

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

# **Desviaciones teológicas para retornar al Edén. Aproximaciones, preguntas e indagaciones desde las teologías queer/cuir.**

Santos Meza, Anderson Fabián.

Cita:

Santos Meza, Anderson Fabián, "*Desviaciones teológicas para retornar al Edén. Aproximaciones, preguntas e indagaciones desde las teologías queer/cuir.*" en *Mysterium Liberationis Queer : Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*, Córdova Quero, Hugo, Díaz, Miguel H., Santos Meza, Anderson Fabián y Mor, Cristian (St. Louis, Missouri (Estados Unidos): Institute Sophia Press, 2024).


Dirección estable: <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/4>

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



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>.

A photograph of a person from behind, holding a large rainbow flag high in the air. The person is wearing a rainbow sash. In the background, a large crowd of people is visible at what appears to be a pride parade, with many other rainbow flags and lights.

# Mysterium Liberationis Queer

Ensayos sobre teologías queer  
de la liberación en las Américas

Editado por

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





Institute Sophia Press  
208 North 9th Street, Suite 810

### **Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso**

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

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

Serie «Mysterium Queer» Volumen 1

Incluye tablas y referencias bibliográficas

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

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

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

Diseño de tapa, diagramación e ilustraciones interiores: Cristian Mor

Corrección de estilo: Anderson Fabián Santos Meza

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

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

Capítulo Doce

# Desviaciones teológicas para retornar al Edén

Aproximaciones, preguntas e indagaciones  
desde las teologías queer/cuir

Anderson Fabián Santos Meza



Este capítulo desafía el marco convencional de la teología cristiana desde la perspectiva queer/cuir. Marcella Althaus-Reid propone una ruptura con la lógica cis-heteropatriarcal dominante en las narrativas teológicas y espirituales, desestabilizando el proyecto hegemónico. Esta emancipación teológica se sumerge en la reflexión de los profetas bíblicos, la patrística medieval y la mística cristiana desde «otra» perspectiva. La Biblia Hebrea y la patrística se reinterpretan de manera «queerizadamente clara»; se transgreden las convenciones al hablar de éxtasis, desmesura, disidencia divina, espiritualidad popular, diásporas maricas y santidad fuera del armario. El análisis rechaza el enfoque tradicional para desvincularse de hábitos de pensamiento y resistir al armario teo(ideo)lógico.

Este capítulo desafia a estrutura convencional da teologia cristã a partir de uma perspectiva queer/cuir. Marcella Althaus-Reid propõe uma ruptura com a lógica cis-heteropatriarcal dominante nas narrativas teológicas e espirituais, desestabilizando o projeto hegemônico. Essa emancipação teológica mergulha na reflexão dos profetas bíblicos, da patrística medieval e da mística cristã a partir de «outra» perspectiva. A Bíblia hebraica e a patrística são reinterpretadas de uma forma «queerizadamente clara»; as convenções são transgredidas ao se falar de êxtase, imoderação, dissidência divina, espiritualidade popular, diásporas queer e santidade fora do armário. A análise rejeita a abordagem tradicional de desvincular-se dos hábitos de pensamento e resistir ao guarda-roupa teo(ideo)lógico.

This chapter challenges the conventional framework of Christian theology from the queer/cuir perspective. Marcella Althaus-Reid proposes a rupture with the dominant cis-heteropatriarchal logic in theological and spiritual narratives, destabilizing the hegemonic project. This theological emancipation dives into the reflection of the biblical prophets, medieval patristics, and Christian mysticism from «another» perspective. The Hebrew Bible and patristics are reinterpreted in a «queerly clear» way; conventions are transgressed by speaking of ecstasy, immoderation, divine dissidence, popular spirituality, queer diasporas, and sanctity out of the closet. The analysis rejects the traditional approach to disengage from habits of thought and resist the theo(ideo)logical closet.

Ce chapitre remet en question le cadre conventionnel de la théologie chrétienne dans une perspective queer/cuir. Marcella Althaus-Reid propose une rupture avec la logique cis-hétéropatriarcale dominante dans les récits théologiques et spirituels, déstabilisant ainsi le projet hégémonique. Cette émancipation théologique plonge dans la réflexion des prophètes bibliques, de la patristique médiévale et de la mystique chrétienne à partir d'une «autre» perspective. La Bible hébraïque et la patristique sont réinterprétées d'une manière «queerly clear»; les conventions sont transgressées en parlant d'extase, de démesure, de dissidence divine, de spiritualité populaire, de diasporas queer et de sainteté hors du placard. L'analyse rejette l'approche traditionnelle qui consiste à se désengager des habitudes de pensée et à résister au placard théo(idéo)logique.

## Introducción

En tanto teólogos indecentes, no necesitamos aceptar una petición de neutralidad, sino más bien mantenemos una postura responsable en la cartografía divina del deseo y el placer

Marcella Althaus-Reid (2022: 27)

**C**omencé a intentar darle forma a esta reflexión en medio de una experiencia cuasi mística o extática. Eran las 3:30 a.m., y yo tenía puesto «otro ser» que, a veces, también es mío. Junto a mi escritorio, tenía un maniquí sobre el que comencé a arrojar las prendas de vestir que tenía puestas y que cuando me las había puesto me sacaron de mí y me volvieron en esa otredad, una otredad alienígena travesti. Pienso en que no hay mejor momento para escribir sobre desviaciones que cuando se tiene sobre sí una desviación performativa, es decir, estando «*in drag*».

Sin embargo, ahora que logro escribir y soy consciente de la coincidencia en la que me encontré como protagonista de ambas creaciones, me detengo. Ya es muy tarde. Ese día, estaba desnudo frente a mi computador. Mis «accesorios *camp*» de drag estaban en el suelo, junto a los pañuelos desmaquillantes y las zapatillas punk que usé. Mis ideas filosóficas y teológicas también estaban en el suelo, porque para escribir sobre indecencias debía también quitarme todo: debía salir de mi ropa, del maquillaje, de los arneses, de los tacones, de las pestañas, para quedar «*out of drag*»; pero, también debía dejar a un lado los prejuicios teológicos, las filosofías anquilosadas y los estereotipos academicistas que —aunque no quiera— suelo cargar sobre mí.

Me parece increíble relatar fenomenológicamente aquel momento, pues lo que parece manifestarse es una verdad de hecho: existen personas, esto es, cuerpos de carne y hueso, que (re)construimos narrativas y reflexiones que sacan de quicio la «normalidad» o la «decencia». Al igual que esta reflexión, mi cuerpo ocupa un lugar y un tiempo y tanto mi cuerpo

travestido como mi reflexión sobre mi «des-travestización» [*outing of drag*] —mientras escribo un texto sobre teologías queer/cuir— se fusionan en un mismo acontecimiento. Es decir, en la encarnación de un acto del pensar, del filosofar y del teologizar.

Recuerdo también que aquella noche me serví una copa de vino, mientras escuchaba *Espectacular* (2016) de Fangoria y me desvié de la escritura de este texto para cantar esa parte de la canción que dice:

[...] me perderé, me perderé en el torbellino del amor. / Me subiré, me subiré en un remolino de color (...) / Escaparé, escaparé como Dorita rumbo a Oz [...] / Escogeré, escogeré entre las tinieblas y la luz [...] / Es un vendaval, que hará temblar mi miedo. / *Espectacular*. / Monumental revuelo que revolverá lo malo con lo bueno, todo en este plan. / *Espectacular*. / Un ciclón total.

Tan pronto como terminó la canción, volví a sentarme frente al computador. Ahora me doy cuenta de que —así como este texto y mi drag han coincidido— con la canción de Fangoria asistí a otra experiencia cuasi mística: un ser desviado escribe sobre desviaciones teológicas, mientras disloca su identidad con desviaciones performativas y canta una canción sobre el monumental revuelo de un ciclón de amor.

Quiero comenzar esta reflexión volviendo sobre un cuestionamiento que no sale de mi cabeza desde hace algunos días y que surgió en medio de la lectura del prólogo de la *Filosofía del Derecho* [*Grundlinien der Philosophie des Rechts*] de Hegel (1968, 2013). Si el pensamiento condiciona la forma de lo pensado, si el lugar de enunciación condiciona la forma de lo enunciado, si la forma de lo enunciado delimita el contenido mismo de lo que se quiere decir, si el contenido queda de alguna forma lastrado y anclado a ese lugar: ¿Cómo pensar en otra manera de hacer teología? O, más bien, ¿cómo hacer teología de otra manera?

En el contexto teológico, podríamos interrogar las construcciones tradicionales de lo divino y lo sagrado, desafiando las categorías binarias que han estructurado históricamente el pensamiento teológico. La teoría queer invita a reflexionar sobre la multiplicidad de experiencias y voces,

desafiando las jerarquías establecidas que pueden limitar la diversidad en la teología. Asimismo, se podría explorar cómo las categorías de género y sexualidad influyen la construcción misma de los discursos teológicos, reconociendo la importancia de la inclusividad y la apertura a narrativas diversas. En lugar de adherirse a modelos rígidos, las teologías queer podrían proponer una forma de reflexión que celebre la fluidez y la complejidad en la comprensión de lo divino y lo humano. ¿Cómo podríamos, entonces, pensar en una teología que abrace la diversidad y desafíe las construcciones normativas arraigadas en el discurso teológico tradicional?

