ha servido como un mecanismo de control y colonización en contextos culturales no cristianos. En lugar de promover ampliamente la diversidad y la inclusión, estas prácticas performativas a veces han sido empleadas para imponer una sola visión del mundo y suprimir las expresiones culturales autóctonas. La falta de reconocimiento explícito de la relación entre el travestismo y las prácticas performativas del cristianismo puede ocultar tanto sus aspectos positivos como sus problemáticas. Es necesario reflexionar sobre cómo estas prácticas pueden ser utilizadas de manera inclusiva y respetuosa, reconociendo la diversidad de expresiones dentro de la fe cristiana y evitando la reproducción de estructuras de poder y exclusión.

En última instancia, la relación entre el cristianismo y el travestismo nos invita a cuestionar las nociones preestablecidas de identidad y religión así como también a explorar las complejidades de la expresión humana en todas sus formas. Por esto, como señala Hugo Córdova Quero (2021b), se han minimizado los «terceros espacios», espacios para la disrupción y la fluidez cristiana. De ahí que las teologías queer no sean sólo la impugnación de los discursos teo(ideo)lógicos dominantes, sino también la recuperación de los discursos de quienes han sido condenadxs al ostracismo a causa de esos discursos monolíticos (Córdova Quero 2021b: 128-129).

La reflexión anterior muestra que, por lo menos en cierto sentido, el camuflaje del cristianismo puede ser relacionado, desde el punto de vista sexo-genérico, con aspectos del travestismo (*drag*). Al hacerlo, se revela una compleja dinámica de performatividad religiosa: uso de ornamentos litúrgicos, prótesis teológicas, cambios de nombres, sacralización de objetos, posiciones litúrgicas, danzas, etc. Debajo de las sotanas y de los hábitos, siempre habrá seres humanos, con cuerpos encarnados y deseantes, con diversas orientaciones sexuales, identidades de género y anhelos de amor humano. Desde esta perspectiva, la

lectura del fenómeno religioso con ojos queer implica una transformación de nuestras liturgias y perspectivas bíblico-teológicas, desafiando las normas preestablecidas y permitiendo nuevas interpretaciones que trascienden las limitaciones tradicionales (Sullivan-Blum, 2004; Santos Meza 2023b).

Esta intersección entre camuflaje y travestismo en el contexto religioso invita a una reflexión profunda sobre la fluidez de las identidades y la multiplicidad de expresiones dentro de la fe cristiana desafiando dos problemas señalados por Siobhan Garrigan (2009) —la cis-heterosexualidad y la tolerancia— como condicionantes que cancelan la experiencia de las personas de la diversidad sexo-genérica en esas liturgias que ya muestra una flexión del género. Es por ello que Garrigan (2009) afirma:

[...] el culto puede considerarse queer por su propio carácter de fuerza perennemente contracultural, uno de los mecanismos clave por los que se establece y desarrolla, se cuestiona y se investiga en este mundo la alianza divino-humana, que cambia sin cesar (p. 225).

En la actualidad, las vestimentas litúrgicas van más allá de su función tradicional, convirtiéndose en símbolos de género y sexualidad. Una sotana, por ejemplo, puede ser percibida tanto como un atuendo litúrgico masculino como un reflejo de la vestimenta elegante de una mujer en una ocasión formal. Es más, en ocasiones, el varón sacerdote se viste de rosado en la liturgia, un color que según los estándares normativos suele ser designado sólo a mujeres. Un hábito monástico suele ser el mismo, independientemente del género de la persona que lo use.

Esto desafía las limitaciones impuestas por la sociedad, promoviendo una más amplia de la experiencia ritual-religiosa, incluso desde la perspectiva no-binaria. Es interesante observar cómo —dentro de los templos— las vestimentas litúrgicas no hacen distinción entre géneros, mientras que fuera de ellos se

perpetúa una moral conservadora que enfatiza la dicotomía de género. Esta disonancia refleja la complejidad de las identidades y las normas sociales que las rodean.

Esta reflexión nos insta a revisar críticamente las estructuras normativas que han dado forma a nuestras prácticas religiosas, fomentando una perspectiva más inclusiva y receptiva a la diversidad humana. El fundamentalismo —al mantener una visión cerrada, normativa y rígida— ignora cómo lo que se considera «normativo» —es decir, lo «cis-heteronormativo»— se ha vuelto obsoleto en las convenciones contemporáneas. Esto obliga a las personas de fe a vivir una «doble vida», adaptándose a normas desfasadas dentro y fuera de los templos. Esta dicotomía refleja la brecha entre las enseñanzas religiosas arraigadas en el pasado y las realidades cambiantes del presente, resaltando la necesidad urgente de actualizar las interpretaciones religiosas para reflejar la diversidad y la evolución de las identidades humanas (Serna Segura, 2016).

Por otro lado, la cerrazón manifestada por los sectores fundamentalistas se ve contrarrestada por una corriente dentro del cristianismo que enfrenta el desafío de integrar lo tradicional con lo contemporáneo. Estos sectores no solo han adoptado posturas más inclusivas y matizadas, sino que también han demostrado una disposición al diálogo. Su enfoque refleja un intento genuino por navegar la compleja intersección entre la fe arraigada y las realidades cambiantes del mundo moderno.

Volviendo sobre las ideas de Althaus-Reid, puede afirmarse sobre la mayoría de teólogos lo siguiente:

No se les ocurrió que era necesario dismantelar la ideología sexual de la teología ni que los teólogos tenían que salir de sus armarios y arraigar -¿encarnar?- su teología en una praxis de honestidad y coherencia intelectual vivas. Con ello, como bien afirma Althaus-Reid, Dios quedaba escondido en el armario. A nadie se le ocurriría hacer teología en los bares

gay, aunque estén llenos de teólogos. Al mismo tiempo, a nadie se le ocurriría hablar del *drag* como recurso teológico. Sin embargo, las imágenes religiosas y los símbolos teológicos están impregnados de representaciones corporales y disfraces que dislocan y cuestionan el género. La teología seguía siendo demasiado «decente» para liberar a las minorías sexuales, las prostitutas y las personas seropositivas. Asimismo, las teólogas siguieron de cerca las reflexiones entre mujeres pobres y cis-heterosexuales en América Latina. Sin embargo, nunca fueron a los bares donde se bailaba salsa, ni conocieron a las mujeres «indecentes» de las que solían hablar en sus reflexiones (Santos Meza, 2023b: 3).

Precisamente, este tipo de espacios disruptivos y de reflexiones indecentes son las que emergen cuando se consideran las otras caras performativas del camuflaje cristiano. A medida que el libertinaje de las teologías queer latinoamericanas, caribeñas y latinxs rompen el marco del canon teológico tradicional, se hace necesario extender la tarea teológica a territorios y realidades «indecentes» o «pervertidas»:

Eso podría implicar ir a un bar gay frecuentado por un grupo de sacerdotes que se quitan la sotana para bailar al ritmo del vogue o a un show de drag queens, donde lxs disidentes sexuales transitan entre identidades y descubren sus cuerpos sin pudor. También podría implicar aventurarse en un burdel, donde las mujeres bailan eróticamente al ritmo de baladas y se desnudan como estrategia para resistir a la extrema pobreza o en un club techno donde lxs jóvenes se drogan y bailan sin parar, pero también se besan libremente y gritan sin miedo que aman sin restricciones. También podría requerir entrar en la celda de un convento de clausura, donde una monja extasiada siente un orgasmo mientras toca su cuerpo desnudo y piensa en Dios. Sin duda, quienes se dedican a producir teologías queer latinoamericanas deben recorrer esos lugares diaspóricos, indecentes y pervertidos

para encontrar en ellos una red de saberes y experiencias que también hablan de Dios (Santos Meza, 2023b: 9).

Sin duda, en la clandestinidad de los bares LGBTIQ+, en los shows drag y en los callejones oscuros también hay cristianismo, un cristianismo que resulta liberador hasta para la propia divinidad. Esta hermenéutica sexual para re-leer los camuflajes cristianos proporciona novedosos mapas sexo-corporales enriquecidos por el arte cartográfico de los sueños salvajes y los movimientos transgresores, según los cuales se buscan innovaciones radicales en las formas de sentir, pensar y creer (Hitchcock, 1999).

## Desafíos actuales

La pospandemia ha transformado numerosos aspectos considerados «tradicionales» en el cristianismo. En este nuevo panorama, las personas queer y comunidades de fe se encuentran ante desafíos cruciales que exigen una respuesta proactiva. Estos desafíos requieren un compromiso firme y una acción decidida para avanzar hacia una fe más inclusiva y compasiva, entre ellos encontramos:

1. La noción de una nueva «normalidad» no puede ser simplemente un «plan B». Es imperativo adoptar una eclesiología queer/cuir multisituada y celebrativa, que posibilite una sacramentalidad abierta y disruptiva, en la que sea posible el «escándalo» de la diversidad de formas y contenidos.
2. Debemos dismantelar dogmatismos y fundamentalismos, tanto en lo social como en lo religioso, fomentando la humildad y compartiendo recursos. Este desafío requiere un enfoque inclusivo y colaborativo para construir sociedades más justas y compasivas.

3. La educación liberadora surge como otro desafío clave, abogando por liberarnos de la fe cautiva y empoderarnos como agentes de nuestra propia creencia. Reconocer la guía divina en comunidad nos orienta hacia un futuro más solidario.
4. La recuperación de nuestros santxs queer es esencial para reconectar con una historia y espiritualidad inclusivas. Enfrentar estos desafíos nos lleva a construir un mundo más equitativo, donde la diversidad y la justicia son los pilares de nuestra convivencia.
5. Por último, la equidad y el respeto tangibles frente a discursos que muchas veces camuflan desigualdades como el multiculturalismo o la inclusividad.

Estos desafíos se inscriben dentro de la corriente de las teologías sexuales desde la década de 1950 (Shore-Goss, 2002; Musskopf, 2012, 2015 [2009]) que han procurado redefinir las prácticas espirituales en un entorno cambiante, la construcción de espacios inclusivos dentro de las comunidades de fe, la lucha continua contra la discriminación y la exclusión persistente, así como la promoción de una teología que abrace y celebre la diversidad en todas sus formas. De esta manera, encontramos que en el ámbito global se evidencia la presencia de organizaciones conformadas por personas queer que se identifican como cristianas, uniendo fuerzas para reflexionar sobre cuestiones relacionadas con su orientación sexual y género, así como para luchar por sus derechos en contextos donde su identidad no es respetada, incluso dentro de iglesias (Bárceñas Barajas, 2020; Goh, 2021; Sibisi y Van Der Walt, 2021).

Sin embargo, en América Latina y el Caribe, este proceso se ve influenciado por las tensiones históricas surgidas del pasado colonial y tutelar de las iglesias madre en Europa y EE.UU. a finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Córdova Quero y

Mor, 2023). Las grandes denominaciones cristianas en la región enfrentan desafíos particulares al reconciliar sus tradiciones con la diversidad y complejidad de las realidades contemporáneas, marcadas por la intersección de la fe, la cultura y las luchas por los derechos individuales.

Durante la décadas de 1980 y 1990 en EE.UU., diversos grupos, como Integrity (Episcopal), Dignity (Católico Romano), Presbyterian Concerns (Presbiteriano), Gay and Lesbian Friends Society (Cuáqueros), entre otros, fueron pioneros dentro de las iglesias establecidas en sus esfuerzos por reinterpretar la Biblia de una manera no homofóbica que reflejara su perspectiva del mundo. Estas organizaciones contribuyeron a destacar aspectos que se han dejado pasar por alto a través de los siglos. Por ejemplo, promovieron el análisis y comprensión de una historia como la relación entre David y Jonatán, la cual interpretan como una historia homoerótica de amor no condenada en la Biblia. Además, rescataron eventos significativos de la Historia de la Iglesia, como las liturgias de la Edad Media que eran utilizadas para la unión de parejas del mismo sexo (*ἀδελφοποίησις*, *adelfopoiesis*), según lo señala John Boswell (1996).

A diferencia de esta apertura en EE.UU., en América Latina y el Caribe aún hay un largo camino por recorrer en esta dirección. Parece existir una dificultad significativa para romper con la barrera que implica ser tanto LGBTIQ+ como profundamente cristianx (Leal Reyes, 2011). Además, las grandes denominaciones religiosas en la región tienden a negar el valor eclesial o sacramental de las iglesias inclusivas. La resistencia a aceptar la diversidad en la interpretación de las Escrituras y la inclusividad en el ámbito religioso sigue siendo un desafío importante en la región latinoamericana, donde persisten percepciones más tradicionales y conservadoras en cuanto a la relación entre la fe cristiana y la identidad LGBTIQ+ (Faggioni, 2013).

Es esencial reconocer que, al explorar las conexiones entre la espiritualidad, la sexualidad y el cuerpo, se despliegan dimensiones significativas de las luchas por la identidad y la corporalidad en los contextos pos y decoloniales (Rivera, 2007). Esta lucha por la justicia praxeológica implica reivindicar la importancia del placer y los orgasmos como experiencias humanas válidas y enriquecedoras, en oposición a las perspectivas limitadas que los relegan a un ámbito de censura y vergüenza.

En los escritos de la Biblia cristiana y la iglesia antigua, la superioridad masculina era una cosa «naturalizada» es decir basada en una concepción del mundo en el que los varones eran superiores, los esposos eran superiores, los amos eran superiores y los mayores eran superiores. Por eso, en los denominados «textos garrote» de la Biblia Cristiana —Romanos 1.26-27, 1 Corintios 6.9 y 1 Timoteo 1.10— Pablo mantiene eso porque era «su» perspectiva del mundo, su cosmovisión (Shore-Goss, 2020). Hoy en día, sabemos que eso es algo construido socialmente no dado por la naturaleza. Es más, observamos que la naturaleza es muy diversa y que esos «órdenes naturales» de los que hablaba la antigüedad no se sostienen más. Incluso, un gran número exégetas del mundo ya han evidenciado que muchas de las traducciones de los textos paulinos tienen malversaciones intencionadas, con el propósito de excluir, oprimir y segregar a las personas LGBTIQ+ (Helminiak, 2000; Stone, 2005; Hanks, 2011). Entonces, debido a que están en el texto sagrado, ¿debemos tomar aquellos textos paulinos como literales y atemporales?

Parece que, todavía hoy, la preocupación de muchxs intérpretes de Pablo ha sido que el mundo tal como estaba establecido en la época del apóstol no se modifique jamás. Las relaciones jerárquicas sociales y familiares así como también la organización de la casa con su familia extensa —incluyendo las personas esclavas— debía permanecer intacta para garantizar una sociedad organizada porque era el reflejo del orden cósmico establecido por Dios (Hanks, 2010). La esclavitud era parte de ese orden y debía

también ser regulada (Ef 6.5-6). Las expectativas de los roles de género decían que un varón debía ser fuerte y no podía rebajarse al lugar de una mujer porque el «orden» natural era que las mujeres habían sido concebidas como «varones imperfectos», mitad varones. Los varones debían dominar por la fuerza todo pero también debían controlar esa fuerza (Jones, 1971).

Había, sin embargo, diferencias entre los varones y las mujeres en el mundo antiguo. Si bien, entre los griegos y los romanos, las mujeres tenían derechos, en otras culturas eran simplemente una propiedad tan valiosa como las tierras o el ganado. Esta diferencia nos muestra que las mujeres en los lugares donde tenían derechos podían vivir vidas más diversas que simplemente ser la «máquina» de parir hijos y limpiar el hogar (Brown, 1993 [1988]). Algunas de estas mujeres con derechos incluso accedían a una educación que les permitía leer, escribir y producir sus propios discursos. Algunas incluso enseñaban y tenían una independencia económica superior a la de la mayoría de los varones (Thomas, 1991).

No existía el amor romántico, pues esto es algo que se construyó socialmente en la edad moderna (Herrera Gómez, 2020). En la antigua Roma, el matrimonio era un arreglo social entre familias para perpetuación del nombre, para procreación de herederos —preferentemente varones— y para reproducir el orden social de manera que lxs ciudadanxs vivan ordenadamente en la sociedad (Brown, 1993 [1988]). Lo que Pablo recomienda en el texto de Efesios 5.22-28 es la justificación de ese orden natural para que la Iglesia Cristiana también funcione de manera ordenada tal como sigue diciendo en Efesios 5.29-32. Esto es evidente también en Colosenses 3.18-2 y en 1° Corintios 11.2-16. Pablo era, después de todo, ciudadano romano y su misión de cristianizar el mundo pasaba por extender la *pax romana* a todo el orbe. Su pensamiento de «no tocar mujer» (1 Cor 7.1-2) proviene de la filosofía estoica para la cual el sexo entre un varón y una mujer debía ser procreativo (Rathus et al, 2005). Esto nunca fue la enseñanza de Jesús de acuerdo a los evangelios. La prostitución

—y sobre todo la «prostitución cúllica» como se ha mal erróneamente al *hieros gamos* [matrimonio sagrado]— eran terribles para Pablo porque los cuerpos representaban la vasija donde habitaba el espíritu de Dios y, por lo tanto, acostarse con prostitutas era «unirse» con ellas en una sola carne (Budin, 2008). Parece que, para Pablo, el cuerpo debía ser estoicamente controlado y preservado sacramente para la inminente llegada del Jesús resucitado (1 Cor 15.52) (Brown, 1993 [1988]).

Con este panorama, puede volverse a la cuestión de los desafíos de la teología hoy, pues parece que, si bien hay muchos siglos que nos separan de Pablo, muchas cuestiones siguen idénticas o peores. Para ello, las teologías sexuales emergentes que se han atrevido a abordar sin eufemismos las cuestiones de la orientación sexual y la identidad de género tienen mucho que decir. Sin duda,

necesitamos andar estos caminos diferentes en un momento en el que las teologías sexuales han dejado atrás las discusiones naturalizadas de lo masculino/lo femenino dentro del cristianismo, para enfocarse en un constructo particular de la masculinidad y la femineidad sobre el cual el discurso sobre Dios no sólo tiene algo que decir, sino que [...] es probable que dependa (Althaus-Reid, 2003: 3).

Debido a esto, es fundamental examinar las consecuencias de la religión, la espiritualidad y la teología sobre las legislaciones morales y los comportamientos sexo-genéricos.

## Contexto de lo queer y las teologías sexuales

Ahora bien, en la evolución histórica de las teologías sexuales a nivel mundial se han destacado diversas etapas, siendo notables las condenaciones de pensadores como Pedro Cosmetor y Pedro Damián que pusieron en marcha el establecimiento de interpretaciones homófobas en el cristianismo (Córdova Quero,

2021a). La intrincada configuración socio-política que existía en Abya Yala fue abruptamente interrumpida con la llegada de Cristóbal Colón en 1492, generando profundas implicancias para la vida cotidiana de los pueblos conquistados, especialmente en lo que respecta al género y la diversidad sexo-genérica.

Civilizaciones altamente desarrolladas en el continente —como la Maya, la Azteca y la Inca— estructuraban sus sociedades a través de meticulosas negociaciones del poder político, regulaciones de la vida diaria y normativas culturales (Murra, 1977; Vieira Power, 2005; Joyce, 2006). Estas prácticas, compartidas con sociedades alrededor del mundo a lo largo de la historia humana, abarcaban diversas áreas, entre las que se incluían las expectativas respecto al cuerpo, el género y la sexualidad. Por eso, en la actualidad suele hablarse del *queerness*, de lo *queer*.

No obstante, resulta fundamental comprender que el término *queer* trasciende la barrera del idioma, extendiéndose más allá del inglés, ya que su significado es contextual, al igual que el acrónimo LGBTIQ+ (Hadriel y Cogo, 2020). El acrónimo «LGBTIQ+», aunque útil para abordar la diversidad sexo-genérica, a menudo tiende a pasar por alto las peculiaridades presentes en el contexto del Sur Global (Córdova Quero, 2018). Nuestros términos autóctonos no son meramente expresiones lingüísticas específicas o categorías secundarias. Al contrario, encapsulan las huellas de una historia a veces dolorosa y, en otras ocasiones, narran una historia de resistencia a la discriminación y la lucha contra la homofobia.

Estos términos llevan consigo la arqueología de complejos procesos de negociación de poder que han sido fundamentales para la supervivencia en diversas sociedades donde lo híbrido es la característica que da sentido a esos procesos (Anzaldúa, 1987). Es por ello que Gloria Anzaldúa (1987) utiliza la hibridez como un tercer espacio que se constituye en un lugar de resistencia. El

término que utiliza para describir la hibridez es *borderland/la frontera*. Por ello, no se trata simplemente de etiquetas, sino que esos espacios despliegan símbolos arraigados en la rica trama de experiencias y resistencias que han moldeado la diversidad sexo-genérica en el Sur Global. Reconocer y respetar estas particularidades contribuye a una comprensión más profunda y respetuosa de la diversidad sexo-genérica a nivel global (Córdova Quero, 2023a).

Este momento histórico es innovador y representa un hito en la teoría queer, liderada por la destacada Teresa de Lauretis como precursora. Frecuentemente, el hegemonismo lésbico-gay es pasado por alto, por eso la invisibilidad de la teoría queer emerge como una herramienta para descentrar y desafiar esa hegemonía que en ocasiones es cooptada por la cis-heteronormatividad. Al explorar enfoques interdisciplinarios, Nelson Maldonado-Torres et al (2021) —desde la contribución de Frantz Fanon— revelan una colonialidad del género y del sexo. Esta colonialidad dicta que solo ciertos aspectos de la biodiversidad se manifiesten, mientras que otros quedan relegados a las profundidades de la cartera que yace confinada muy en el fondo de los armarios culturales, sociales y políticos.

Por otro lado, el discurso sobre el multiculturalismo no siempre tiende a respetar las particularidades de las personas de la diversidad sexo-genérica. Este discurso es objeto de algunas críticas en la actualidad. Muchos estudiosos afirman que aunque este discurso a menudo parece indicar «pluralidad», en realidad muchas veces parece denotar «asimilación». Sobre esto afirma Sneja Gunew (1997):

Aunque siempre ha habido migraciones y diásporas, después de dos guerras mundiales y muchos otros conflictos en este siglo, la mezcla de personas dentro de las fronteras ha hecho que los modelos nacionales tradicionales sean cada vez más anacrónicos. El multiculturalismo ha sido desarrollado como

concepto por naciones y otros aspirantes a la cohesión geopolítica que intentan representarse a sí mismos como homogéneos a pesar de su heterogeneidad (p. 23)

En efecto, para ser verdaderamente multicultural, el discurso teológico debe ir acompañado de un cambio de políticas y dinámicas sociales. De lo contrario, el discurso se convierte en una narrativa que por su potencialidad simbólica puede usarse como instrumento de opresión. Esto es algo que los pueblos originarios de Abya Yala experimentaron —y continúan experimentando— desde el siglo XVI. Qwo-Li Driskill (2010) nos desafía con las siguientes preguntas:

Si estás leyendo esto en Estados Unidos o Canadá, ¿en qué tierra estás, querido lector? ¿Cuáles son los nombres concretos de la(s) nación(es) nativa(s) que reclama(n) históricamente el territorio en el que está leyendo este artículo? ¿Cuál era su historia antes de la invasión europea? ¿Cuáles son sus actos históricos y anteriores de resistencia a la ocupación colonial? Si usted es como la mayoría de los habitantes de Estados Unidos y Canadá, no puede responder a estas preguntas. Y esto me inquieta. Este ensayo pretende desafiar a los estudios queer no sólo a que presten atención a los pueblos nativos y a sus historias, sino también a que cambien sus críticas para incluir una toma de conciencia sobre la realidad colonial en la que estamos inmersos todos los que vivimos en Estados coloniales (p. 71).

Al mismo tiempo, esta experiencia no es ajena a las personas afrodescendientes, quienes también han enfrentado la imposición de normas restrictivas y discriminatorias basadas en su identidad racial y cultural. EL Kornegay Jr. (2004) afirma que:

El discurso homófobo negro se crea en defensa de la capacidad percibida de proclamar cualquier tipo de identidad prototípica que pueda considerarse justa, normal y más allá del 'Otro' construido de la negritud. Si seguimos limitando

nuestra comprensión a los binarios de hombre/mujer, blanco/negro, los llamados homosexuales/los llamados heterosexuales, blanco/negro, salvado/pecador, o dentro/fuera, nunca desestabilizaremos las construcciones coloniales de nuestro esperpento impuesto ni nos transformaremos de verdad (p. 34).

Esta situación no solo repercute en el ámbito social, sino que se extiende al ámbito teológico, especialmente entre aquellos que sufren opresión o subalternización pero mantienen una postura cis-heteronormativa. Esto genera tensiones y contradicciones internas al intentar reconciliar las enseñanzas religiosas con las experiencias de marginalización y discriminación que enfrentan en su vida diaria. Debido a esto, James Nickoloff (2003) afirma:

Es extraño que los teólogos latinos estadounidenses no hayan examinado hasta la fecha la sexualidad y el sexo con el mismo rigor analítico y compromiso con la justicia que informan sus planteamientos teológicos sobre otras dimensiones de la sociedad, la cultura y la fe (p. 50).

En el ámbito de la teología del Sur Global, a menudo se enfrenta a desafíos para ser reconocida en la conversación global del Norte. A pesar de los esfuerzos triplicados, lxs teólogxs del Sur Global luchan contra obstáculos como el idioma extranjero, la lógica cultural, y la adaptación a formatos y normas de publicación occidentales, siendo etiquetados en ocasiones como «promedio». Esta dinámica resalta la necesidad de una mayor inclusividad y apertura en el diálogo teológico global.

Jeremy Punt (2006) concluye su artículo sobre el uso de la Biblia en África afirmando que «al final, parece que en el debate gay sudafricano la forma en que se utiliza la Biblia puede ser más importante que la exégesis y la interpretación de los textos [...] para determinar la postura de una iglesia» (p. 903).

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 de las Américas. Entre ellas encontramos: *arepera*, *boyardo*, *bicha*, *bufanda*, *chaupi*, *chachapa*, *cochón*, *colepato*, *farifo*, *fresco*, *joto*, *lela*, *machorra*, *marica*, *marimacho*, *muxe*, *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).