Respondo a los anteriores cuestionamientos de la siguiente manera: quien hace teologías queer/cuir se inserta en un lugar [*locus*] y trata de salirse de él desquiciando el marco dado y de paso desquiciándose a sí mismx y a lxs demás con el propósito de ver el mundo de otro modo, o ver otros modos de entender el mundo (Cadahia y Carrasco-Conde, 2020). Sin duda, se hace necesario desquiciar el marco que rotula la teología porque dicho marco está hecho a la medida de un «logos» [λόγος] imperante y tradicional, que visibiliza algunas cosas, invisibiliza otras y coloca, siempre coloca, cada «cosa» [*ding*] en su sitio específico, condicionándola [*bedingen*]. Desde una perspectiva queer, la necesidad de desquiciar el marco teológico se intensifica al reconocer la opresión inherente a las estructuras tradicionales. La teoría queer desafía las normas y categorías binarias impuestas por un logos imperante y tradicional, el cual —al visibilizar selectivamente ciertos aspectos— invisibiliza y margina otros. Este «logos» —al colocar cada «cosa» en su sitio específico— ejerce un condicionamiento que refuerza las normas hegemónicas.

En este sentido, las teologías queer buscan desestabilizar estas jerarquías, cuestionando las categorías fijas de género, sexualidad y divinidad. Se plantea la pregunta, pues, de cómo podemos liberar el pensamiento teológico de las limitaciones impuestas por este marco que, en su rigidez, puede excluir experiencias y perspectivas que no se ajustan a aquellas tradiciones y normas impuestas [que, siendo «norma normata», se



presentan como «*norma normans non normata*»]. Las teologías queer —al abrazar la diversidad y la fluidez— proponen una reconfiguración del discurso teológico, permitiendo que las voces marginadas sean escuchadas y que las experiencias diversas encuentren un espacio legítimo dentro de la reflexión teológica. En lugar de aceptar pasivamente las categorías predefinidas, las teologías queer desafían el marco tradicional, buscando una comprensión más inclusiva y respetuosa de lo sagrado, lo divino y lo humano: vemos, juzgamos y actuamos de otra manera.

Sin embargo, es necesario que quienes quieran «hacer» teologías de otro modo se disloquen a sí mismxs, para luego desquiciar los lugares de enunciación tradicionales hasta «luxar» [λοξός] la estructura habitual del pensamiento teo(ideo)lógico (Córdova Quero, 2015), es decir, hasta desviar la conducta acostumbrada sacando al pensamiento de su confinamiento espacial, que se asemeja tanto a un armario como a un corsé. No se trata, entonces, de una disfunción manifiesta del pensar, sino de una desviación intencional para teologizar de otro modo. Quien actúa de esta manera, sin duda, debe reconocer que esta emancipación teológica no consiste en otra cosa que en un «volver a la cordura» a través de la *paránoia* [παράνοια] para recuperar la voz (Cadahia y Carrasco-Conde, 2020). Efectivamente, implica una recuperación —dado que no se trata de traer a la existencia un modo de teologizar «inexistente»— sino de evidenciar aquello que, aunque existía —existe y continuará existiendo— al no encajar, se dejaba conscientemente fuera del canon.

Desde la perspectiva queer/cuir, asumir esta voz propia implica un acto de rebelión contra las normas y expectativas impuestas por una sociedad que históricamente ha marginado y silenciado las identidades no normativas. Se trata de un viaje de autodescubrimiento que lleva a la revelación de la extrañeza intrínseca que reside en cada individuo, una extrañeza que desafía las categorías binarias de género y sexualidad. Esta extrañeza se convierte en un punto de conexión con otras personas queer/cuir, formando un tejido común de experiencias diversas y voces multifacéticas. A través de esta conexión, lo que una vez fue considerado

«extraño» se convierte en algo compartido y validado, desafiando la noción de lo «normal» y celebrando la riqueza de la diversidad humana. Al alejarnos de los cánones teológicos que han sido utilizados para justificar la opresión y el dominio, nos embarcamos en un proceso de liberación y empoderamiento. Buscamos desentrañar las estructuras de poder que han perpetuado la marginalización de las identidades queer/cuir, y en su lugar, dar espacio y visibilidad a lo «otro» que nos habita.

Al ponernos «fuera de sí», rechazamos las limitaciones impuestas por las normas sociales y religiosas, reclamando nuestra autonomía y nuestra capacidad de definirnos a nosotrxs mismxs. Es un acto de resistencia y afirmación de nuestra existencia y dignidad, así como un llamado a la inclusión y el respeto para todas las personas, independientemente de su orientación sexual o identidad de género. En última instancia, desde la perspectiva queer, se trata de crear un mundo donde cada persona pueda vivir libremente y plenamente, sin miedo ni discriminación. Es un llamado a la construcción de comunidades que valoren y celebren la diversidad en todas sus formas, reconociendo que la verdadera riqueza de la humanidad radica en su variedad. Se trata de abrir espacios de diálogo y entendimiento mutuo, donde las experiencias y perspectivas de las personas queer/cuir sean escuchadas y respetadas.

En este proceso de ampliación —y dislocación— desde la perspectiva queer/cuir, se busca también desafiar y transformar las estructuras sociales, políticas y culturales que perpetúan la discriminación y la exclusión, puesto que consiste en trabajar por la creación de un mundo más justo y equitativo, donde todas las personas tengan igualdad de oportunidades y acceso a los mismos derechos y recursos. En resumen, asumir esta voz propia desde la perspectiva queer implica un acto de afirmación, resistencia y solidaridad. Es un llamado a la acción para construir un mundo donde todas las personas puedan vivir con dignidad y autenticidad, libres de prejuicios y discriminación.

Asumir esta «voz propia» no es otra cosa que descubrir la extrañeza que habita en sí mismx, esa extrañeza que hace de lo propio algo común

construido por las voces de muchas otras personas que esperaban el momento de una voz, de una voz queer/cuir tanto más diversa cuanto más polifónica. Buscamos desviarnos del dominio y la opresión que impera en los cánones teológicos para desvelar «lo otro» que nos habita; precisamente por esto nos ponemos «fuera de sí» (Cadahia y Carrasco-Conde, 2020).

Reflexionemos, en primera instancia, sobre los patrones que nos condicionan, como quien escruta minuciosamente los planos del edificio que habita, cuyas líneas actúan como guías determinantes para sus acciones [ver]. Es crucial examinar con detalle esos esquemas preestablecidos que moldean nuestra existencia, comprendiendo cómo influyen en nuestras decisiones y percepciones.

Una vez identificados estos patrones, la segunda fase implica liberarse de su influencia, desviarse del camino trazado y alterar la trayectoria cuantas veces sea necesario [juzgar]. Se trata de romper conscientemente con las restricciones impuestas por esos patrones, cuestionar las normas preestablecidas y explorar nuevas direcciones. Este proceso puede implicar desafiar las expectativas sociales, culturales o religiosas que nos han sido asignadas y buscar un camino que sea auténtico y significativo para nosotrxs mismxs.

Es importante, además, considerar la posibilidad de salirnos del lugar que ocupamos [actuar], incluso si este espacio nos ha sido asignado o impuesto por fuerzas externas. Al hacerlo, desafiamos no solo los patrones preexistentes, sino también las estructuras de poder que intentan definir y limitar nuestra identidad. La acción de salirse del lugar asignado se convierte en un acto de resistencia contra la opresión y una afirmación de la autonomía personal (Cadahia y Carrasco-Conde 2020). La ruptura de patrones y la desviación de caminos establecidos son elementos esenciales para descubrir y afirmar una identidad auténtica y libre de las imposiciones externas. Para ello, debemos «ver» de otra manera, «juzgar» de otra manera, «actuar» de otra manera. Este proceso implica valentía, autoconciencia y la disposición de desafiar las normas impuestas para forjar un camino propio y genuino.

Como el objetivo de esta reflexión es, sobre todo, «desquiciar» el marco comprensivo de la teología cristiana, a partir de la consideración de los desvíos teológicos que emergen desde la perspectiva queer/cuir [*actuar*], buscaremos abordar algunas cuestiones teológicas en las que predomina la lógica hegemónica cis-heteropatriarcal [*ver*]. Lo haremos desde la propuesta teológica según la cual Marcella Althaus-Reid (2005 [2000]) disloca y agrieta los ensamblajes interpretativos que condicionan y excluyen a quienes no somos parte de aquel canon cis-heteronormativo que se presenta como portavoz unívoco del mensaje de la salvación [*juzgar*].

Rosi Braidotti (2000) considera con lucidez cómo el sujeto se define en el cruce de múltiples variables [sexo, género, etnicidad, clase, etc.] y por la interacción de las prácticas materiales y discursivas. En la misma línea, Althaus-Reid se percata de que, en teología, esta interacción implica una compleja relación entre intertextualidad e intersexualidad. Esto se debe a que las prácticas materiales de la teología son las instituciones y la simbología discursiva sexo-genérica que transmite y pontifica la jerarquía religiosa. En palabras de nuestra teóloga disidente:

Al dislocar la identidad de género de las divinidades cristianas en la mariología o la cristología, estamos dislocando y creando un caos en los dos ámbitos de la organización de la Iglesia y los sistemas teológicos. Por lo tanto, no es sólo en la elección de los motivos que podemos criticar un estilo masculino occidental de teología, como proveniente siempre de la misma matriz heterosexual, sino también la lógica teológica que considera que la teología debe ser presentada sistemáticamente, progresivamente, por ejemplo, en lugar de disruptivamente y por momentos. Ese caos de género provoca la salida de otros malestares y áreas de tensiones como la economía y las estructuras raciales de supresión de subjetividades, porque las matrices heterosexuales no sólo nos proporcionan las narrativas maestras para la cama, sino las epistemologías económicas y los patrones sociales de organización (Althaus-Reid, 2005 [2000]: 122-123).