Resulta evidente que, debido a la vasta diversidad lingüística, cultural y contextual que caracteriza a las Américas, ninguno de los términos disponibles posee la amplitud necesaria para representar de manera completa la diversidad sexo-genérica en el continente, independientemente del idioma utilizado. Mientras algunos autorxs prefieren emplear el término «queer», otros optan por «cuir». Ambas formas son respetadas como herramientas válidas para abordar aspectos cruciales. Sin embargo, es importante reconocer que su naturaleza heurística confiere a estos términos una flexibilidad que desafía los procesos de colonización y esencialización, al mismo tiempo que fomenta la inclusión y la representación diversa.

## Buscando una enunciación teológica latinoamericana queer/cuir

Basándonos en lo anterior, al reconocer el profundo y sólido trabajo realizado en la producción de teologías sexuales durante las décadas de 1980 y 1990, resulta notable que el siglo XXI ha marcado un período de renovación y evolución significativa en este campo. La irrupción de las teologías queer en las Américas representa una convergencia entre la teoría queer y las vivencias,

reflexiones y prácticas de fe de las personas que pertenecen a la diversidad sexo-genérica.

En la actualidad, las teologías queer latinoamericanas, caribeñas y latinxs establecen conexiones profundas con los enfoques contextuales y regionales, buscando una comprensión más precisa de la realidad de las personas que conforman esta diversidad. Estas teologías emergentes a nivel local se inscriben dentro del paradigma de las teologías queer, aun cuando no adopten explícitamente esa terminología, como ocurre en el caso de la teología de Althaus-Reid, que se autodenominó «teología indecente», tal como ya hemos mencionado.

La urgencia y necesidad de teologías queer se hace evidente al abordar nuestros términos históricos, especialmente cuando esto implica revertir los efectos peyorativos, como en el caso de *queer*, transformándolos en desafíos y estrategias contraculturales. Como bien afirma Santos Meza (2023a), debemos reconocer que:

[...] en castellano, *queer* o *cuir* no nos lleva a enfrentarnos a reacciones adversas provocadas por su enunciación peyorativa. Es decir, una palabra despectiva que acarrea un estigma. Por el contrario, en castellano, ya relacionamos ese vocablo con el proceso de reapropiación efectuado en inglés como un término contracultural y emancipador que resignifica una ofensa de antaño (p. 144).

En las Américas, por ejemplo, términos como *puto*, *marica* o *joto* han sido utilizados para degradar a los varones que no cumplen con los roles de género normativos o se distancian voluntariamente de ellos. Plantear la pregunta desafiante: «soy puto, ¿y qué?» no solo implica reclamar una existencia «escandalosa», sino también invitar a la teología a abordarla desde este punto de vista liberador (Córdova Quero, 2018).

Evidentemente, no se trata de rechazar vehementemente la expresión «queer», sino de situar la enunciación y semantización de dicho concepto en la pluralidad territorial de América Latina y el Caribe: «¿acaso existen palabras que logran representarnos totalmente? En un contexto mestizx y geo-local —como el de las Américas— todo atisbo de purismo es imposible: debemos resignificar nuestro aparataje lingüístico, no anulando ciertas nociones, sino mestizándolas» (Santos Meza, 2023a: 146). El Sur Global no puede ser reducido a un simple y rígido apéndice de las dinámicas de poder colonial en el sistema-mundo capitalista moderno; debemos reconocer, más bien, que nuestro territorio diverso es un espacio de ferviente resistencia contra la despersonalización, la homogeneización y la cooptación, tanto por la cis-heteronormatividad como por la homo-normatividad (Rivas San Martín, 2011).

Requerimos teologías maricas e indecentes que reconozcan y denuncien la opresión inherente en términos previamente utilizados para desacreditar históricamente experiencias de vida disidentes. Para ello debemos realizar una *arqueología queer* (Dowson, 2000) de un pasado del cual nos han llegado sólo fragmentos. Como afirma Thomas A. Dowson (1998), «[l]as arqueologías queer cuestionan todos los aspectos de la práctica normativa establecida» (p. 164). En efecto, cuando se asumen retos como estos, se deben tomar vías paralelas para re-leer la historia, para revisar entre sus pliegues, siempre sospechando de las narrativas canónicas. Por ejemplo,

la delineación de un pasado medieval queer da testimonio de formas pre-modernas de identidades, comunidades y modos de pertenencia alternativos y disidentes. Se trata, pues, de proporcionar una historia medieval menos elusiva, que legitime una comprensión del mundo que no sea monolítica, sino incluyente y plural. ¡Vale la pena correr el riesgo! (Santos Meza, 2022: 182).

No está de más reconocer que José Esteban Muñoz (2009) ha expuesto de manera lúcida cómo se deben desafiar las narrativas cronológicas convencionales. Para el autor, frente a la hegemonía histórica, lo queer debería ser considerado como una ruptura con el tiempo lineal. Sin embargo, esta noción retiene ambos significados asociados a «*straight*» en inglés: el de cis-heterosexualidad por un lado, y el de rectitud o linealidad por el otro. Esto se debe a que, según Jack J. Halberstam (2005), la normatividad de género cis-heterosexual no solo promueve la ficción de que el sujeto cis-heterosexual cree que su género es coherente con su sexo y que esta relación es «natural», sino que, dentro del contexto histórico, esta dominancia ficticia también crea la ficción del tiempo lineal (Santos Meza, 2022). Esto también debe suceder en el quehacer teológico, en la construcción de temporalidades bíblicas y narrativas cronológicas del acontecer de Dios en la historia de la humanidad.

En efecto, la capacidad de proclamar «soy puto» o «soy maricón» desde una perspectiva de desafío evidencia la necesidad de una narrativa teológica que no solo aborde la diversidad sexo-genérica desde una mirada inclusiva, sino que también desafíe las estructuras dominantes arraigadas en términos históricos, socioculturales y religiosos (Foumier-Pereira, 2013). En este proceso, se forja un camino hacia la liberación, marcando el territorio del Sur Global como un espacio de resistencia y rebelión en el diálogo teológico global (Araya, 2018).

En el debate académico actual, América Latina y el Caribe están presentes en la teorización y en los diálogos globales. Entonces, recuperar lo queer latinoamericano, lo cuir, lo kuir, lo maricón, la jotedad, es un síntoma de que —desde los estudios de género y latinoamericanos— nos urge mirar las identidades y los cuerpos de modo más transversal, creativo y estratégico. Esto desafía las concepciones liberacionistas cis-heterosexuales (González Ortuño, 2016). Precisamente, con la presentación del abanico de las posibles experiencias sexo-genéricas alternativas —incluyendo la

no-identitariedad— las diversidad sexo-genérica se ubica en los discursos teológicos a través de la *desubicación* de la disciplina, mostrando «cuerpos parlantes» que se pueden «leer» sólo desde las marginalidades de eso que se espera que seamos según nuestra geolocalización política y teológica (Falconí Tráves, et al., 2013: 11; Lanuza y Carrasco, 2015: 25; Santos Meza, 2023a: 144-145).

Hablar de religión y diversidad sexo-genérica en América Latina y el Caribe es un fenómeno complejo. El paisaje religioso y teológico cambia de región en región, y cada denominación religiosa —no solo la cristiana sino otras como el judaísmo o el budismo— tiene sectores que apoyan o que rechazan los derechos de las personas de la diversidad sexo-genérica. Ambas posiciones coexisten (Córdova Quero, 2018). En el cristianismo, sectores conservadores de la Iglesia Católica Romana y de algunas iglesias evangélicas han promovido y apoyado movimientos en contra de la diversidad sexo-genérica en pos de una cis-heterosexualidad compulsiva, esencialista y determinista. Sin embargo, esto no significa que todas las personas que conforman la instituciones piensen así, o que cada persona que profesa el cristianismo piense así. Uno de los grandes desafíos para las teologías queer es la *queerificación/cuirificación* de las cis-heterosexualidades (Fernández-Fernández, 2013).

No obstante, la hegemonía cis-heteropatriarcal no imploca la ausencia de personas de la diversidad sexo-genérica que profesen el cristianismo y que abiertamente reconozcan su sexualidad (González, 1993). De hecho, hay múltiples iglesias que casan o que ordenan al ministerio a personas de la diversidad sexo-genérica. Algunas, buscan cumplir las expectativas de homonormativas que imponen modos de ser LGBTIQ+ (Fernández Martínez, 2013). Otras —desde una opción radicalmente disruptiva— no buscan controlar o modificar el comportamiento humano a través de mandatos moralizantes, sino que se proponen espacios religiosos seguros y espiritualidad liberadora para todxs (Fonseca, 2013; Bárcenas Barajas, 2020).

Esta complejidad de posibilidades y de realidades es la que debemos visualizar. Los grupos conservadores han tomado a las religiones como rehenes y se han autoimpuesto el rol de «guardianes» de la fe (Strømmen y Schmiedel, 2020). Esto debe ser rechazado, porque invisibiliza a los sectores progresistas para quienes la diversidad no es un problema sino una riqueza incomparable que debe mantenerse como una «red viva descentralizada» (Preciado, 2020: 42), imposible de contener dentro de unas pocas determinaciones rígidas. Siguiendo esta postura, Anderson F. Santos Meza (2023a) afirma que esta es una de las tesis de la teoría contasexual y queer de Paul Beatriz Preciado: Lo queer es post-identitario. Esto no quiere decir que con la enunciación de «lo queer» se deslegitima la identificación de personas disidentes en el Sur Global, sino que se propone una ampliación del término en su territorialización y contextualización, para romper con cualquier suerte de determinismos categoriales y mantener en apertura la experiencia humana de las disidencias sexo-genéricas del Sur Global.

## Teologías queer/cuir latinoamericanas, caribeñas y latinxs en la tercera década del siglo XXI

La Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL) y sus teólogos —a excepción de Jaci Maraschin y Otto Maduro, según Althaus-Reid (2006: 2)— ignoraron en gran medida su mensaje. Incluso las teologías feministas de pueblos originarios o afrodescendientes no brindaron solidaridad a las personas y comunidades queer/cuir, de maricas y jotxs. Esta falta de apoyo también se manifestó en los movimientos de liberación de izquierda desde la década de 1960, donde las personas queer/cuir en América Latina y el Caribe eran consideradas «parias» (Córdova Quero, 2023b).

¡Al proyecto de liberación de aquella época le quedó grande la liberación sexual, pues implicaba enfrentar a las instituciones dominantes para arrebatárles su posesión más importante en la arquitectura de la opresión y el control socio-cultural: el cuerpo sexo-generizado! Es crucial recordar que los proyectos liberacionistas latinoamericanos excluían a los maricones y personas trans. Este patrón de exclusión revela la necesidad de reflexionar sobre la discriminación dentro de los movimientos de liberación en el pasado reciente latinoamericano (Drucker, 1996).

Althaus-Reid—en su ensayo «Marx en un bar gay» (2008a)—nos ofrece desde la orilla teológica la siguiente ilustración descriptiva del pensamiento queer:

(1) Queer o torcido es un término inclusivo para todas lassexualidades, 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 niega la heterosexualidad pero quiere separar la experiencia heterosexual que viene de una realidad crítica de la ideología o imaginario heterosexual. La ideología heterosexual también oprime a los heterosexuales.

(2) La identidad sexual es considerada fluida, “en movimiento”. No interesa fijar las identidades sexuales, definir las o hacerlas definitivas.

(3) El movimiento Queer es un movimiento marginal, que quiere permanecer 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 forma de 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).

Como teóloga, Althaus-Reid se percataba de que el impacto de lo queer en la teología y en la religión es profundo, pues al sacudir los cimientos de la ideología sexual fundante la teoría queer desmantela y expone la dependencia conceptual que tiene la teología de la cis-heterosexualidad patriarcal. Junto con esta exposición crónica, Althaus-Reid (2005: 68) percibe además un aspecto positivo y creativo de la interrelación de los estudios queer con los teológicos. Es decir, el surgimiento de la teología queer se presenta como una posibilidad valiosa para ahondar en nuevas perspectivas afectivas. Al mismo tiempo, revela nuevas maneras de ser comunidad que provienen de grupos y temáticas excluidas en la Iglesia Cristiana. Esto da lugar a un posible enriquecimiento «escandaloso» para la reflexión doctrinal, litúrgica, pastoral y eclesiológica (Santos Meza, 2023a, 2024). Debemos reconocer que, todavía hoy,

[...] los dogmáticos de la iglesia, que dependen en gran medida de la organización de los cuerpos y las relaciones políticas y sexuales, han hecho del libertino un extraterrestre no sólo en sus reflexiones sobre, por ejemplo, Dios y la Trinidad, o la política de la gracia y la redención, sino en su eclesiología (Althaus-Reid 2003: 30).

Por eso, en este contexto, la teóloga queer argentina concluye que «en teología, los actos indecentes nos exigen creatividad para ver lo no visto, pero también valor para denunciar lo que no funciona» (Althaus-Reid, 2005 [2000]: 116). Al mismo tiempo, analiza la cristología desde el punto de vista de América Latina y afirma:

El proceso de pensar a Cristo hoy es complejo. Debemos desentrañar la construcción del Cristo como hombre real, ordenando la doctrina espiritual/sexual del Cristo-decente-mujer, pero además, necesitamos a Cristo en una historia de amor lésbico, u homosexual o bisexual, incluso entre las personas transexuales de nuestra sociedad. Esto es una realidad. Puede sonar muy indecente, pero de eso se trata precisamente (Althaus-Reid, 1999: 51).

Sin embargo, no es lo mismo el Cristo queer gay caucásico que el Cristo queer/cuir lesbiana latina. Las cuestiones de raza y etnia complican y condicionan la espiritualidad de las personas queer latinoamericanas, caribeñas y latinxs y evidencian las divisiones que atraviesan las comunidades queer.

Por otro lado, el vínculo entre la esfera religiosa y la percepción de peligro asociada a lo sexual se manifiesta en la activación de alarmas ante cualquier aproximación a este tema. Más que una evaluación objetiva, esta reacción refleja el miedo arraigado en personas e instituciones conservadoras. La mera presencia de lo sexual desencadena una sospecha profunda, revelando no solo una resistencia a discutir abiertamente estos temas, sino también una dinámica de poder intrínseca que busca mantener el control sobre la esfera religiosa y sus narrativas (Wiesner-Hanks, 2010). Este temor infundado contribuye a la creación de un entorno hostil hacia cualquier expresión de sexualidad que no se ajuste a las normas tradicionales, obstaculizando el diálogo constructivo y la comprensión mutua entre la espiritualidad y la diversidad sexo-genérica. Al mismo tiempo, invisibiliza el deseo e incluso la performatividad de la sexualidad, la cual pasa a ser proscrita y demonizada (Edger, 2010).

Este fenómeno revela la intersección de poder, miedo e impotencia que caracteriza la relación entre lo religioso y lo sexual en estos círculos conservadores. La resistencia a la expresión sexual se convierte en un medio para mantener un control rígido,

revelando la ansiedad asociada con la pérdida de influencia sobre las vidas y las decisiones individuales, algo que Michel Foucault (2006) ya trabajó en su análisis sobre el poder pastoral. No obstante, esta resistencia también destaca la necesidad de explorar y desafiar las normas establecidas, cuestionando la validez de un paradigma que coloca a la sexualidad y la religión en posiciones antagónicas como si fuera una característica inherente al cristianismo. En última instancia, esta dinámica evidencia que la relación entre lo religioso y lo sexual es, en gran medida, una cuestión de poder y control más que un juicio fundamentado sobre la coherencia entre ambas esferas y las interpretaciones actuales son recientes debido a su anclaje socio-cultural e histórico-temporal (Sutton, 2016).

En términos directos, la comunión selectiva que se manifiesta de manera implícita en la práctica de desconexión entre la diversidad sexo-genérica y las religiones se convierte en una herramienta perniciosa para la continua producción de personas marginadas como resabios de una mentalidad colonial (Meiu, 2015). La negación de la legitimidad de la diversidad sexo-genérica en contextos religiosos no solo impone barreras a la aceptación y el reconocimiento, sino que también contribuye a la creación de un ambiente que perpetúa la invisibilidad y el ostracismo que solo eleva y pone el cis-heteropatriarcalismo.

Esto es importante para desmistificar lo que nuestros liderazgos religiosos esperan de las personas en sus relaciones interpersonales amorosas. Es tiempo de detener esa necesidad de regir a todas las personas por una manera reduccionista e ideal de percibir el amor, las parejas o las familias. A pesar de esto, la lucha contra la «otredad» sigue presente. Se tiende a crear bandos contrapuestos, defendidos con fervor a pesar de las diferencias filosóficas. Cuanto más grande son lxs enemigxs, más se aumenta la defensa. Una lucha constante para ganar autoridad moral frente al otro, dejando de lado la objetividad en los criterios de juicio. La derecha ataca a la izquierda, y la izquierda ataca a la derecha,

independientemente del bien común. Las permutaciones, en general, ofrecen material para iniciar una antigénesis mediante la creación de procesos protésicos en los que los cuerpos «encarnan la praxis» encarnando lo «escandaloso» en su círculo hermenéutico: «el cuerpo no es el instrumento sino la encarnación de la praxis» (Hitchcock, 1999: 87).

Sin embargo, aunque la humanidad reside —y deviene— en los cuerpos, los estudiosos y pensadores sólo se han centrado en la mente, especialmente en el axioma cartesiano *cogito ergo sum* [pienso, luego existo]. El fenomenólogo y filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1994) atacó el subjetivismo y el objetivismo y se opuso a la idea de que el sujeto epistémico es el cogito. Pone el cuerpo en primer plano. La propia proyección del cuerpo es una de las bases fundamentales del significado y de nuestra conciencia. El significado de las cosas percibidas está constituido por el propio proceso que nos revela el cuerpo. También damos sentido a nuestro cuerpo cuando entramos en contacto con la realidad exterior a través de la superficie porosa de nuestro cuerpo. Merleau-Ponty (1994) toma la noción de «horizonte» de su mentor, Edmund Husserl (1982).

Para Merleau-Ponty (1994), el propio «horizonte» es un nuevo tipo de ser/venir a través de la percepción. Se parte de lo que es evidente y, a través de la fenomenología, lo evidente es lo contrario de lo que se ve. Se empiezan a ver horizontes diferentes — horizontes potenciales— y a través del contacto nuestro cuerpo emerge al mismo tiempo que el mundo. Hay una co-constitución del mundo y del cuerpo. Esto es diferente del cogito cartesiano, en el que el yo precede al mundo. Para Merleau-Ponty (1994), la carne pone de relieve el modo en que las cosas no son a la vez, sino que son multifacéticas. La carne es coherente con los horizontes múltiples, con las fuentes de significado que construyen simultáneamente el mundo y a nosotrxs mismoxs a través del cuerpo. Esto es revolucionario en el pensamiento filosófico porque borra la división entre cerebro/cuerpo y entre conocer/

experimentar. Merleu-Ponty (1994) propone el cuerpo como nuestro yo real y, además, hay un continuo desde nuestros cuerpos hasta el cuerpo porque su co-constitución mutua implica que no hay separación. Podría resumirse como «somos el mundo, y el mundo somos nosotrxs, somos unx con el mundo».

Al mismo tiempo, Frances Negrón-Muntaner (2004) aborda de manera elocuente los desafíos que enfrentan las personas en relación con su cuerpo. Un elemento clave que destaca en su análisis es la forma en que las sociedades utilizan el control del cuerpo como un medio para ejercer dominio sobre las personas. Las expectativas corporales impuestas por la sociedad se convierten en un entramado del cual resulta difícil escapar, ejerciendo una influencia omnipresente en la vida de las personas. Históricamente, el cuerpo ha sido la geografía donde se manifiesta el poder social, y los modelos de belleza contemporáneos, marcados por la delgadez extrema, se convierten en mecanismos de biopolítica, como también ha analizado la teóloga feminista y queer Lisa Isherwood (2008). En este contexto, lxs in/migrantes, a menudo consideradxs como el «otro feo», desafían el orden establecido. Lo más astuto del análisis de Negrón-Muntaner (2004) radica en su observación de que este control no se limita al color de la piel, sino que se enfoca en las partes del cuerpo que no se ajustan a las estrechas nociones hegemónicas de «belleza». Es esencial recordar que el racismo adopta diversas formas para consolidar su poder, siendo el color de la piel solo una de sus características destacadas, pero no exclusiva.

Desde su perspectiva como «loca», Lemebel socavó el discurso de la homogeneidad nacionalista y la participación ciudadana igualitaria al denunciar la expulsión sistemática de los maricones de los modelos utópicos de nación. En su *Manifiesto hablo por mi diferencia*, Lemebel (2020) dirige una interpelación directa a la izquierda política que, al rechazar la sexualidad disidente, pretende al mismo tiempo abogar por los derechos de todos: «¿Qué van a hacer con nosotros compañeros? (...) Van a dejarnos

bordar de pájaros/ las banderas de la patria libre? (...) Aunque después me odie/ por corromper su moral revolucionaria/ ¿Tiene miedo de que le homosexualice la vida?» (pp. 122-123). Resulta destacable cómo este poeta maricón resalta el prejuicio que asocia la presencia de personas queer/cuir con una amenazante contaminación corruptora. No obstante, Lemebel (2020) advierte de manera contundente: «Yo no voy a cambiar por el marxismo/ que me rechazó tantas veces/ No necesito cambiar/ soy más subversivo que usted» (p. 125).

Althaus-Reid (2005 [2000]) entendió que a pesar de que la Teología latinoamericana de la liberación sexual, que también se puede llamar Teología queer/cuir latinoamericana, tenía muchos aspectos en común con Teología latinoamericana de la liberación, aquellos que se dedicaban a tal trabajo teológico no tenían ningún compromiso con la liberación de la opresión e imposiciones sexuales. Para la teóloga argentina, estaba claro que esos teólogos, desafortunadamente, no habían seguido la ruta creativa compleja, arriesgada y desordenada hacia una teología radical de la liberación, ya que habían dejado de lado una parte vital de su base materialista, como la sexualidad (Santos Meza, 2023b). Identificándose a sí misma como

[...] una teóloga escandalosa, educada durante las dictaduras militares. Estoy acostumbrada a producir rupturas en lugar de reconciliaciones con estructuras que no se pueden reformar”; ella crea un pensamiento teológico que investiga la posibilidad de hacer una teología “fuera del armario” o “una teología sin ropa interior (Althaus-Reid, 2019: 34).

Sin duda, este deseo de producir teologías, situadas y enunciadas desde el Sur Global, resultó ser el comienzo de una poderosa renovación del proyecto académico y epistemológico emprendido por Teresa de Lauretis. Esta académica, en la introducción a un número especial de *Differences: a Journal of Feminist Cultural Studies*, notó que era necesario:

[...] estar dispuesto a examinar, explicitar, comparar o confrontar las respectivas historias de supuestos marcos conceptuales que han caracterizado las autorepresentaciones de lesbianas y gays en América del Norte, personas de diferentes razas y blancos hasta ahora: a partir de ahí, podríamos pasar a la refundación o reinención de los términos de nuestras sexualidades, para construir otro horizonte discursivo, otra forma de pensar lo sexual (De Lauretis 1991, p. iv).

Esto es lo que sucede con la aparición de las «teologías queer/cuir latinoamericanas», con «teologías queer», «teologías de bolleras», «teologías mariconas», «teologías cuir», es decir, teologías de/sobre la disidencia del sistema sexo y género en el Sur Global (Santos Meza, 2023b). Los habitantes del Sur Global entendemos que las teorías queer originadas en contextos anglosajones han sido concebidas como proyectos de emancipación y disidencia. Sin embargo, estas teorías han sido a menudo percibidas desde una perspectiva geopolítica que privilegia al Norte Global sobre el Sur Global (Argyriou, 2022). Esta mirada unilateral ha llevado a la invalidación y minimización de los movimientos populares, las propuestas de resistencia y el conocimiento generado en el Sur Global.

Es crucial reconocer que las experiencias y luchas de las comunidades del Sur Global tienen sus propias dinámicas, contextos y formas de resistencia que no pueden ser reducidas ni subsumidas bajo una perspectiva homogeneizadora proveniente del Norte (Platero Méndez, et al., 2017). La imposición de este marco teórico ha marginado y silenciado las voces y perspectivas del Sur, perpetuando así un sistema de dominación epistémica que refuerza las desigualdades globales. Para construir una teoría queer verdaderamente inclusiva y liberadora, es esencial descentralizar el conocimiento y valorar las contribuciones y experiencias de todas las regiones del mundo. Esto implica reconocer la diversidad de contextos y la riqueza de saberes

presentes en el Sur Global, así como trabajar en solidaridad para desafiar las estructuras de poder que perpetúan la marginación y la exclusión (Santos Meza, 2023b).

El Sur Global emerge como un vasto y diverso terreno de creatividad e innovación teológica. Este espacio se distingue por albergar una multiplicidad de discursos que desafían los sistemas de dominación, especialmente la colonialidad inherente a la teología cis-heteropatriarcal y las narrativas teológicas eurocéntricas y anglosajonas (Berrú, 2023). Este carácter transgresor del Sur ha dado lugar a nuevos puntos de vista teológicos que amplían el abanico de temas y enfoques dentro de la teología contemporánea. Estas perspectivas teológicas emergentes se fundamentan en las experiencias y luchas de diversos grupos marginados, como afrodescendientes, mujeres, campesinos, pueblos originarios, personas LGBTIQ+ y la defensa de la Pacha Mama [madre tierra], entre otros. Incorporan de manera consciente la interseccionalidad, reconociendo las complejas interrelaciones entre diferentes categorías de análisis, tales como género, clase, etnia y sexualidad (Argyriou, 2022).

Al desafiar las normas establecidas y alzar las voces de las personas históricamente silenciadas, estas nuevas formas de teología en el Sur Global abren caminos hacia una comprensión más inclusiva y justa de lo divino y lo sagrado (Baer, 2017). Al hacerlo, contribuyen significativamente a la diversificación y enriquecimiento del panorama teológico mundial, ofreciendo perspectivas frescas y relevantes para abordar los desafíos contemporáneos desde una base ética y liberadora.

Las teologías queer de América Latina y el Caribe han surgido como un intento crucial de desentrañar, criticar y trascender los paradigmas de dominación perpetuados por el eurocentrismo tanto epistemológico como teo(ideo)lógico, los cuales ejercen su influencia sobre todas las facetas de la vida social en el contexto de la globalización (Platero Méndez, et al., 2017). En este contexto,

estas teologías han planteado la urgencia de adoptar enfoques teológicos situados y contextualizados que permitan comprender la posición de las identidades sociopolíticas disidentes, así como las complejidades de los procesos culturales. Además, resaltan la importancia de abrir espacios para las subjetividades subalternas emergentes, entre otras cuestiones relevantes. En su conjunto, estas reflexiones abren la puerta a una comprensión más amplia y justa de las realidades latinoamericanas (Althaus-Reid, 2008b; García Garzón, 2011; Musskopf, 2012; Abate, 2019; Bárcenas Barajas, 2020; Hidalgo Ríos, 2021; Cabezas, 2022).