Motivadx por la pasión teológica y la justa imprudencia de la indecente Althaus-Reid, esperamos realizar algunas desviaciones teológicas que estén impregnadas de contradicciones y contrasentidos, de disrupciones y

regresiones, de preguntas y respuestas, de búsquedas y encuentros, de confesiones y silencios, de transgresiones y rituales que nos permitan deshegemonizar nuestra manera de hacer teología.

Desde esta teología indecente y pervertida, queremos obligar a la teología disfrazada de *soft-core* —como Althaus-Reid llama a la teología sistemática— a asumir su verdadera naturaleza *hard-core* y a salir a la luz con la crudeza de sus construcciones sexuales. Advertimos que esta reflexión indecente —que denuncia la verdadera naturaleza sexual de la teología sistemática y divulga deconstrucciones sexo-genéricas que podrían llevar un precioso significado a nuestras vidas en relación con lo sagrado— será escandalosa e inmoral.

Volveremos a los profetas de la Biblia Hebrea y a la narrativa patrística medieval para traducir y pervertir algunas ideas de una manera «queerizadamente clara» [*queeringly clear*] (Althaus-Reid, 2000: 95, 2005: 139); trasgrediremos la mística y usaremos un lenguaje inadecuado para hablar de éxtasis y desmesura, de disidencia divina y espiritualidad popular, de diásporas maricas y santidad fuera del armario. Dejaremos a un lado el estilo tradicional de abordar estas categorías teológicas, porque «ese» estilo es un mero hábito del pensamiento del que podemos, y debemos, deshabitarnos. Nos resistimos a permanecer en el armario teo(ideo)lógico (Córdova Quero, 2015). ¡Nos desviamos... para retornar al Edén!

*Divinae bonitatis, rogamus benedictionem tuam, ut viam ad iustitiam, libertatem et plenitudinem transire possimus. Nos, qui ad infernum, iniquitatis iniuste condemnati, iter facimus, te precamur, ut nobis in exodo nostro a Tartaro ad Paradisum promissum tuum ducas. Fac ut oratio nostra sit via quae nos a Hade ad Eden perducatur. Amen.*<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> En español: «Concede, te rogamos, la bendición de tu divina bondad, para que podamos transitar el camino hacia la justicia, la libertad y la plenitud. Nosotrxs, que injustamente hemos sido condenadxs al infierno de la iniquidad, te suplicamos que nos guíes en nuestro éxodo desde el Tártaro hacia el Edén que nos has prometido. Que nuestra oración sea el camino que nos lleve del Hades al Paraíso. Amén». Se trata de una oración compuesta por el autor de este texto.

## Abrir la biblia y volver a los profetas

Deseamos hacer una re-lectura de la Biblia, reescribir otras historias de manera paralela a las nuestras y re- crear lo mítico en nuestra vida, como si nos estuviéramos encontrando con extraños a la entrada.

Althaus-Reid (2022: 140)

La experiencia cristiana ha estado atravesada, históricamente, por desvíos y dislocaciones. Dios no «escribe derecho sobre líneas torcidas», sino que tuerce su escritura para escribir torcidamente sobre nuestras existencias desviadas. Cuando me acerqué al texto sagrado con el deseo de reconocer algunos pasajes que hablaran de este postulado, me encontré con la paradoja de la traducción, es decir, con la traición del traductor [*traduttore, traditore*].

Las personas dedicadas al ejercicio de la traducción y la exégesis bíblica [ἐξήγησις], en su mayoría, suelen introducir —consciente o inconscientemente— la lógica cis-heteronormativa en su labor. Esta tendencia se manifiesta de manera destacada en los pasajes que contienen expresiones ambivalentes y polisémicas, de manera especial en las alusiones que podrían vincularse con la diversidad sexo-genérica. Es esencial analizar cómo se abordan los textos que hacen referencia a lo que comúnmente se interpreta y traduce como «desviaciones». La situación es diversa, llena de matices y, por lo mismo, muy compleja.

En griego, nos encontramos con múltiples palabras: *ekklinó* [ἐκκλίνω], *astochéó* [ἀστοχέω], *paraptóma* [παράπτωμα] o *parabasis* [παράβασις]. Igualmente, en hebreo, nos encontramos con varios términos: *lazuth* [לזות], *luz* [לז], *natah* [נָטָה], *mot* [מוט], *taah* [טָעָה] y *satah* [שָׂטָה]. Todos ellos aluden, de distintas maneras, a la acción de cambiar el rumbo del camino, a las alteraciones o desvíos del itinerario. En muchos casos, la traducción y la interpretación de pasajes bíblicos con dichos términos tienden a reflejar prejuicios y conceptos preestablecidos relacionados con la sexualidad y la

identidad de género. La imposición de la lógica cis-heteronormativa puede llevar a interpretaciones sesgadas y excluyentes, que no reflejan la riqueza y diversidad de las experiencias humanas, incluyendo aquellas relacionadas con la identidad y expresión de género. Es fundamental abordar estos términos con una perspectiva crítica y culturalmente sensible, reconociendo la posibilidad de que las traducciones históricas hayan sido influenciadas por normas sociales y culturales específicas.

Al explorar las alusiones a desviaciones o cambios de itinerario, es crucial considerar las diversas interpretaciones que pueden surgir en el contexto de la evolución de las comprensiones contemporáneas sobre la sexualidad y la identidad de género. El análisis exegético debe ir más allá de las limitaciones impuestas por la normatividad cis-heteropatriarcal, permitiendo una apertura a la diversidad de experiencias y expresiones que pueden estar presentes en los textos sagrados. Este enfoque crítico y reflexivo es esencial para lograr una comprensión más completa y justa de los pasajes bíblicos relacionados con la diversidad sexo-genérica, desafiando las interpretaciones que podrían contribuir a la marginalización de ciertos grupos dentro de la comunidad religiosa.

En diversos pasajes de la Biblia se presentan desvíos divinos que, en algunos casos, parecen ser provocados directamente por la voluntad de Dios. Sin embargo, en otros pasajes, la idea de desvío se asocia más bien a la pérdida de la voluntad divina y, consecuentemente, al pecado (Plummer, 1979; Schur, 1980; Barclay, 1995; Perrin, 2001; Finney, 2014; Nel, 2023). Esta dualidad introduce una complejidad en la percepción de la desviación locativa, generando una ambigüedad de sentido que requiere ser abordada mediante un meticuloso trabajo hermenéutico. Es imperativo que este proceso de interpretación sea llevado a cabo con la máxima rigurosidad y fidelidad a la verdad, evitando la introducción de sesgos perjudiciales. El 15 de abril de 1993, reconociendo las limitaciones que emergen en el ejercicio exegético de la Biblia, la Comisión Bíblica Pontificia (1993) afirmaba: «Tales desviaciones se evitan si la actualización parte de una interpretación correcta del texto y se lleva a cabo bajo la dirección de la enseñanza

eclesiástica en la perspectiva de la tradición viva». Sin embargo, nos encontramos en un contexto en el que no hay avances significativos en la actualización de la lectura de dichos textos bíblicos en lo referente a la diversidad sexo-genérica en las instancias eclesiásticas.

En este contexto, surge un interrogante inmediato que demanda atención urgente: quienes nos apartamos de las interpretaciones hegemónicas de la salvación y de las lógicas cis-heteropatriarcales de la sociedad, ¿formamos parte de aquellas personas que se desvían por la causa del Reino de Dios o, más bien, nos contamos entre aquellas que se alejan de la voluntad divina? Esta pregunta es crucial para quienes exploran dimensiones alternativas de la fe y la identidad, particularmente para aquellxs que desafían las normas sociales y religiosas preestablecidas.

La respuesta a este interrogante implica un examen profundo de las creencias y prácticas tradicionales, así como un cuestionamiento valiente de las estructuras de poder que han definido históricamente lo que es aceptable y lo que no. La búsqueda de respuestas se convierte en un viaje hermenéutico que va más allá de la mera interpretación de textos sagrados, abordando la complejidad de la identidad, la fe y la relación con lo divino en un contexto que demanda una apertura hacia la diversidad y la inclusión. Como bien afirma Soili Petäjaniemi-Brown (2013), incluso «lo que en el escenario de la traducción independiente sería un error de traducción se convierte en una acción política» (p. 3). Se trata, pues, de reconocer que en la traducción y en los ejercicios exegéticos de la Biblia debe entrar en juego el poder subversivo en la erótica de la traducción, que, en palabras de Santhya Rao (2005), consiste en una especie de «caricia traductora» que conlleva una revalorización de las dimensiones corporales tanto del texto sagrado como del cuerpo de quien traduce.

Sin embargo, frente a la pregunta que formulamos, las autoridades religiosas han respondido en repetidas ocasiones desde su posición hegemónica, caracterizando y estigmatizando nuestra existencia como seres «desviados» o con «depravaciones graves» (Catecismo Iglesia Católica, n°. 2357), como seres «intrínsecamente desordenados» (Congregación para la



Doctrina de la Fe, Decl. *Persona humana*, n.º. 8). Nos han puesto en la categoría de aquellxs que se apartan del rebaño, señalándonos como opositorxs y adversarixs, en lugar de reconocernos como parte integral del plan salvífico de Dios. No obstante, ¿qué tenemos que decir nosotrxs?