Al mismo tiempo, es imperativo reconocer que el drag/travestismo no es del todo una forma de expresión aparentemente ajena al ámbito teológico, pues desafía y subvierte los roles de género a través de sus representaciones religiosas y simbólicas. En este contexto, las imágenes y símbolos teológicos se entrelazan con actuaciones corporales y vestimentas que desafían las normas de género establecidas (Sullivan-Blum, 2004; Meyer, Korte y Kruse, 2018; Korte, 2020). La teología tradicional ha sido criticada por su falta de inclusividad hacia las personas de la diversidad sexo-genérica, lxs trabajadores sexuales y las personas VIH-positivas, al permanecer demasiado ligada a concepciones conservadoras de la moralidad. Asimismo, las mujeres teólogas han centrado sus reflexiones en las experiencias de mujeres pobres y cis-heterosexuales en América Latina y el Caribe. Sin embargo, raramente se aventuraban a los entornos más marginales, como los bares donde se practica el baile de salsa, o a interactuar con las mujeres «indecentes» a las que hacían referencia en sus discursos (Althaus-Reid, 2003; Althaus-Reid, 2005).

## Escándalos teológicos y corporalidades abyectas en América Latina y el Caribe

Hablar del escándalo [σκανδαλον, skandalon] en la Biblia implica reconocer la ambigüedad del mismo término y su relación con lo

disruptivo. Ya en Mateo 18 se afirmaba que era necesario que se produjeran escándalos, pero que la persona de los detonará tendría que vérselas con los ayes del destierro:

Ay del mundo por los escándalos! porque necesario es que vengan escándalos [ἀνάγκη γὰρ ἔλθειν τὰ σκάνδαλα, *anankē gar elthein ta skandala*]; mas ay de aquel hombre por el cual viene el escándalo! Por tanto, si tu mano ó tu pie te fuere ocasión de caer, córtalo y échalo de ti: mejor te es entrar cojo ó manco en la vida, que teniendo dos manos ó dos pies ser echado en el fuego eterno. Y si tu ojo te fuere ocasión de caer, sácalo y échalo de ti: mejor te es entrar con un solo ojo en la vida, que teniendo dos ojos ser echado en el infierno del fuego (Mateo 18,7-9).

En este texto, la mutilación de órganos corporales se señala como el camino de la superación de los escándalos, pues aquello que «estorba» debe ser amputado, cortado, separado de la unidad, para lograr acceder al «cielo». Esto es «preferible», según dice el texto, a ser echado al fuego infernal a causa del escándalo. Precisamente, a las personas LGBTIQ+ nos han hecho creer que, para acceder al paraíso, debemos mutilar nuestras experiencias de vida, suprimiendo nuestra escandalosa orientación sexual e identidad de género disidente, que no se acomoda a los parámetros cisheteronormativos y homonormativos de la decencia; así las cosas, la resistencia y el orgullo visible de la diversidad sexo-genérica es una sentencia de exclusión, un «pasaporte de salida del Edén» (Althaus-Reid, 2003: 8), un tiquete directo al infierno.

Sin embargo, en la Biblia, también se relatan interrupciones escandalosas fundamentales en la historia de la Salvación. Por ejemplo, el mismo Dios puede ser motivo de piedra de tropiezo [וְלֵאבֶן נֶגַעַף, *u'le'even negéf*] y roca de escándalo [וּלְצֹר מִכְשׁוֹל, *u'letzur mikshol*] (Is 8.14). Según el Nuevo Testamento, Cristo mismo, o sea, Dios salvador, constituirá el escándalo por

excelencia. Como había profetizado en presencia suya, siendo aún niño, el anciano Simeón, se lo describe como ruina (πτῶσιν, ptosin), además de resurrección (ἀνάστασιν, anástasin), para muchos en Israel (Lc 2.34). Esto también se atestigua en Mt 11.6; Mt 13.53-58; Mt 26.31. Asimismo, se señala que Jesús era escandaloso [ἐσκανδαλίσθησαν, eskandalisthēsan] con sus palabras (Mt 15. 12; Jn 6.61-62). Debe recordarse también el escándalo de la cruz [σκάνδαλον τοῦ σταυροῦ, skandalon tou staurou] (1 Cor 1.23; Gál 5.11). Incluso, el apóstol Pedro fue motivo de escándalo, aun con la más sana intención, y pese a que Jesús lo haya llamado «Satanás» (Mt 16.23). Al respecto, Jürgen Moltmann (1975) afirma:

El escándalo de la cruz lo hemos adornado con rosas. Lo hemos convertido en una teoría de salvación. Pero esto no es la cruz. No es la dureza que hay en ella, la dureza que Dios ha puesto en ella. Hegel ha definido la cruz diciendo: “Dios ha muerto”, y probablemente ha visto bien las cosas en el sentido de que ante nosotros está en ella la noche de la verdadera, última e incomprensible lejanía de Dios, que ante la “palabra de la cruz” sólo tenemos la sola fide, como ante ninguna otra realidad del mundo. Aquí se rompe la fe en la creación, de la que procede todo gentilismo. Aquí se ve que toda filosofía y sabiduría son locuras. Aquí Dios no es Dios. Aquí triunfa la muerte, el enemigo, los sin iglesia, el estado de injusticia, los blasfemos, los soldados; aquí triunfa Satanás sobre Dios (p. 94).

Por otro lado, hay una clase de escándalos que suponen una intención perversa en el que lo provoca y que son terriblemente condenados (Mt 18.6; Mc 9.41; Lc 17.2). Incluso, estos perversos escándalos suelen camuflarse como buenas acciones, pero están estratégicamente calculados: sobre Judas, por ejemplo, se dice que

entró Satanás en Judas (...), éste fue y habló con los principales sacerdotes, y con los jefes de la guardia, de cómo se entregaría a Jesús. Ellos se alegraron, y convinieron en darle dinero. Él aceptó, y buscaba una oportunidad para entregarlo, sin escandalizar al pueblo (Lc 22.6).

Así, el acontecimiento de un varón besando a otro varón, de Judas besando a Jesús, pasa desapercibido, no es escandaloso; tampoco es escandaloso el milagro de Jesús en Getsemaní, cuando lo intentan apresar y él le re-incorpora la oreja al soldado mutilado (Lc 22.50-51). El escándalo que recogen sistemáticamente los cuatro evangelios está en las ambigüedades económicas de Judas que ponen el dinero por encima de la vida humana: el hombre que preguntó a los sacerdotes «¿qué están dispuestos a darme para que yo lo entregue?» (Mt 26.14-16) es el mismo hombre que se escandalizó porque no se vendió el perfume por trescientos denarios y se dio a las personas pobres. No obstante, se escandalizó no porque se preocupara por ellos, sino porque era un ladrón, y como tenía la bolsa del dinero, sustraía de lo que se echaba en ella (Jn 12.2-6). El hombre al que Jesús le había entregado la bolsa del dinero (Jn 13.29) y al que le había dado bocados de comida en su boca (Jn 13.25-26), es el mismo hombre que fue a los principales sacerdotes para entregarles infamemente la sangre inocente de Jesús a través de un beso (Mt 27.3-10; Mc 14.10; Lc 22).

Frente a estas ambivalencias bíblicas de lo escandaloso, es oportuno preguntar: ¿por qué la sabiduría divina ha escogido un camino que resulta necio y escandaloso para los seres humanos? Las disrupciones religiosas, escándalos teológicos y corporalidades abyectas le dan forma al horizonte de la acción divina (Méndez Montoya, 2023). Las disrupciones religiosas, los escándalos teológicos y las corporalidades abyectas son fenómenos que, aunque perturbadores y a menudo dolorosos, también pueden ser vistos como parte integral del horizonte de la acción divina. En lugar de considerarlos como obstáculos en el camino hacia lo

sagrado, podríamos reflexionar sobre cómo estas crisis y tensiones son, en sí mismas, manifestaciones de la complejidad y la riqueza del entendimiento humano sobre lo divino (Méndez Montoya, 2019).

Las interrupciones religiosas, como los cismas y las reformas, son indicativos de la capacidad humana para cuestionar, reinterpretar y transformar las tradiciones religiosas establecidas, algo que la modernidad ha mostrado en incontables ejemplos también en lo social desde la contribución religiosa (Magatti y Martinelli, 2016). Aunque estas rupturas pueden parecer fracturas en la continuidad espiritual, también pueden ser entendidas como oportunidades para un renacimiento espiritual, donde nuevas formas de comprensión y práctica religiosa pueden surgir, revitalizando así la fe y la conexión con lo divino.

Los escándalos teológicos, por otro lado, pueden sacudir las bases de la fe al exponer la corrupción o la hipocresía dentro de las instituciones religiosas. Sin embargo, estos eventos también pueden llevar a una profunda introspección y a un examen de conciencia dentro de la comunidad creyente. La crisis puede ser un catalizador para un mayor escrutinio ético y una renovada dedicación a los principios fundamentales de la fe, lo que potencialmente fortalece la espiritualidad individual y colectiva (Oviedo y Torralba, 2021; Santos Meza, 2024).

Por su parte, las corporalidades abyectas, aquellas que son marginadas o rechazadas dentro de los discursos religiosos dominantes, nos desafían a reconsiderar nuestras concepciones de lo sagrado y lo profano. La noción de «abyección» es un concepto que adoptamos de Kristeva (1982: 4), para quien sociedad, cultura y religión hegemónicas están fundadas en la expulsión del otro: el impuro, el infecto, el repulsivo y el impropio. La inclusión de quienes son consideradxs «otrxs» o «diferentes» puede ampliar nuestra comprensión de la divinidad y fomentar una visión más inclusiva y compasiva del mundo. En lugar de rechazar lo que es

diferente, podríamos aprender a ver la presencia de lo divino en todas las formas de vida y en todas las experiencias humanas.

En última instancia, las disrupciones, escándalos y corporalidades no deberían ser vistos como obstáculos para la acción divina, sino como parte de su compleja y multifacética manifestación en el mundo. Nos desafían a crecer, a evolucionar y a profundizar nuestra comprensión de lo que significa estar en relación con lo sagrado. En lugar de resistir estas tensiones, podríamos abrazarlas como oportunidades para una mayor expansión espiritual y un acercamiento más auténtico a lo divino. En este sentido, Santos Meza (2023b) pregunta:

¿Es posible vivir plenamente con «formas» impuestas que cristalizan la fluidez de la vida en una sola forma? Las personas queer, despreciadas por la hegemonía, también crean, dan forma y encarnan el cuerpo queer de la religión y la teología. Son responsables de traer nuevas promesas liberadoras frente a las viejas prácticas teológicas que han segregado y oprimido sistemáticamente a millones de personas (p. 10).

Franz Hinkelammert (2013) afirma que hay una maldición que pesa sobre la ley; con esto, el autor precisamente señala cómo la rigidez de las normas y las leyes termina siendo su propia condena, pues las personas siempre terminarán saltándose la ley a través de la misma ley. Por eso, frente a los documentos normativos teológico-religiosos, que pretenden cristalizar la experiencia espiritual y la relación humana con lo divino, Althaus-Reid (2003) afirma lo siguiente: «la ley depende de las formas minúsculas y retorcidas que al final permiten su continuación solo dando la bienvenida a escándalos o interrupciones para facilitar nuevos comienzos y crecimiento permanente» (p. 31). Sin duda, las comunidades religiosas se mantendrán vivas si conservan la fuerza emergente del escándalo, siendo piedras de tropiezo frente

a los sistemas que oprimen y controlan a través de la narrativa teológica.

Wolfgang Vondey —en su reciente libro *The Scandal of Pentecost* (2023)— presenta un análisis sistemático de los conflictos que surgen cuando la Iglesia se encuentra con el mundo público. El autor sostiene que el advenimiento público de la Iglesia está en continuidad con el escándalo público de Cristo, encarnado y crucificado. En su obra, Vondey traza los contornos de este escándalo en la confrontación de la hermenéutica dominante de autoridad con una hermenéutica cristiana de resistencia; con esto, pone de relieve el quebrantamiento de la condición humana manifestado por la iglesia en la embriaguez de los discípulos, el hablar en otras lenguas, el bautismo con el Espíritu, el empoderamiento de la carne y su testimonio público ante un mundo escandalizado.

Los efectos del escándalo transforman tanto el testimonio individual y comunitario de los discípulos como su reconocimiento público como Iglesia. A través de la lente de una hermenéutica simbólica, el testimonio público de la Iglesia en Pentecostés revela un escándalo cristiano de proporciones antropológicas: con la efusión del Espíritu sobre toda carne, la Iglesia emerge como símbolo de la humanidad. Pero, ¿esto es así en la actualidad? Por lo menos, «el diagnóstico de la experiencia cristiana en nuestro contexto latinoamericano se muestra crítico, pues aun teniendo un fuerte número de “creyentes”, la situación evidencia una falta de coherencia cristiana» (Santos Meza, 2019: 40).

Es fundamental destacar que, hoy en día, los escándalos no surgen debido a la manifestación de la presencia de Dios en las comunidades de fe, sino más bien por el aumento de comunidades y corporalidades marginalizadas y abyectas que no solo encarnan la divinidad, sino que también desafían las normas impuestas por el cis-heteropatriarcado. Estas han obstaculizado el acceso de las

personas queer a las comunidades de fe, así como han invisibilizado la presencia de Dios entre estas personas y comunidades. Este fenómeno refleja un cambio significativo en la dinámica religiosa contemporánea, donde la diversidad y la inclusión desafían las estructuras tradicionales y promueven un diálogo más amplio sobre la espiritualidad y la dimensión sexogenérica. En este contexto, la ruptura de los paradigmas establecidos es crucial para construir espacios de fe más inclusivos y auténticos, donde cada persona pueda sentirse verdaderamente acogida y valorada fuera de los dictámenes del cristianismo institucional cis-heteropatriarcal.

El teólogo latinoamericano Manuel Villalobos Mendoza —en su libro *Cuerpos Abyectos* (2021)— señala que hoy más que nunca debe contemplarse el cuerpo roto y vulnerable de Jesús, aunque esto no sea del todo fácil. Se trata de aplicar los conceptos de abyección, vulnerabilidad y precariedad al propio cuerpo del Hijo de Dios (Villalobos, 2021: 22). Según este autor, Jesús se convirtió en una figura abyecta al desafiar constantemente las normas y al redefinir los límites establecidos. Su controvertida última cena rompió las fronteras de lo que se consideraba apropiado y aceptable, permitiendo la inclusión de corporalidades que eran consideradas «imposibles», «ininteligibles» e «invivibles».

Villalobos Mendoza (2021) argumenta que el lenguaje injurioso de Judas dañó el cuerpo vulnerable de Jesús, en lugar de abrazarlo y conectarse con él a través del desafío de lo disruptivo. Además, critica a los sumos sacerdotes, escribas y fariseos que no reconocieron en Jesús la voz de Dios que proclamaba «No matarás» y, en cambio, decidieron entregarlo a las autoridades romanas, participando así en un acto criminal. Sin embargo, el autor no busca culpar a una persona por la muerte de Jesús, sino que —desde su perspectiva hermenéutica— juzga a quienes no reconocen la presencia divina en el frágil y vulnerable cuerpo de Jesús.

Haciéndose eco de los mismos relatos evangélicos, Villalobos Mendoza (2021) despliega una variedad de casos en los que la cis-heteronorma es interrumpida y queerizada por las mismas comunidades que narran el testimonio evangélico:

Los cuerpos que he seleccionado para este trabajo, cuerpos como los de la mujer anónima (Mc 14, 3-9), la esclavita (Mc 14, 66-72), el anónimo que acarrea agua (Mc 14, 13-15) y Simón el leproso (Mc 14, 3-9) han escuchado la invitación a (des-)hacer su género. Mostraré que esos cuerpos han sido señalados y marcados como “hombre” y “mujer” por su sociedad y sistema religioso; son disruptivos y transgreden el género a ellos asignado, debido a sus escandalosas actividades. Sus palabras y acciones demuestran que el género puede ser construido de modo diferente. (...) Al (des-)hacer su género, esos cuerpos muestran cómo se puede resistir, transgredir, contestar y subvertir el discurso dominante sobre género y sexualidad mediante actos performativos. He comenzado este estudio confesando que, para mí, contemplar el cuerpo roto y vulnerable de Jesús no ha sido fácil. Aplicar los conceptos de abyección, vulnerabilidad y precariedad al propio cuerpo de Jesús ha traído nuevos matices a mi propia comprensión de su muerte y crucifixión (p. 22).

Sin embargo, entre todos los cuerpos considerados «abyectos», «marginalizados» y «escarnecidos», es el cuerpo de Jesús el que emerge como el epítome donde el «reino de este mundo» — representado por el cis-heteropatriarcado— se alía con los poderes terrenales para condenar la audacia de Jesús al desafiar los dictados de las hegemonías establecidas. Esta dinámica se evidencia en su propio cuerpo, en su estilo de vida y en el círculo de personas que lo rodeaban; todo esto resultaba «escandaloso» para las normas y estructuras de poder dominantes. Jesús encarnaba una figura que desafiaba las convenciones sociales y religiosas de su tiempo, enfrentándose valientemente a las

injusticias y privilegios arraigados. Su cuerpo se convierte así en un símbolo de resistencia y liberación, desafiando las expectativas y las normas impuestas, y provocando una reflexión profunda sobre el significado del poder, la justicia y la dignidad humana:

La forma de comer de Jesús era escandalosa por compartir comida con gente a la que debía evitar y por buscar asociarse con personas de dudosa reputación. Jesús, como un ser abyecto, está redefiniendo las normas de quién pertenece a dónde y quién come con quién. Los académicos, que han rastreado el motivo de la comida en la narración de la Pasión de Marcos, concluyen que este presenta a Jesús como un consumado transgresor de fronteras. Transgredir, cruzar y redefinir los límites parece ser el modo de obrar de Jesús en el evangelio; Él prosigue esta manera revolucionaria de ser para incluir en la gran comunidad, una vez más, a los cuerpos abyectos de los que estaban socialmente muertos, sin posibilidad alguna de ser considerados humanos. En sus dos últimas comidas, una en Betania y la otra en Jerusalén, Jesús nos presenta dos cuerpos abyectos (Villalobos Mendoza, 2021: 152).

Con frecuencia, la noción del «escándalo» asociado a Jesús se reduce a la idea de alguien que no se ajustaba a las normas religiosas de su tiempo, lo cual es una visión simplista y potencialmente discriminatoria hacia la fe y las tradiciones judías. Sin embargo, el verdadero «escándalo» de Jesús radica en su desafío a las imposiciones impuestas sobre el cuerpo, la vida privada, la relación con lo divino y la libertad en la expresión del género y la sexualidad. Las interpretaciones «simplistas» de la revolución de Jesús no alcanzan a comprender la magnitud de su rol profético y transformador. Jesús no sólo desafiaba las normas sociales y religiosas de su época, sino que también cuestionaba profundamente las estructuras de poder que perpetuaban la opresión y la exclusión. Su mensaje trascendía los límites establecidos, promoviendo la inclusión, la justicia y la dignidad

para todos los seres humanos, independientemente de su condición o identidad:

La escandalosa vida de Jesús y su asociación con personas descaradas, hociconas, malcriadas y afeminadas, así como su pasión por la justicia para todos, lo condujeron a ser asesinado por los romanos, las autoridades religiosas e incluso por algunos de sus seguidores (Villalobos Mendoza, 2021: 253).

La abyección y la marginalización de personas que no se ajustan a la cis-heteronormatividad no constituyen fenómenos nuevos ni exclusivos de la hermenéutica bíblica. Esta problemática ha sido objeto de preocupación y estudio por parte de filósofos y fenomenólogos a lo largo de la modernidad. Desde el análisis de la condición humana hasta las reflexiones sobre la construcción social de la identidad, pensadores contemporáneos han abordado profundamente las implicaciones de la exclusión y la discriminación basadas en la orientación sexual y la identidad de género.

Estos estudios han revelado cómo los sistemas de poder y las normativas culturales han perpetuado la marginación y el menosprecio hacia quienes desafían las convenciones establecidas. La filosofía moderna ha puesto de manifiesto la necesidad de reconocer y respetar la diversidad humana, así como de (re)afirmar la fuerza contra-opresiva que su mero devenir abyecto representa. Tal como afirma Judith Butler (1998), los cuerpos escandalosos son «espacio de contestación, una causa de ansiedad» (p. 275).

Sin embargo, es crucial evitar caer en la trampa de romantizar o espiritualizar la abyección. Al hacerlo, se correría el riesgo de desdibujar el tono opresivo e invisibilizador utilizado por el poder cis-heteropatriarcal para silenciar y marginar a las personas y comunidades que son objeto de abyección. Estas personas

enfrentan desestimación, marginalización, exilio y violencia como resultado de la despiadada exclusión social. Si idealizamos su sufrimiento o lo reducimos a una experiencia meramente espiritual, perderíamos de vista la brutalidad de la opresión que enfrentan diariamente. Es fundamental reconocer la realidad cruda y dolorosa de la abyección, confrontando directamente las estructuras de poder que la perpetúan, tal como afirma Julia Kristeva (1982):

La abyección es inmoral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonrío, una pasión por un cuerpo cuando lo comercia en lugar de abrazarlo, un deudor que estafa, un amigo que nos clava un puñal por la espalda (p. 4.)

El concepto de lo abyecto, como lo plantea el post-estructuralismo, se destaca por su habilidad para interrumpir y desestabilizar las concepciones convencionales de identidad y cultura, según lo señala Kristeva (1982): «La abyección es aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden, aquello que no respeta los límites, los lugares y las reglas» (p. 4.). Esta noción desafía los límites preestablecidos, revelando la complejidad y fluidez de la experiencia humana más allá de las categorías tradicionales. Al hacerlo, nos invita a repensar nuestras percepciones arraigadas sobre lo que constituye la identidad y las cualidades culturales, abriendo el camino hacia una comprensión más inclusiva y dinámica de la diversidad humana.

En este sentido, se establece una conexión profunda entre filosofía y religión, ya que, desde una perspectiva filosófica, las acciones de Jesús perturbaban y desestabilizaban las concepciones culturales e identitarias de su época, como señala Kristeva (1982) en su análisis. Conectando su argumento con lo religioso, podríamos afirmar que Jesús, entonces, es «uno que transgrede los límites de lo limpio, lo puro y lo adecuado» (p. 4.). La figura de Jesucristo desafiaba las normas establecidas, cuestionando las

estructuras de poder y revelando la complejidad de la experiencia humana más allá de las limitaciones impuestas por la sociedad.

Esta conexión entre la filosofía y la vida religiosa nos invita a reflexionar sobre la naturaleza de la verdad, la justicia y la identidad en un mundo en constante cambio y evolución. Al mismo tiempo, es un locus de auto-comprensión, tal como afirma Villalobos Mendoza (2021):

En cuanto “ser abyecto degradado”, mi existencia ha estado, por tanto, retada y negada en varios frentes. Mi cuerpo alberga abyección en varios espacios que deben ser tomados en cuenta al acercarme a la Biblia. No es solo mi ser y estar del otro lado lo que entra en juego al “definir” mi cuerpo; asuntos como la raza, el lenguaje, la marginalidad y la segregación, el poder y la creencia religiosa juegan también un rol esencial en la propia comprensión de mi cuerpo y de la Biblia (p. 49).

Al respecto, el proyecto de podcast *Queer Theology* ha dedicado un capítulo titulado «Sexual Scandal and Uncovering Shame» [Escándalo sexual y descubrimiento de la vergüenza] (2024). Por treinta minutos, Shannon TL Kearns —un sacerdote cristiano transgénero— y Brian G. Murphy —un laico judío bisexual y poliamoroso— conversaron sobre los escándalos en el cristianismo. En el episodio, se explora la genealogía de Jesús y la inclusión de mujeres «escandalosas» en la narración bíblica: Rahab, Rut, Betsabé, Tamar y María. Los autores se adentran en la historia de Rahab, haciendo hincapié en su transformación de trabajadora sexual a bisabuela de Jesús (Mt 1.5).

Sin duda, se discute el impacto del árbol genealógico de Jesús en su visión del mundo y sus encuentros con mujeres escandalosas. La conversación también profundiza en lo que puede denominarse la «higienización» o el ejercicio de «adecentar» las historias bíblicas y el daño que esto puede causar. En la genealogía

de Jesús —que incluye mujeres escandalosas que desafían las nociones tradicionales de pureza y rectitud— el escándalo sexual se ha utilizado a menudo como medio para mantener el poder y el control, y la sanitización de las historias bíblicas ha causado un borrado de la plenitud y la complejidad de las experiencias de las mujeres (Ricci, 1994). Abrazar nuestra sexualidad y nuestros deseos puede conducir a una espiritualidad más encarnada e inclusiva en la que Dios se hace presente:

No hay personas ni situaciones donde Dios no esté y donde no pueda ser contemplado. Muchas personas han hecho itinerarios hacia los infiernos de este mundo y se han encontrado con Dios ahí con una claridad y un sabor que antes no habían experimentado en medio del éxito, las comodidades y la seguridad ante el futuro (González Buelta, 2006: 139).

En un contexto donde la sociedad cis-heteropatriarcal monopoliza las narrativas religiosas, limitando la libertad del espíritu y acallando las voces espirituales disidentes que claman por justicia y dignidad, mencionar la teología de la liberación sexual es denominarla necesariamente como una teología «libertina». Sin embargo, esta teología desafía las normas opresivas al buscar la emancipación de las identidades marginadas, promoviendo la inclusión, el respeto y la igualdad dentro de la espiritualidad. Es un llamado a la reflexión profunda sobre cómo las interpretaciones religiosas pueden ser herramientas de opresión o de liberación para diversos grupos sociales (Santos Meza, 2023b).

Sin embargo, ¿por qué «libertina»? Althaus-Reid (2003) argumenta que —a pesar de que la idea latinoamericana de libertinaje se asocia comúnmente con comportamientos que trascienden los límites de la libertad y se relacionan con actividades «ilícitas»— para quienes vivieron en Argentina en su época, la noción de memoria «libertina» implicaba un sentido

distinto. En este contexto, la memoria «libertina» representaba un recordatorio de la lucha por la libertad y la resistencia frente a la opresión y las injusticias sociales, es decir, «una memoria política, que, durante un período de siglos, se centró en una división dualista de la libertad» (Althaus-Reid 2003: 24).