Optamos por dejar de lado las etiquetas que nos apartan y nos designan como fuera de lo establecido, para reclamar con firmeza nuestro lugar dentro de la obra salvífica de Dios. Creemos que nuestras desviaciones sexo-genéricas son intrínsecas a la creación divina, pues han sido formadas por la misma Divinidad y, por lo tanto, son inherentemente buenas (Gen 1.25; 31). Rechazamos la narrativa que nos presenta como amenazas o desviaciones negativas y, en su lugar, afirmamos la validez y la sacralidad de nuestras identidades. Creemos que la diversidad sexo-genérica es una manifestación de la riqueza de la creación divina, reflejando la complejidad y la belleza de la imagen en la que hemos sido hechxs. Buscamos no solo reclamar nuestro espacio dentro del plan salvífico de Dios, sino también desafiar las interpretaciones excluyentes que se han impuesto desde posiciones de poder.

En última instancia, nuestra afirmación de que nuestras desviaciones son parte de la obra divina es un acto de resistencia contra la demonización y la marginación. Al reconocer la sacralidad de nuestras identidades, buscamos construir un puente entre la fe y la diversidad, redefiniendo lo que significa ser parte del plan divino de salvación. Este proceso no solo implica una reinterpretación teológica, sino también un llamado a la inclusión, la comprensión y la aceptación dentro de las comunidades religiosas. Parece oportuno, pues, traer a mención un fragmento del poema autobiográfico «I Am A Deviant» [Soy un desviado] del teólogo trans Shannon Kearns (2020):

Me consideran un pecador. Viviendo en rebelión. Inmoral. Desviando. Me consideran estas cosas porque soy una persona transgénero. Porque amo a una mujer. Porque creo en la justicia social. Porque mi teología no es fundamentalista. Estoy pintado como lo peor de lo peor. Inmoral. Desviando. Enfermo. Me levanto por la mañana y abrazo a mi gatito. Hago un poco de café y paso

tiempo escribiendo en el diario y leyendo. Me ducho. Mientras estoy en la ducha, rezo. Rezo por las personas que amo; las personas que conozco están sufriendo, las que conozco se enfrentan a cosas que no saben cómo enfrentar. Rezo por sabiduría y paz para mí y para el mundo. Rezo para que haga lo que tengo que hacer. Me subo a mi coche y conduzco a la iglesia, donde descubro cómo inculcar el amor que tengo por las Escrituras, Dios y la historia cristiana en personas de todas las edades. Leo libros, escribo el plan de estudios, escribo. Aconsejo a las personas que lo necesitan; prestando un oído atento y un corazón abierto a las personas que están luchando con familias que se niegan a amarlos, con iglesias que no los quieren, con una teología que les desea la muerte. Hablamos. Lloramos juntos. A veces nos las arreglamos para reírnos. Espero que cuando firmemos se sientan menos solos. Después del trabajo, trato de escribir un poco. Trato de contar historias que lleven a la gente hacia una vida de justicia. Trato de elevar las historias de mi comunidad. Intento escribir cosas que sean redentoras. Me voy a casa y limpio mi apartamento. Cocino la cena para compartirla con mi pareja. Comemos juntos y vemos la televisión. Hablamos de nuestros días y de lo que estamos soñando. Nos abrazamos el uno al otro. Nos preocupamos el uno por el otro. Nos vamos a dormir, abrazándonos. Este es mi día a día. Esta es mi vida. Esto es lo que hago. Me consideran un pecador. Viviendo en rebelión. Inmoral. Desviado. Dicen estas cosas sobre mí. Y sin embargo, ellos son los que están predicando una teología que trata la muerte en voz alta a cualquiera que escuche. Son los padres que están echando a sus hijos de sus casas. Ellos son los que se niegan a honrar los nombres y pronombres de sus hijos. Ellos son los que están acaparando riqueza. Ellos son los que eligieron a un hombre que no piensa en la agresión sexual para el cargo más alto del país que aman. Son los que no les importan un bledo los pobres, las personas afro o el medio ambiente. Ellos son los que son odiosos todos los días. Y yo soy el pecador. El inmoral. El desviado. Pero, hombre, ¿si ese es el estándar?, ¿si lo que significa ser justo significa ser como ellos? No me interesa en absoluto. Reclamaré mi desviación con orgullo porque, para mí, mi desviación se parece mucho a tratar de seguir a Jesús (sp).

Las palabras de Kearns resuenan poderosamente, ilustrando que ser etiquetadx como pecador, inmoral o desviadx carece de fundamento cuando se contrasta con la realidad diaria de amor, compasión y servicio a lxs demás. Frente a aquellxs que predicán una teología de exclusión y odio, reivindicamos nuestra desviación con orgullo, reconociendo que nuestra

fidelidad a Jesús se refleja más en la búsqueda de la justicia social, la compasión y el amor que en adherirnos a estándares dogmáticos excluyentes. En última instancia, nuestra resistencia es un llamado a la inclusión, comprensión y aceptación dentro de las comunidades religiosas, redefiniendo lo que significa verdaderamente ser parte del plan divino de salvación.

Volvamos a la Biblia. Ya el texto sapiencial de apariencia salomónica invitaba a la comunidad creyente a considerar la obra de Dios mientras preguntaba por la imposibilidad de que alguien, por sus propias fuerzas, enderezara lo que la Divina Sabiduría había torcido (Ecle 7,13). Según la etimología hebrea, el verbo piel עָוָה [ivveto] alude a la acción de «torcer» realizada por una tercera persona, que en este caso se trata de la Divinidad [הָאֱלֹהִים]. Resueltamente nos apropiamos de estas palabras salomónicas, identificándonos con ellas y rechazando de manera contundente la criminalización que nos ha excluido de las comunidades religiosas. Nos han hecho sentir como si no fuéramos parte del plan divino debido a nuestras desviaciones sexo-genéricas. Si la Divinidad nos ha creado desviados, surge la pregunta ineludible: ¿quién podrá enderezarnos? Si la Divinidad nos ha creado maricones, ¿quién podrá cis-hetero-sexualizarnos? ¿Quién podrá homo-normalizarnos?

No se trata solo de desafiar las interpretaciones estigmatizantes, sino también de afirmar la dignidad y la sacralidad de nuestras identidades tal y como fueron creadas por la Divinidad. Al rechazar la idea de que nuestras desviaciones sean defectos que necesitan ser corregidos, proclamamos con valentía que somos parte integral de la obra divina, un testimonio vivo de la diversidad y la complejidad con las que la Divinidad ha enriquecido la creación. En última instancia, este llamado a la aceptación y la inclusión es una invitación a replantearse las percepciones normativas, cuestionando quién tiene la autoridad para definir y dictar lo que es considerado «normal» o «correcto».

Ahora bien, hablemos de algunas dislocaciones bíblicas que se parecen a las nuestras o que disienten de ellas, con el propósito de realizar un

ejercicio descriptivo que nos ayude a presentar algunas características provenientes del texto sagrado referentes a nuestra propia experiencia. Nuestra dislocación no se parece a la de aquellas personas que «andan perdidas» (2 Pe 2, 15) porque «se desviaron del camino (...) y sus pies se apresuran para derramar sangre, destrucción y miseria» (Rm 3, 12; 15); nuestra desviación no es hacia la infidelidad como la de aquellxs que «se desviaron del camino, hicieron tropezar a muchos con su enseñanza y quebrantaron la alianza de Leví» (Mal 2, 8). Nuestro desvío no es causado por un corazón falso, terco y rebelde (Jer 5, 23), sino que nos salimos de la norma por amor y transparencia, por amor de nuestra autenticidad.

Nos desviamos del camino a la manera de los magos de oriente, quienes, regocijados con muy grande gozo ante Jesús recién nacido, fueron advertidos [χρηματισθέντες, *chrēmatisthentes*] por revelación a regresar a sus tierras por *otro camino* [δι' ἄλλης ὁδοῦ, *di' allēs hodoû*] que no conducía a Herodes (Mt 2, 12). Nuestro desvío es un esfuerzo por entrar a través de la puerta estrecha y angosta [τῆς στενῆς πύλης, *tês stenōs pylēs*] que conduce a la vida (Mt 7, 13-14), dado que reconocemos que hay caminos que parecen rectos [יָשָׁר, *yashar*; εὐθύτης, *euthytēs*; *straight*], pero que acaban por ser caminos de muerte [דַּרְכֵי מוֹת, *darkêi māwet*] (Pr 14, 12; 16, 25).

De esos caminos de muerte nos alejamos y optamos por nuestras desviaciones porque queremos vida; nuestra dislocación busca seguir el camino que la Divinidad nos ha trazado, para que vivamos, prosperemos y disfrutemos de larga vida [וְהָאֲרָקְתֶּם יָמִים, *waha'araktēm yāmîm*] (Dt 5, 33). Nos desviamos porque escuchamos el mensaje profético de Jeremías, que nos invitaba a detenernos, a observar y a preguntar por los senderos antiguos [עֲמִדוּ עַל-דַּרְכֵי יְהוָה וְשִׂאוּ אָזְנוֹתְכֶם וְלִנְתְּבוּתְעוֹלָם, *'imdū 'aldarākîm ūrə'ūwša'ālū lintivōwt 'ōwlām*], para localizar el buen camino [דַּרְהַטוּב, *derek hatṭōwb*] y hallar el descanso que anhelamos [וּמִצָּא וּמְרַגֵּעַ לְנַפְשְׁכֶם, *ūmiš'ū margōwa' lanāpšakem*] (Jer 6, 16).

Creemos que nuestra desviación trae justicia entre los seres humanos, libera de la opresión al extranjero, al huérfano y a la viuda, pero también a la puta, al joto, a la travesti, a la drag queen o al drag king, al marica, al

seropositivx, deteniendo el derramamiento de más sangre inocente. Nuestro desvío no nos lleva en pos de falsas divinidades o ídolos, sino que nos acerca a la Divinidad que nos han arrebatado, a la tierra prometida en donde sale el arcoíris de la alianza sobre todas las criaturas, sin exclusión y fobia.

## Re-leer la patrística medieval con intenciones desviadas: El caso de las *Confesiones* de Agustín de Hipona

¿Por qué habríamos de desear hacer una re-lectura de la Biblia o incluso volver a conectarnos con San Agustín desde una perspectiva cuir o bien encontrar una orgía divinizada en el modelo trinitario? La respuesta es sencilla. Necesitamos andar estos diferentes caminos 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 feminidad sobre el cual el discurso sobre Dios no sólo tiene algo que decir, sino que, como argumentaremos, es probable que dependa.

Althaus-Reid (2022: 66)

La cita de Althaus-Reid que tomamos como epígrafe en esta sección invita a replantear la manera en que se aborda la lectura de la Biblia, la obra de Agustín y la comprensión de conceptos teológicos como la Trinidad desde una perspectiva queer. La autora plantea la pregunta de por qué querríamos adoptar esta perspectiva y explorar interpretaciones más inclusivas y diversas de estas fuentes religiosas. La respuesta propuesta es directa y fundamentada en la necesidad de adaptar la teología a un momento en el cual las discusiones sobre sexualidad dentro del cristianismo ya no se centran únicamente en nociones naturalizadas de masculino y femenino,

sino que se enfocan en la construcción específica de la masculinidad y la feminidad.

La idea es que el discurso teológico sobre Dios no solo tiene algo que decir respecto a estas construcciones de género, sino que, según se argumenta, podría depender de ellas. En otras palabras, se está proponiendo un cambio en la perspectiva teológica para reflejar y abrazar la diversidad de las identidades de género y expresiones sexuales. Al reexaminar las Escrituras y las obras de pensadores como Agustín de Hipona desde una óptica queer, se busca encontrar en estas fuentes no sólo una aceptación, sino una valoración y enriquecimiento de la multiplicidad de experiencias y construcciones de género. En últimas, se trata de abrir nuevos caminos en la teología que reflejen y respeten la complejidad de la experiencia humana en términos de género y sexualidad.

Althaus-Reid señala que, incluso, una relectura de la patrística medieval podría ayudarnos a comprender nuestra desviación sexo-genérica de un modo que no asuma que se trata de un extravío del plan salvífico de Dios, del *Mysterium salutis*. Quienes nos hemos salido del carril en el que se nos oprimía, de la hetero-normatividad, debemos desviarnos también de aquella narrativa cis-heteropatriarcal según la cual se ha interpretado la economía salvífica. Prestemos atención a cómo Agustín de Hipona ilustra qué hace parte del plan salvífico de Dios y qué no, para proponer una re-lectura queer.

Según la comprensión del hiponense, el retorno del ser humano al Creador comienza en el momento mismo de la creación, pues la humanidad ha sido creada para que acoja la gracia del Espíritu Santo, que perfecciona su naturaleza haciéndola partícipe del descanso eterno (Oldfield, 2005: 746). La obra agustiniana señala el vínculo entre la *creatio* y la *conversio*, indicando que la *creatio* contiene en sí misma el misterio y el sentido de la existencia humana, pues el ser humano es «creado» para «convertirse» y, con esto, caminar hacia su plenitud [*formatio*]. No obstante, no solo el ser humano, sino que toda la creación tiende a la *conversio* para llegar a la *formatio*, lo que significa que la creación tiene inscrita la tendencia a la

salvación escatológica (Vannier, 1997: 14-19). Este movimiento metafísico del ser creado ha sido sistematizado por la filósofa y teóloga francesa Marie-Anne Vannier en el esquema trinitario *creatio-conversio-formatio*. Sobre este esquema, que sintetiza el plan económico de la salvación, aquí queremos solamente decir algunas ideas generales que nos permiten formular «preguntas incómodas» para desubicar y sacudir el polvo de la cis-heteronorma que oscurece el panorama de la economía teológica.

Como filósofo y teólogo, marica y disidente, me he esforzado no sólo por leer las *Confessiones* de Agustín, sino por leerme en ellas, dado que se trata de un diálogo del varón Agustín con Dios al que está convocada cada persona que lo lea (Santos Meza, 2022: 176). Defiendo mi interpretación porque —como bien afirma María Zambrano (2011: 43-48)— la confesión es una acción o, mejor, la máxima acción que se puede ejecutar con la palabra y resulta un buen dispositivo para recuperar la palabra que se nos ha arrebatado a las disidencias sexo-genéricas. Al mismo tiempo, este extraño género literario es un esfuerzo por mostrar el camino por el que la vida se acerca a la verdad y sería oportuno hablar desde un género marcado por la extrañeza y la fluidez escrituraria de quienes somos consideradxs como extrañxs y rarxs. Finalmente, porque es una narrativa que todavía en nuestros tiempos se ha atrevido a llenar el terrible abismo abierto que la cis-heteronorma ha generado entre el plan divino y las vidas humanas con expresión de género y orientación sexual disidente. Como ya he manifestado en otro lugar:

Defiendo y reclamo una interpretación queer de las *Confessiones* porque esta obra es el testimonio de la indagación existencial de «un ser humano, cualquiera que este sea» [*et quis homo est quilibet homo*] (*Conf.*, 4.4.9). En efecto, todo ser humano puede —como Agustín— devenir una *magna quaestio* y buscar respuesta, recorriendo a través de la memoria los caminos de su historia personal (Santos Meza, 2022: 176-177).

Suscribo mi acercamiento a las *Confessiones* de Agustín en la perspectiva de la rebelión teológico-sexual de Althaus-Reid, quien en su obra *Dios Cuir* afirma que es necesario reconocer la geografía sexual de todo acto

confesional, pues la teología es un acto sexual, el teólogo es un acontecimiento y cada confesión puede considerarse como una «salida del armario». En las palabras de Althaus-Reid (2022),

[...] la confesión se puede considerar, de manera positiva, como algo *cuir*, tanto en el sentido –siguiendo a Kosofsky Sedgwick– de ser una experiencia transitoria o como una declaración *troublant*, una declaración que genera disrupciones, que atraviesa la comunicación con elementos de diferencia sexual y posturas inquietantes (p. 36).

También, la teóloga latinoamericana de la liberación sexual afirma que los actos confesionales son actos de re-membramiento para propósitos de des-membramiento cuando nos damos cuenta de que lo que estamos confesando descalifica o es usado para la descalificación de lo que somos (Althaus-Reid, 2022: 37).

Ahora bien, en las *Confesiones* de Agustín —confidencias de un hombre que amó con gran pasión a su mejor amigo y amante— la mitad de su alma —que lloró con amargo dolor su muerte repentina— se encuentra un «modo maravilloso» [*miris modis*] para cuestionar la cis-heteronorma religiosa, si se lee con alma y perspicacia. En mi investigación de la obra confesional agustiniana (Santos Meza, 2021, 2022), he encontrado algunos aspectos fundamentales que animan y motivan estas consideraciones teológicas dislocadas. Aquí mencionaré sólo cinco de ellos, los cuales permiten plantear algunas preguntas que sirvan para ampliar nuestra lectura de la obra confesional agustiniana y considerar el plan divino de la salvación desde una óptica distinta a la cis-heteropatriarcal.

## ***Sobre la semejanza divina y la «imago Dei»***

Desde la perspectiva queer, la reflexión sobre la relación entre la teología agustiniana y la diversidad de orientaciones sexuales e identidades de género ofrece una oportunidad para cuestionar las nociones tradicionales que han excluido históricamente a las personas LGBTIQ+ de la plena



semejanza con Dios. La comprensión agustiniana de la conversio ad Deum y la aversio a Deo en la economía de la salvación proporciona un marco para explorar estas cuestiones. En el contexto de la aversión a Dios vinculada a la desemejanza, surge la pregunta crucial: ¿por qué se ha asumido históricamente que la diversidad sexo-genérica de las personas LGBTIQ+ desfigura, de modo ínsito, la imago Dei? Esta asunción a menudo ha estado arraigada en interpretaciones normativas y binarias de la sexualidad y el género, que han perpetuado la idea de que la divinidad se refleja exclusivamente en la blanquitud, la masculinidad, la heterosexualidad y la cisgeneridad.

Sin embargo, esta interpretación plantea una contradicción en el entendimiento de Dios. Si se asume que la aversión a Dios está relacionada con la desemejanza respecto a la divinidad, entonces sería problemático presuponer que la diversidad sexo-genérica automáticamente nos aleja de la imago Dei. Tal presuposición sugiere una limitación de la diversidad divina, como si Dios estuviera confinado a un paradigma específico de identidad de género y orientación sexual: Dios se volvería un hombre, blanco, cisgénero y heterosexual. La afirmación de que nos alejamos de las normas cis-heterosexuales, pero no de Dios, invita a reconsiderar y ampliar la concepción de la divinidad, más allá del armario teo(ideo)lógico. La diversidad en la orientación sexual e identidad de género podría ser vista como una manifestación de la riqueza y complejidad de la creación divina, desafiando las construcciones limitadas de una Deidad reducida a las categorías dominantes del género y la sexualidad.