Althaus-Reid aborda el tema del libertinaje en un contexto más amplio, haciendo hincapié en el debate sobre la libertad y la moralidad que no sólo restringía el comportamiento sexual, sino que también influía en la vida política. Durante la década de 1970 en Argentina, la lucha por la democracia fue vista por algunas personas como un acto de libertinaje y desviación, pues desafiaba los límites impuestos por la dictadura militar. La campaña por el voto democrático fue considerada por gran parte de la sociedad como una ruptura de la frágil «libertad» impuesta por el régimen autoritario. Incluso reunirse en grupos de más de tres personas para compartir comida y celebrar era considerado un acto de desafío punible por la ley, evocando las persecuciones históricas de los regímenes autoritarios.

Este ejemplo ilustra cómo las nociones de libertad y libertinaje pueden ser utilizadas para justificar la represión y oprimir las aspiraciones democráticas de un pueblo. Córdova Quero (2023b) dice que en ese momento, «[...] ir a la iglesia no solo era un acto de fe, sino también de coraje», ya que la policía militar rodeaba su iglesia natal cada domingo. La contextualización en la historia argentina es esencial porque este mismo ejercicio de coacción y control, bajo el pretexto de la «libertad», se extendió a las comunidades religiosas en todo el Sur Global.

Althaus-Reid (2003), al darse cuenta de cómo los problemas políticos y sociales dan forma a las realidades eclesiales y a los discursos religiosos, afirma que:

En América Latina, política y teológicamente hablando, las iglesias, al igual que los regímenes dictatoriales, tienden a dar el nombre de “libertina” a sus miedos. Temen la libertad que se manifiesta en la praxis de los cuerpos que se reúnen de manera rebelde, fuera de las señales de sus discursos opacos y limitados. Temen a los cuerpos decididos a proceder interrelacionándose y combinándose en las pequeñas horas, pero también la recreación y el descubrimiento de nuevas formas de relacionarse entre sí como en un acto de sabotaje, que desestabiliza la relación entre Dios y la humanidad al cuestionar las relaciones humanas y, por defecto, las relaciones de Dios también. En nuestro ejemplo, otros temores estaban relacionados con la combinación de los votos populares y las voces que gritaban en desacuerdo político. También eran temores de que los cuerpos se abrazaran para convertirse en más cuerpos como en tiempos de persecución del amor y la justicia (p. 24).

La noción de «libertinaje» conlleva connotaciones negativas similares a las asociadas con el término «escándalo». Estas etiquetas simplifican y distorsionan la comprensión de procesos complejos que involucran negociaciones de poder, abusos de autoridad y mecanismos de contra-opresión, los cuales influyen tanto en las dinámicas sociales en su conjunto como en las comunidades de fe, en particular en la comunidad de fe queer (Vaggione, 2014). En un contexto más amplio, el libertinaje y el escándalo son empleados frecuentemente para deslegitimar y desacreditar expresiones de disidencia y resistencia (Thompson, 2001). En lugar de reconocer las complejidades de las relaciones de poder y las luchas por la liberación, estas etiquetas son utilizadas para estigmatizar y marginar a aquellos que desafían las normas sociales y religiosas impuestas (Piedrahita Galeano, 2006).

En el caso específico de la comunidad de fe queer, estas nociones de libertinaje y escándalo se vuelven aún más relevantes y perjudiciales. Las personas queer frecuentemente se encuentran

en posiciones de vulnerabilidad dentro de contextos religiosos tradicionales, donde las normas heteronormativas y cisnormativas dominan la interpretación de la fe. Como resultado, cualquier expresión de sexualidad o identidad de género que no se ajuste a estas normas puede ser etiquetada como libertinaje o escándalo, lo que conlleva a la exclusión y la discriminación.

## Elucubraciones teológicas queer: Contribuciones escandalosas

Basándose en lo analizado hasta ahora, el presente número de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* reconoce que la resistencia queer en las comunidades de fe no es simplemente un desafío arbitrario, sino una respuesta legítima a la opresión sistemática y la exclusión. Por tanto, las teologías queer buscan desafiar las estructuras de poder injustas y promover la inclusión y la dignidad para todas las personas, independientemente de su orientación sexual o identidad de género. En esta situación, los trabajos presentados en este número reafirman la dignidad y el lugar del «escándalo» para cuestionar las narrativas que demonizan la libertad sexual y trabajan hacia la construcción de comunidades de fe que celebren la diversidad y la justicia para todos sus miembros.

Por ello, el número comienza con el artículo «Habitar la adamacidad» de **Mercy Aguilar Contreras**, quien examina cómo la teología feminista queer desafía valores patriarcales al cuestionar la influencia histórica de las teologías en la construcción de identidades de género y sexualidad. Propone una reinterpretación de la «adamacidad» para liberar a los cuerpos de normas cis-heteronormativas presentes en textos sagrados. Por su parte, **Marilú Rojas Salazar** —autora de «Libertades Clandestinas»— explora la creación de una teología queer encarnacional. Examina la «libertad» y la «clandestinidad», aborda

lo poshumano con influencias del feminismo ecológico y teologías queer/cuir. De este modo, propone ideas que resuenan con la diversidad humana y la vitalidad profética del Evangelio, desafiando estructuras opresivas.

**Cruz Edgardo Torres** y **Hugo Córdova Quero** son los autores de «Hacia una teología VIH positiva», en donde trazan la historia del VIH/sida en Centroamérica, con énfasis en El Salvador. Se presenta una periodización de la respuesta regional al VIH/sida. El análisis detalla cómo las comunidades de fe reaccionaron ante esta enfermedad, destacando sus respuestas hacia las personas afectadas y ofreciendo una perspectiva bíblica y teológica sobre el tema. Al mismo tiempo, el ensayo «The Discursive Fallacies Surrounding “Gender Ideology”» de **Maricel Mena-López** y **Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal** se centra en los discursos sobre la «ideología de género» en América Latina varían regionalmente y penetran en diferentes niveles sociales. Este artículo analiza su impacto en el fundamentalismo religioso y examina falacias discursivas, buscando contribuir al debate académico sobre una estrategia que obstaculiza el progreso y los derechos de las mujeres y la comunidad LGBTIQ+. El análisis destaca un desafío crucial para el avance social.

Asimismo, la contribución «Vía Cruising» es un ejercicio propuesto por **Hugo Córdova Quero**, **Anderson Fabián Santos Meza**, **David de Jesús de Pascual** y **Cruz Edgardo Torres** para explorar la experiencia queer del «vía crucis» y cómo la identidad de género y orientación sexual influyen en las travesías y exclusión social. Su «Vía Cruising» Revela la segregación y busca conexión en la comunidad queer, desafiando el conformismo y abogando por la redención queer al reinterpretar el significado de la cruz. Propone reflexionar sobre la política de crucifixiones y sugiere alternativas para transformar la opresión cis-heteropatriarcal. Finalmente, **Mario Antonio Luna Rivas** cierra el número con su artículo «Sociedad disciplinaria, poder pastoral y marginalidad» en donde

analiza Marcos 3.20-21 desde la perspectiva queer. Su ensayo cuestiona el sistema cis-heteropatriarcal en relación con la noción de familia. Para ello toma a Jesús como alguien que desafiaba estas normas y proponía un estilo de vida desde la marginalidad, subvirtiendo así la dominación cis-heteropatriarcal. Este enfoque hermenéutico queer ofrece una nueva comprensión del texto bíblico.

Desde la perspectiva de quienes editamos esta revista, creemos firmemente que este número nos proporcionará una plataforma invaluable para explorar y consolidar la noción del «escándalo» como una poderosa herramienta de desestabilización frente a los dictados opresivos del cis-heteropatriarcado. Nos proponemos profundizar en cómo el escándalo puede desafiar y subvertir las normas impuestas, especialmente en lo que respecta a la vida cotidiana, los cuerpos y las experiencias de fe de las personas y comunidades queer. Este enfoque nos permite no solo cuestionar, sino también fortalecer y celebrar la diversidad y la resistencia dentro de estos espacios.

## 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.
- Althaus-Reid, Marcella (1999). «On Wearing Skirts Without Underwear: “Indecent Theology Challenging the Liberation Theology of the Pueblo.” Poor Women Contesting Christ». *Feminist Theology* 7. N° 20: pp. 39-51.
- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. London: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. London: Routledge.

- Althaus-Reid, Marcella (2004). «El Tocado (*Le Toucher*): Sexual Irregularities in the Translation of God (the Word) in Jesus». En: *Derrida and Religion: Other Testaments*, editado por Yvonne Sherwood y Kevin Hart. New York: Routledge, pp. 393-406.
- Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcella (2006). «Introduction». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 1-5.
- Althaus-Reid, Marcella (2007). «Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality». En: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editado por Christopher Rowland. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 123-136.
- Althaus-Reid, Marcella (2008a). «Marx en un bar gay: La teología indecente como una reflexión sobre la teología de la liberación y la sexualidad». *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 11, N° 1-2: pp. 55-69.
- Althaus-Reid, Marcella (2008b). «La teoría queer y la teología de la liberación. La irrupción del sujeto sexual en la teología». *Concilium* 324: pp. 109-124.
- Antonakes, Michael (1996). «Christ, Kazantzakis, and Controversy in Greece». En: *God's Struggler: Religion in the Writings of Nikos Kazantzakis*, editado por Darren J. N. Middleton y Peter A. Bien. Macon, GA: Mercer University Press, pp.23-35.
- Araya, Héctor. Desarrollos contextuales de la Teología de la Liberación: Teologías sexuales. Conferencias Departamento de Teología - Coquimbo - Universidad Católica del Norte (Coquimbo, Chile, du 05/07/2018 au 06/07/2018). Disponible

en: <<http://hdl.handle.net/2078.1/216135>>, consultado el 2 de diciembre de 2023.

Baer, Brian James (2017). «Beyond Either/Or: Confronting the Fact of Translation in Global Sexuality Studies». En: *Queering Translation, Translating the Queer: Theory, Practice, Activism*, editado por Brian James Baer y Klaus Kaindl. Londres: Routledge, pp. 38-57.

Bárceñas Barajas, Karina (2020). *Bajo un mismo cielo: Las iglesias para la diversidad sexual y de género en un campo religioso conservador*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.

Berrú, Josué (2023). «Feminismos, diversidades sexuales y fe cristiana: Una aproximación a la conformación de la disidencia religiosa en el Ecuador, en el contexto de la arremetida hegemónica de los movimientos anti-género». Tesis de Maestría. Quito: FLACSO.

Boswell, John (1996). *Bodas de semejanza: Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*, traducido por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Muchnik Editores.

Brown, Peter (1993 [1988]). *El cuerpo y la sociedad: Los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo*, traducido por Antonio Juan Desmonts. Barcelona: Muchnik Editores.

Budin, Stephanie Lynn (2008). *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Butler, Judith (1998). «Subject of Sex/Gender/Desire». En: *Feminism and Politics*, editado por Anne Phillips. Nueva York, NY: Oxford University Press, pp. 273-291.

- Cabezas, Laura (2022). «Dioses disidentes. Formas de una religiosidad cuir en la escritura, el arte visual y la performance en América Latina». *La Palabra* 42, e06.
- Caviglioli, François (1990). «Le bûcher de Saint-Michel». *Le Nouvel Observateur / Notreépoque*, 15 April, p. 110.
- Chirino, Willy, Comp. (1992). «Escándalo» [canción], 5.04 minutos. Nueva York, NY: Sony Music international y A&R Development New York.
- Córdova Quero, Hugo (2011). «Sexualizando la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino». *Cuadernos de Teología* 30: pp. 53-70.
- Córdova Quero, Hugo (2014). *El desafío del diálogo: Historia, definiciones y problemáticas del ecumenismo y la pluralidad religiosa*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: GEMRIP Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: REDLAC/GEMRIP Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo (2021a). «Amistades con beneficios: Una lectura queer de Elredo de Rieval y su teología de la amistad». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: pp. 179–227.
- Córdova Quero, Hugo (2021b). «Viajes sagrados: Una lectura desde las teologías queer de la película *Santitos* de Alejandro Springall». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4: 117-46.
- 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 y Cristian Mor (2023). *Cuestionando paradigmas: Hacia la deconstrucción de la historia del cristianismo en América Latina*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Chrysopoulos, Philip (2024). «Nikos Kazantzakis: The Greatest Greek Writer of the 20th Century». *Greek Reporter*, 18 de febrero. Disponible en: <<https://greekreporter.com/2024/02/18/nikos-kazantzakis/>> , consultado el 2 de diciembre de 2023.
- De Lauretis, Teresa (1991). «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3: iii–xviii.
- De Paolis, Velasio y Roberto Serres López de Guereñu (2023). *Las sanciones penales en la Iglesia* (Colección «Sapientia Iuris»). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Dowson, Thomas A. (1998). «Homosexualitat, teoria queer i arqueologia». *Cota Zero* 14: pp. 81–87.
- Dowson, Thomas A. (2000). «Why Queer Archaeology? An Introduction». *World Archaeology* 32, N° 2: pp. 161–165.
- Driskill, Qwo-Li (2010). «Doubleweaving Two-Spirit Critiques: Building Alliances between Native and Queer Studies». *GLQ* 16, N° 1–2: pp. 69–92.
- Drucker, Peter (1996). «“In the Tropics There Is No Sin”: Sexuality and Gay-Lesbian Movements in the Third World». *New Left Review* 218 (julio-agosto): pp. 75-101.