En este orden de ideas, resalta una pregunta sobre la suposición arraigada en muchas interpretaciones teológicas: ¿se asume que Dios es un heteropatriarca cisgénero? Cuestionar esta suposición es esencial para abrir paso a una teología más inclusiva y respetuosa con la diversidad humana. Reconocer que la divinidad no está limitada por nuestras construcciones sociales y culturales permite una comprensión más amplia de la imago Dei

que abraza la totalidad de la experiencia humana, incluyendo las diversas expresiones de género y sexualidad.

## ***Sobre la dialéctica de la conversión y la aversión***

Para Agustín, la elección humana entre la *conversio* o la *aversio* es decisiva, pues el ser humano puede alcanzar la plenitud de su ser mediante su *conversio ad Deum* o destruirse mediante su *aversio a Deo* (Vannier, 2020), pues conversión y aversión se oponen (*De imm. an.* 12.19). Pero, si es claro que, tanto la *conversio* como la *aversio*, parten de la libre decisión y de la voluntad humana, ¿por qué la hegemonía religiosa tradicional, constituida en su gran mayoría por hombres cis-heterosexuales, se refiere las personas diversas sexo-genéricamente como eternas «desviadas de Dios»? En efecto, para Agustín, la elección humana entre la «*conversio*» o la *aversio* es decisiva, pues el ser humano puede alcanzar la plenitud de su ser mediante su *conversio ad Deum* o destruirse a sí mismo mediante su *aversio a Deo*. La *conversio* es, entonces, el camino, el puente tendido, entre la *creatio* y su culminación, la *formatio*; asimismo, es el crisol donde se constituye plenamente el ser humano.

En *Confesiones*, observamos que la *lumen fidei* se encendía en el corazón de Agustín y la comunidad eclesial comenzaba a insinuarse como el espacio comunitario propio de la conversión; pero ¿cómo puede encenderse la fe y la experiencia espiritual de las personas diversas sexo-genéricamente, si muchas comunidades eclesiales no son espacios seguros para la *conversio ad Deum*? Esta cercanía a la Iglesia resulta crucial en el camino de conversión que Agustín emprendió, pues en ella logró poner a salvo aquellas verdades que, poco a poco, empezaron a calar en lo profundo de su corazón y calmaron las olas de sus razonamientos, encendiendo todo su ser en deseos de buscar y encontrar la Divinidad. Hablar de la *conversio ad Deum* de las disidencias sexo-genéricas es hablar, también, de la necesidad de una *conversio ecclesiae* que permita que las comunidades de creyentes emprendan un éxodo de los armarios teo(ideo)lógicos, para que sus espacios litúrgicos,

sacramentales y comunitarios vuelvan a ser espacios propicios para que todxs encontremos a Dios: Agustín, para quien la experiencia de la conversión era una experiencia de salvación, habría querido que esta experiencia fuera compartida por todxs, pero no de la manera en que actualmente se realizan los vejámenes denominados «terapias de conversión» o «ECOSIG» [Esfuerzos para corregir la orientación sexual y la identidad de género].

La conclusión del libro segundo de *Confessiones* sintetiza la dialéctica «*conversio-aversio*»: la *conversio* se describe como la entrada en Dios [*intra te*] con la que se recibe el descanso supremo [*quies valde*], la vida imperturbable [*vita imperturbabilis*], la alegría del Señor [*gaudium domini sui*] y el retorno al camino de la estabilidad [*stabilitate tua*]; en cambio, la *aversio* se describe como un nudo tortuosísimo y enredadísimo [*tortuosissimam et implicatissimam nodositatem*], que es feo [*foeda est*], y por el que Agustín anda errante [*erravi*] y muy fuera del camino de la estabilidad de Dios [*nimis devius ab stabilitate tua*] hasta el punto de llegar a ser una región de esterilidad [*regio egestatis*]. ¡Reclamamos el Edén, porque nos negamos a ser categorizadxs como «aversores de la divinidad» por no seguir los rígidos mandatos de la cis-heteronorma!

## ***Sobre la comprensión de la belleza***

La ontología agustiniana, a propósito del verbo «*vertere*» y de su dialéctica de *magis* y *minus esse*, apunta hacia la plenitud de la forma. La forma, dada a cada criatura desde su creación, se obtiene totalmente a través de la *conversio ad Deum*, cuando se convierte en *forma formosa*, es decir, en la forma de lo bello. En cambio, si la forma es desdibujada por la *aversio a Deo* puede degradarse hasta el punto de devenir *deformis forma*, es decir, forma de lo feo.

Siguiendo este orden de ideas, quienes disintimos de la cis-heteronorma —modo de ser pontificado equivocadamente como el camino unívoco *ad Deum*— quedaríamos relegadxs eternamente a la condición de aversores de

la norma, es decir, extraviadxs de dicho camino. En este sentido, las disidencias nos sentimos orgullosas, dado que tenemos la certeza de que nuestra *aversio* no es una *aversio a Deo*, sino una aversión a la comprensión unívoca que ha sido pontificada desde los altares cis-heteropatriarcales. Nos desviamos de dichas narrativas dominantes para conservar nuestra forma orientada hacia la *forma formosa*. Nos negamos a desfigurar nuestra forma renunciando a nuestra orientación sexo-genérica.

En el famoso himno a la belleza de Agustín (*Conf.*, 10.27.38), denominado «Sero te amavi» [Tarde te amé], encontramos algunos aspectos que sugieren una interpretación teológica queer. El himno doxológico a la belleza es el lugar central del libro décimo de las *Confessiones* y, en su estructura, remite la terna *modus/species/ordo* [*mensura/numerus/pondus*] de Agustín que, por la *aversio a Deo*, se había oscurecido y que por la gracia de la conversión y del bautismo comenzó a recuperarse. En palabras de Unger, «en el himno a la belleza, que opera como eje del libro, encontramos una profunda reconstrucción biográfica del camino recorrido por Agustín en su ardua e incesante búsqueda de la belleza, expuesta en tres momentos: la *errancia*, la *búsqueda* y el *encuentro*» (Unger, 2013: 75-76).

Sin duda, en la obra confesional, percibimos que Agustín era «un navegante entregado a la inestabilidad del proceloso mar» (Unger, 2013: 76). En el himno, el hiponense afirma su condición inicial de indigencia y extravió con las siguientes palabras: «yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían» (*Conf.*, 10.27.38). ¿Acaso estas palabras no pueden usarse para relatar la experiencia dolorosa de quienes buscan respuestas sobre su identidad de género y orientación sexual fuera de sí mismxs, desconociendo que eso que son es así porque la divinidad lxs ha creado así?

Ahora bien, a medida que Agustín se adentra en los «circuitos del error», recibe numerosas advertencias sobre los peligros presentes en ese errar y, sin embargo, cae una y otra vez en las redes de la concupiscencia. Empero,

desde la lejanía de la casa del Creador, desde aquella «región de la desemejanza», oye aquella dulce melodía que en el huerto de Milán se manifestó a través de una voz infantil; allí, escuchó aquellas palabras que llegaron hasta su inquieto corazón por iniciativa divina: esta era la voz del Guía, por eso Agustín canta «llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera» (*Conf.*, 10.27.38). Aquí también encontramos algunas referencias que, por sinonimia, pueden trasladarse al relato de las personas LGBTIQ+. Nótese que Agustín reconoce que el modo de salir de aquella desemejanza que tenía su ser fracturado es a través de escuchar una voz infantil; así mismo, la mayoría de personas LGBTIQ+ relata que su proceso de búsqueda y sanación personal tiene a su base la escucha de su «niño interior», la escucha íntima en la que cada persona habla con su propia historia, para recuperar el camino hacia la plenitud y la belleza. Esta ruptura de la sordera es, pues, el retorno a la belleza personal y auténtica de cada ser humano, que se percibe sólo cuando una persona vive siendo fiel a sí mismx, que es, en últimas, ser fiel a la divinidad que habita dentro.

Además, la gracia de Dios se ha derramado ilimitadamente, rompiendo las expectativas del ser humano, pues Agustín no sólo ha sido llamado y curado de su sordera, sino que, como Agustín añade, la divinidad sigue obrando a favor de la recuperación de los sentidos humanos, entendiéndolos hacia su plenitud: «brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera» (*Conf.*, 10.27.38) y «exhalaste tu perfume y respiré» (*Conf.*, 10.27.38). De esta manera, el oído, la vista y el olfato del ser humano emprenden el camino de regreso, con ansias de llegar a Dios, con anhelos de la verdadera palabra, de la verdadera luz y del perfume divino. Esta motivación interior se condensa en el himno en la siguiente expresión: «y suspiro por ti» (*Conf.*, 10.27.38).

En el contexto de la experiencia de vida LGBTIQ+, también esta búsqueda de plenitud y retorno a la divinidad encuentra resonancia. Así como Agustín describe el retorno de sus sentidos hacia Dios, las personas LGBTIQ+ pueden experimentar un viaje de autoconocimiento y aceptación. La gracia divina, que rompe con las expectativas humanas, también se

manifiesta en la aceptación de la diversidad sexo-genérica y la capacidad de abrazar la autenticidad sin restricciones impuestas por normas restrictivas.

Las «metáforas sensoriales» utilizadas por Agustín, como el resplandor, la luz y el perfume divino, pueden reinterpretarse en el contexto de la experiencia LGBTIQ+ como la revelación y la celebración de la autenticidad, del *queerness* propio de los espacios inclusivos y disidentes. También, el proceso de (re)conocimiento y aceptación de la experiencia de vida LGBTIQ+ puede compararse con el resplandor de la verdad interior, la luz que guía hacia la autenticidad y el perfume divino que se respira al vivir de acuerdo con la verdad de unx mismo. De este modo, el suspiro por la divinidad, expresado por Agustín, también puede resonar en la comunidad LGBTIQ+. El anhelo de conexión con lo divino se entrelaza con la búsqueda de aceptación y reconocimiento en la sociedad, así como la aspiración a vivir plenamente y en armonía con la verdad interior. En última instancia, la experiencia de vida LGBTIQ+ puede enriquecer la comprensión de la teología agustiniana, desafiando las narrativas excluyentes y destacando la capacidad de la gracia divina para abrazar y celebrar la diversidad en toda su manifestación.

Ahora bien, en el himno, el acontecimiento cumbre de la *conversio* se resume hermosamente así: «gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y me abrasé en tu paz» (*Conf.*, 10.27.38). Desde la tierra firme de la fe cristiana, Agustín manifiesta que ha encontrado en la Divinidad aquello que por tanto tiempo buscó:

No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz, amiga de los ojos. No la suave armonía de melodías y cantinelas, ni la fragancia de flores, ni la de perfumes y aromas. No el maná ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. No, nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando le amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, un perfume, un alimento y un abrazo (*Conf.*, 10.6.8).

Por ello, confiesa que todo esto ha encontrado «tarde», que mucha vida fue desaprovechada y mal vivida, que mucho tiempo estuvo lejos de la

verdadera vida: «¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé!» (*Conf.*, 10.27.38). Sin duda, Agustín reconoce que:

Tarde amó aquella claridad que no se oscurece, aquella voz que no se silencia, aquel perfume que no puede ser disipado por el viento ni puede perder su aroma, aquel alimento inagotable que verdaderamente sacia y trae provecho, y aquel abrazo que no termina. Tarde buscó, tarde deseó, tarde preguntó, tarde encontró, tarde amó (Santos Meza, 2021: 62).

Empero, preguntémonos ahora: ¿acaso esta temporalidad «tardía» no se asemeja al modo en que las personas disidentes (re)conocemos nuestra autenticidad y plenitud?<sup>14</sup> La reflexión teológica queer sobre la cita del himno a la belleza de Agustín de Hipona nos invita a explorar la noción de «tardanza» en el proceso de (re)conocimiento de la autenticidad y plenitud de las personas disidentes; en este contexto, la tardanza no se interpreta necesariamente como una demora negativa, sino como un camino particular y único hacia la comprensión de la experiencia de vida LGBTIQ+.

En la cita, Agustín describe su tardanza en amar la claridad, la voz, el perfume, el alimento inagotable y el abrazo que representan la belleza divina. Esta tardanza puede encontrar un eco en las experiencias de las personas LGBTIQ+ que, debido a diversas razones culturales, religiosas o sociales, se ven obligadxs a postergar el reconocimiento y la aceptación de su identidad de género o de su orientación sexual. La identidad LGBTIQ+ a menudo se desarrolla en un contexto en el que las normas sociales y religiosas pueden dificultar la expresión plena de la identidad de género y orientación sexual; este proceso puede llevar tiempo, ya que las personas disidentes de la cisheteronormatividad se enfrentan a desafíos y resistencias en su camino hacia la autenticidad.

---

<sup>14</sup> Para comprender esta idea de la «tardanza» agustiniana, desde la perspectiva queer, es importante remitir a los extensos estudios sobre la temporalidad queer, desarrollados, entre otras personas, por Halberstam y Muñoz (2005), Lochrie (2005), Freeman (2007), Muñoz (2009), McCallum y Tuhkaneri (2011), Dinshaw (2012), Freeman (2012), Santos Meza (2022).

La «tardanza» en reconocer y expresar la identidad disidente puede estar vinculada a la lucha contra la discriminación, el miedo al rechazo y la necesidad de reconciliar la fe con la orientación sexual o identidad de género. La «tardanza» en este contexto se convierte en una manifestación de resiliencia y resistencia, un testimonio de la fortaleza interior que permite a las personas LGBTIQ+ superar las adversidades progresivamente. Así como Agustín llega a amar la belleza divina después de una búsqueda incesante y prolongada en el tiempo, las personas LGBTIQ+ pueden encontrar su autenticidad y plenitud después de un proceso similar de exploración y autoaceptación.

En últimas, esta «tardanza» también puede interpretarse como parte de la diversidad y complejidad de la creación divina. La experiencia de vida LGBTIQ+ no es una desviación o error, sino una expresión única de la diversidad en la creación de lo divino. Así, la «tardanza» en el reconocimiento personal puede ser vista como una parte intrínseca del viaje espiritual y de autoexploración, enriqueciendo la comprensión teológica con una perspectiva inclusiva y respetuosa de la diversidad humana. Este descubrimiento interior es bello, bueno y verdadero.

## ***Sobre la desviación de Dios***

Agustín confiesa la impronta cristiana de la «*conversio*», pues en la conversión se da una suerte de reciprocidad entre Dios y el ser humano. En efecto, en el contexto bíblico, una particularidad del verbo «*epistrefein*» [ἐπιστρέφειν] —que se traduce como «volverse hacia», «poner atención en», «darse la vuelta», «convertirse»— es que en múltiples ocasiones tiene a Dios por actor. Entonces, la «*conversio*» no sólo se relaciona con el movimiento de retorno del ser humano hacia Dios [*conversio hominis ad Deum*], sino también con el volverse de Dios hacia la humanidad [*conversio Dei ad hominem*].

Según la Biblia Hebrea, Dios se desvía fiel y misericordiosamente y vuelve una y otra vez hacia su pueblo. Este desvío de Dios alcanza su



expresión máxima en la encarnación del Verbo, con la que se establece la otra alianza, una alianza dislocada. La conversión cristiana es la entrada de todos los creyentes en esta alianza renovada, fruto de la bondadosa iniciativa divina. Este hecho resulta escandaloso, indecente e inadmisibles para la mentalidad griega, pues pondría en tela de juicio la soberanía, el poderío y la independencia de la divinidad. En el libro primero de las *Confessiones*, Agustín reconoce esta «*conversio divinae*» de la siguiente manera: «pero, vuelto hacia mí, tendrás compasión de mí» [*sed conversus misereberis mei*] (*Conf.*, 1.6.7).

Podríamos decir, siguiendo este orden de ideas, que sólo una Deidad que se disloca y se desvía —cuantas veces sea necesario— puede invitar a sus creaturas a dislocarse y a replantear sus vías cuantas veces sea necesario. ¿Acaso esta no es la descripción de la Divinidad Queer de Althaus-Reid?

## ***Sobre la plenitud en el amor trinitario***

Desde el primer libro de las *Confessiones*, el hiponense reconoce la hermosura y el poder de Dios, de quien procede toda modalidad, para dar forma a todas las cosas, ordenándolas con su ley (*Conf.*, 1.7.12). La traducción de Ángel Custodio Vega (1955) oscurece el sentido de la *confessio formationis* que aparece en este libro, pues usa el término «hermosura» para referirse a la forma perfecta [*formosissime*] de Dios, es decir, a la suma *forma formosa* que caracteriza la koinonía perijorética trinitaria.

Con esto, percibimos que la *formatio* se alcanza a través del poliamor trinitario: el reconocimiento de la soberanía sobre toda modalidad alude al Redentor [*a quo est omnis modus*]; el poder de dar forma [*qui formas omnia*] alude al Creador; y, el ordenamiento de todas las cosas a través de la ley [*lege tua ordinas omnia*] alude al Espíritu Santo. Si esta koinonía perijorética —a través de la cual se comunica el amor trinitario— es decir, la conexión amorosa entre las tres personas divinas que se extiende a la humanidad, ¿por qué se ha interpretado desde la perspectiva de la lógica monógama patriarcal?

En el caso de que Agustín insinúe que el ser humano debe establecer una relación poliamorosa con las tres personas de la Trinidad, ¿no es una aversión directa al modo según el cual la tradición hegemónica de la religión ha presentado a Dios como un hetero-patriarca cisgénero y al ser humano como *imago* de esa perversión?