- Edger, Kailla (2010). «Evangelicalism, Sexual Morality, and Sexual Addiction: Opposing Views and Continued Conflicts». *Journal of Religion and Health* 51, N° 1: pp. 162–178.
- Ellacuría, Ignacio (1987). «Aporte de la teología de la liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y del positivismo». *Revista Latinoamericana de Teología* 4, N° 10: pp. 3-28.
- Faggioni, Maurizio (2013). «La comunidad cristiana y la homosexualidad». *Moralia: Revista de Ciencias Morales* 36, N° 37: pp. 73-110.
- Falconí Tráves, Diego, Santiago Castellanos y María Amelia Viteri, eds. (2013). *Resentir lo queer en América Latina: Diálogos desde/con el Sur*. Barcelona: Editorial Egales.
- Fernández-Fernández, Daniel (2013). «Hacia una mirada queer de las heterosexualidades». En: *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar*, editado por Silvia Regina Lima da Silva, Genilma Boehler y Lars Bedurke. San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, pp. 21-34.
- Fernández Martínez, Loreto (2013). «Tortilleras, Colas, Trans: ¿Se puede ser quien se es al interior de las comunidades cristianas?». En: *Teorías queer y teologías: estar... en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, pp. 149-160.
- Fonseca, Juan (2013). «El Camino: experiencias de una comunidad ecuménica inclusiva en Lima». En: *Teorías queer y teologías: estar... en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones, pp. 261-268.

- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*, traducción de Horacio Pons. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foumier-Pereira, Mar (2013). «Sopa de playo para el alma en tiempos de fundamentalismos: queerizando saberes, credos y camas». En: *Teorías queer y teologías: estar... en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménicode Investigaciones, pp. 35-44.
- García Garzón, Darío (2011). *Mundo de las princesas: Hermenéutica y teología queer*. Santiago de Chile: Torres Asociados.
- Garrigan, Siobhan (2009). «Queer Worship». *Theology and Sexuality* 15, N° 2: pp. 211-230.
- Goh, Joseph N. (2021). *Doing Church at the Amplify Open and Affirming Conferences: Queer Ecclesiologies in Asia* (Colección «Asian Christianity in the Diaspora»). Nueva York, NY: Palgrave MacMillan.
- González, Roberto (1993). «Somos un pueblo en marcha». *Confidencial Argentina* 8 (junio): p. 14.
- González Buelta, Benjamín (2006). *Ver o perecer: Mística de ojos abiertos*. Santander: Sal Terrae.
- González Ortuño, Gabriela (2016). «¿Cómo se vive una fe queer? Los retos de las teologías de liberación. Las tensiones entre el ejercicio de la fe y las disidencias sexuales». *Revista Último Andar* 29: pp. 280-294.
- Gunew, Sneja (1997). «Postcolonialism and Multiculturalism: Between Race and Ethnicity». *The Yearbook of English Studies* 27: pp. 22-39.

- Hadriel, Theodoro G. S. y Denise Cogo, D. (2020). «(In)visibilidades sociocomunicacionais na diáspora queer». *Palabra Clave* 23, N° 3: pp. 1-29.
- Halberstam, Jack J. (2005). *In a Queer Time and Place: TransgenderBodies, Subcultural Lives*. Nueva York: New York University Press.
- 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.
- Herrera Gómez, Coral (2020). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Helminiak, Daniel A. (2000). *What the Bible Really Says About Homosexuality: Millennium Edition*. Tadjique, NM: Alamo Square Press.
- Hidalgo Ríos, Marcelo Alejandro (2021). «Hermana nuestra: La pascua-queer de Magdalena». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: pp. 109-132.
- Hinkelammert, Franz Josef (2013). *La maldición que pesa sobre la ley: Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Hitchcock, Peter (1999). *Oscillate Wildly: Space, Body and Spirit of Millennial Materialism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

- Husserl, Edmund (1982). *La idea de la fenomenología: Cinco Lecciones*, traducido por Manuel García-Baró. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Isherwood, Lisa (2008). *The Fat Jesus: Christianity and Body Image*. Nueva York, NY: Seabury Books.
- Jones, Christopher Prestige (1971). *Plutarch and Rome*. Oxford: Clarendon Press.
- Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Joyce, Rosemary A. (2006). «Gender in Mesoamerican Archaeology». En: *Handbook of Gender in Archaeology*, editado por Sarah M. Nelson. Lanham, MD: AltaMira Press, pp. 785-811.
- Kazantzakis, Nikos (1952). *Zorba the Greek*, traducido por Carl Wildman. Londres: John Lehmann.
- Kazantzakis, Nikos (1960). *The Last Temptation*, traducido por Peter A. Bien. Nueva York, NY: Simon & Schuster.
- Kearns, Shannon TL y Brian G. Murphy (2024). «Sexual Scandal and Uncovering Shame». *Queer Theology*, 21 de enero. Disponible en: <<https://www.queertheology.com/podcast/522/>>, consultado el 2 de diciembre de 2023.
- Kornegay, EL Jr. (2004). «Queering Black Homophobia: Black Theology as a Sexual Discourse of Transformation». *Theology and Sexuality* 11, N°1: pp. 29-51.
- Korte, Anne-Marie (2020). «The religious embodiments of Drag Sethlas. Blasphemous popular art and the religious/secular divide before the Spanish court». En: *Transforming Bodies and Religions: Powers and Agencies in Europe*, editado por Mariecke van den Berg, Lieke Schrijvers, Jelle Wiering y Anne-Marie Korte. Londres: Routledge, pp. 59-76.

- Kristeva, Julia (1982). *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, traducido por León S. Roudiez. Nueva York, NY: Columbia University Press.
- Lanuza, Fernando y Raúl Carrasco (2015). *Queer & Cuir: Políticas de lo irreal*. Ciudad de México: Editorial Fontamara.
- Leal Reyes, Carlos Alberto (2011). «Nuevas dimensiones de lo religioso: sobre la construcción de identidades en cristianos gays evangélicos de Argentina». *Aposta: Revista de Ciencias Sociales* 51: pp. 1-26.
- Lemebel, Pedro (2020). *Loco afán: Crónicas de un sidario*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- Magatti, Mauro y Monica Martinelli (2016). «Modern Individualisms and Christian Schism: Why What We Miss Is Omportant». *International Review of Economics* 63, N° 1: pp. 51-75.
- Maldonado-Torres, Nelson, Mireille Fanon Mendès France, Shahnaaz Suffla, Mohamed Seedat y Kopano Ratele (2021). «Fanon's Decolonial Transcendence of Psychoanalysis». *Studies in Gender and Sexuality* 22, N° 4: pp. 243-255.
- Meiu, George Paul (2015). «Colonialism and Sexuality». En: *The International Encyclopedia of Human Sexuality*, editado por Patricia Whelehan y Anne Bolin. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, pp. 1-3.
- Melton, James K. (2018). «Bridging the Colonial Divide: Coloniality and Schisms Concerning Human Sexuality». *Exchange* 47, N° 4: pp. 350-371.
- Méndez Montoya, Ángel (2019). «El amor en los últimos tiempos: la inscripción escatológica en cuerpos afines a un deseo infinitamente cuir». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de*

- Cristo*, editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (Concilium N° 383). Londres: SCM Press, pp. 737-746.
- Méndez Montoya, Ángel (2023). «Las transfiguraciones/torceduras de lo religioso: una introducción a la epistemología teológica cuir de Marcella Althaus-Reid». *Ciencia Política* 18, N° 35: pp. 341-66.
- Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes. Barcelona: PlanetaAgostini.
- Meyer, Birgit, Anne-Marie Korte y Christiane Kruse (eds) (2018). *Taking Offense: Religion, Art and Visual Culture in Plural Configurations*. Paderborn: Fink.
- Moltman, Jürgen (1975). *El Dios crucificado*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Murra, John V. 1977. *La organización económica del estado inca*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Musskopf, André Sidnei (2012). *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial.
- Musskopf, André Sidnei (2015 [2009]). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo, RS: Centro de Estudos Bíblicos / Fonte Editorial.
- Negrón-Muntaner, Frances (2004). *Boricua Pop: Puerto Ricans and the Latinization of American Culture*. Nueva York, NY: New York University Press.

- Nikoloff, James (2003). «Sexuality: A Queer Omission in U.S. Latino/a Theology». *Journal of Hispanic/Latino Theology* 10, N° 3: pp. 31-51.
- Oort, Van y José Oroz (1991). «La concupiscencia sexual y el pecado original según san Agustín». *Augustinus* 36, N° 140/143: pp. 337-342.
- Oviedo, Lluís, y Josefa Torralba (2021). «Relating Compassion, Spirituality, and Scandal before Unjust Suffering: An Empirical Assessment». *Religions* 12, N° 11: 977.
- Pagels, Elaine (1988). *Adam, Eve, and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity*. Nueva York, NY: Vintage Books.
- Piedrahita Galeano, Carlos Leopoldo (2006). «Religión y poder: Confrontando al mundo moderno». *Universitas Humanística* 61 (enero-junio): pp. 201-215.
- Platero Méndez, R. Lucas, María Rosón Villena y Esther Ortega Arjonilla (2017). «Introducción». En: *Barbarismos queer y otras esdrújulas*, editado por R. Lucas Platero Méndez, María Rosón Villena y Esther Ortega Arjonilla. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Preciado, Paul Beatriz (2020). *Yo soy el monstruo que os habla: Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Punt, Jeremy (2006). «Using the Bible in post-apartheid South Africa: Its influence and impact amidst the gay debate». *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 62, N°3: pp. 885–907.
- Rathus, Spencer A., Jeffrey S. Nevid, Lois Fichner-Rathus y Roberto Leal Ortega (2005). *Sexualidad humana*. Madrid: Pearson Educación.

- Ricci, Carla (1994). *Mary Magdalene and Many Others: Women Who Followed Jesus*, traducido por Paul Burns. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Rivas San Martín, Felipe (2011). «Diga queer con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano». En: *Por un feminismo sin mujeres*, editado por CUDS. Santiago de Chile: Territorios Sexuales Ediciones, pp. 59– 75.
- Rivera, Mayra (2007). *The Touch of Transcendence: A Postcolonial Theology of God*. Louisville, KY: Presbyterian Publishing Corporation.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2019). «Los rostros concretos de Dios en Puebla. Una hermenéutica a la luz del “Christus totus” agustiniano». *Reflexiones Teológicas* 16: pp. 37-44.
- 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: 270.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2024). «Queering John of the Cross: Sanjuanist Contributions to the Fight against Phobias towards Queer People». *Religions* 15, N° 3: 336.

- Scorsese, Martin, Dir. (1988). *The Last Temptation of Christ*, 163 minutos. Universal City, CA: Universal Pictures.
- Serna Segura, Saúl (2016). «Fundamentalismo invisible: Fe, identidad y aislamiento en Amistad de Puebla A.C., México». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 17-51.
- 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.
- Sibisi, Tracey y Charlene Van Der Walt (2021). «Queering the Queer: Engaging Black Queer Christian Bodies in African Faith Spaces». *The African Journal of Gender and Religion* 27 (diciembre): pp. 67-91.
- Stone, Ken (2005). *Practicing Safer Texts: Food, Sex and Bible in Queer Perspective*. Londres: T&T Clark.
- Strømmen, Hannah y Ulrich Schmiedel (2020). *The Claim to Christianity: Responding to the Far Right*. Londres: SCM Press.
- Sullivan-Blum, Constance (2004). «Balancing acts: drag queens, gender and faith». *Journal of homosexuality* 46, N° 3-4: pp. 195-209.
- Sutton, Geoffrey W. (2016). *A House Divided: Sexuality, Morality, and Christian Cultures*. Eugene, OR: Pickwick Publications.
- Thomas, Yan (1991). «La división de sexos en el derecho romano». En: *Historia de las mujeres en Occidente, Volumen 1: La Antigüedad*, editado por Pauline Schmitt Pantel. Madrid: Editorial Taurus, pp. 115-182.

- Thompson, John B. (2001). *Escándalo político: Poder y visibilidad en la era de los medios de comunicación* (Colección «Estado y Sociedad»). Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Vaggione, Juan Marco (2014). «La politización de la sexualidad y los sentidos de lo religioso». *Sociedad y Religión* 24, N° 42: pp. 209-226.
- Vander Stichele, Caroline y Todd Penner (2009). *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla*. Londres: T&T Clark.
- Vieira Powers, Karen (2005). *Women in the Crucible of Conquest: The Gendered Genesis of Spanish American Society, 1500-1600*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Villalobos Mendoza, Manuel (2021). *Cuerpos abyectos en el Evangelio de Marcos*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- Vondey, Wolfgang (2023). *The Scandal of Pentecost*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Wiesner-Hanks, Merry (2010). *Christianity and Sexuality in the Early Modern World: Regulating Desire, Reforming Practice*. Londres: Routledge.



Reconocimiento-NoComercial-  
SinObraDerivada 4.0 Internacional