*Confessiones humanae semper erunt queer, quia est valde difficile et intricatum de eventibus existentiae loqui, qui in progressu humano evolvuntur.*<sup>15</sup>

Estas consideraciones teológicas elementales y sus cuestionamientos germinales e incipientes pueden ayudarnos a convertirnos hacia el plan económico divino, dejando a un lado la perversión enfermiza de la univocidad sexo-genérica de la (teo)lógica cis-heteronormativa. Como marica lector empedernido de las *Confessiones*, cuando comencé a descubrir que era posible sacar de la comprensión económica de la salvación esas incomprendiones patriarcales y hegemónicas —traicionando así las interpretaciones pontificadas— observé que era posible —incluso desde Agustín— construir una suerte de escatología y soteriología para todxs. Por eso,

Necesitamos transitar por la historia, a través de caminos diferentes. Sólo de esta manera, las personas disidentes del sistema sexo-género podremos responder plenamente la gran pregunta [*magna quaestio*] en la que hemos devenido. Si no logramos aprendernos completamente en una obra del pasado —como en las *Confessiones* de Agustín—, no podremos responder completamente a la pregunta incómoda e indecente de nuestra existencia. Si la historia nos sigue negando e invisibilizando, no tendremos entrada en la «totalidad radical de la vida» que se abre cada vez que un ser humano —precisamente por ser humano— confiesa su existencia. Ya sabemos, sin embargo, que debemos buscar respuesta a esta indagación existencial recorriendo los caminos de la historia desde el horizonte discursivo queer. No se trata, pues de «convertir en queer» a Agustín de Hipona —y a lxs demás autores medievales—, sino de volver queerizadamente a él para encontrarnos

---

<sup>15</sup> En español: «Las confesiones de un ser humano siempre serán queer, porque es completamente difícil y complejo hablar de los acontecimientos existenciales que se despliegan en el devenir humano». Escrito en latín por el autor.

en su confesión: *Verbum ipsum clamat ut redeas* [el verbo clama que vuelvas a Él] (*Conf.*, 4.11.16) (Santos Meza, 2022: 207-208).

Entonces, al queerizar/cuirizar las *Confessiones* de Agustín podemos comprender que el retorno al descanso prometido es una promesa para toda la humanidad. Todxs las disidencias sexo-genéricas somos bienaventuradx: bienaventuradx lxs desviadx porque alcanzaremos la vida imperturbable [*vita imperturbabilis*], la alegría del Señor [*gaudium domini sui*] y, paradójicamente, el retorno al camino de la estabilidad [*stabilitate tua*] que nada tiene que ver con la ficción monolítica cis-heterosexual.

Este ejercicio —al cual podríamos llamar dislocación teológica a la luz de las *Confessiones* de Agustín— describe cómo el nudo tortuosísimo y enredadísimo [*tortuosissimam et implicatissimam nodositatem*] de la cis-heteronorma nos categoriza como extraviadx [*erravi*] y muy fuera del camino de la estabilidad de Dios [*nimis devius ab stabilitate tua*]. A pesar de ello, realmente se resuelve cuando comenzamos a abandonar aquella región de esterilidad [*regio egestatis*] desde la que se construye la narrativa de la hegemonía salvífica.

Es importante destacar que esta no es la primera ocasión en la que se intenta interpretar de manera queer a Agustín de Hipona, ya que en las últimas décadas se han llevado a cabo diversas investigaciones en las que se aborda esta perspectiva (Dollimore, 1991; Boisvert, 2004; Burrus, Jordan y MacKendrick, 2010; DeFranza, 2015; Aldridge, 2021).

Estxs autorxs han planteado interrogantes como: ¿por qué la homosexualidad es marginada socialmente pero central simbólicamente? (Dollimore, 1991); ¿por qué es una parte integral de las sociedades que la condenan obsesivamente, y cómo la historia, en lugar de la naturaleza humana, ha generado esta posición paradójica? (Dollimore, 1991). Otrxs se preguntan si el deseo humano es un camino hacia la plenitud espiritual, ¿no sería necesario explorar de manera inusual cómo los santos y la devoción a ellos pueden ser lugares de confirmación y celebración del deseo homoerótico? (Boisvert, 2004). Al mismo tiempo, diferentes autores

cuestionan que si las *Confessiones* de Agustín son seductoras, ¿con qué frecuencia los lectores responden de la misma manera? (Burrus, Jordan y MacKendrick, 2010) o cómo las *Confessiones* combinan lo erótico con lo oculto, lo imaginario y lo ficticio, y por qué, en lugar de lamentar la represión de su texto, se deben explorar las complejas relaciones entre la carne seductora y las palabras persuasivas que impregnan todos sus libros (Burrus, Jordan y MacKendrick, 2010).

Aún más, otrxs académicos rastrean cuáles son las implicaciones de la intersexualidad para las antropologías teológicas construidas sobre un modelo binario de diferenciación sexual humana (DeFranza, 2015). Finalmente, otrxs investigan si el sermón de Agustín sobre el saqueo de la ciudad de Roma parece carecer de la retórica pastoral con la que los lectores de sus *Confessiones* están tan familiarizados, ¿por qué no se recupera la dimensión pastoral del discurso de Agustín y se relee junto con las recientes reinterpretaciones de la subcultura bareback, la respuesta al VIH/SIDA y las perspectivas queer? (Aldridge, 2021).

En consonancia con las reflexiones de lxs autorxs mencionadxs, esta exposición se presentó como un esfuerzo decidido para promover tentativas de investigación que estimulen la formulación de preguntas innovadoras, audaces e indecentes, en relación con los usos, interpretaciones y traducciones de los textos medievales y patrísticos. La exploración de la obra de Agustín de Hipona desde una perspectiva queer no sólo extiende el entendimiento de sus escritos, sino que también invita a reconsiderar las estructuras sociales, religiosas y culturales que han influido en las interpretaciones tradicionales.

En conjunto, este esfuerzo de indagación busca enriquecer el estudio de la literatura medieval y patrística, desafiando las convenciones establecidas y fomentando una mayor apertura a la diversidad de interpretaciones y perspectivas, especialmente aquellas que aborden temas de identidad, sexualidad y poder desde una mirada queer.

## Des-ordenar la mística y la santidad, para hablar de indecencias y perversiones

La cuirización de la santidad prácticamente ha desaparecido ya que la gente no ha podido atestiguar a hombres santos y mujeres santas comer con las manos en ropa interior, o en ropa interior del sexo opuesto, y menos aún los han visto orar mientras se están quitando la ropa interior. Los signos de santidad —la decencia y el orden sexual legal de la teología totalitaria— se han vuelto equivalentes a la vida real de los santos, eliminando gestos de rebeldía y la contradicción de las geografías colonizadoras de la santidad.

Althaus-Reid (2022: 226)

El ejercicio de emancipación hermenéutica y desviación teológica que realizamos con algunos pasajes bíblicos y con la obra confesional agustiniana también nos motiva a pensar desde otro *locus* la experiencia mística, asumiendo tres movimientos que nos permitirán «exceder» dicho marco para resignificarlo. Por un lado, salimos del lugar que nos ha impuesto la sociedad para reclamar nuestro propio lugar; y, por otro lado, salimos de nosotrxs mismxs para encontrarnos en lo más íntimo. Finalmente, también, salimos del modo habitual de abordar la espiritualidad y la mística, dado que «ese» modo es un mero hábito del pensamiento del que podemos deshabitarnos. Pervertimos la mística, sacándola del armario teo(ideo)lógico (Córdova Quero, 2015).

En esta tercera parte, quiero visibilizar la resistencia de lo queer/cuir frente a la institucionalidad religiosa desde una perspectiva a la que muy poca atención se le ha prestado: la experiencia de las personas místicas (Santos Meza, 2021). Nada ha sido tan «raro» y «sospechoso» para las teologías tradicionales hegemónicas como la experiencia mística. Un sinnúmero de teólogxs contemporánexs —entre quienes se encuentran Paul Mommaers (1979), Leonardo Boff (2003), José María Mardonés (2005), Evelyn Underhill (2006), Juan de Dios Martín Velasco (2006; 2007), Michel

de Certeau (2007) y Raimon Pannikar (2008), entre otrxs— coinciden en que la percepción de lxs místicxs como personas «extrañas» y «peligrosas» ha sido un fenómeno recurrente a lo largo de la historia. Todxs ellxs coinciden en que esta etiqueta se ha aplicado a lxs místicxs principalmente porque sus experiencias espirituales y religiosas no se ajustaban al modelo rígido y convencional que imperaba en las prácticas religiosas de la época.

En el marco de las creencias tradicionales, lxs místicxs a menudo desafiaban las normas establecidas al describir experiencias directas e íntimas con lo divino, experiencias que iban más allá de las estructuras dogmáticas y rituales convencionales. Al no conformarse con las convenciones religiosas, estas personas eran percibidas como amenazas a la ortodoxia religiosa existente. La reacción a estas visiones divergentes solía ser rápida y contundente. Aquellxs que compartían sus experiencias místicas eran frecuentemente desacreditadxs y etiquetadxs como herejes o blasfemxs. Se les acusaba de tener desviaciones tanto en su razón como en su fe, ya que sus testimonios desafiaban la comprensión convencional de la relación entre la humanidad y lo divino.

Esta tendencia a marginar a lxs místicxs se debía, en parte, a la resistencia hacia la noción de que la conexión con lo trascendental podía ser alcanzada de manera directa e individual, sin necesidad de mediadores o estructuras eclesiásticas. Las interpretaciones místicas desafiaban la autoridad religiosa establecida y planteaban preguntas incómodas sobre la naturaleza misma de la fe y la espiritualidad. En la actualidad, muchxs estudiosxs reconocen la importancia de las experiencias místicas y buscan comprenderlas en un contexto más amplio, reconociendo que la diversidad de expresiones espirituales enriquece la comprensión global de la religión (Kelly, 2019; Santos Meza, 2021; Díaz, 2022). Sin embargo, la historia de la marginación de lxs místicxs sirve como recordatorio de cómo las instituciones religiosas a menudo han resistido las interpretaciones que desafían las normas establecidas, perpetuando la percepción de lxs místicxs como figuras «extrañas» y «peligrosas».

El fenómeno de lo místico se caracteriza por su desviación de las vías consideradas «normales» u «ordinarias», adentrándose en lo «anormal» o «extraordinario». Esta conceptualización implica una separación de las estructuras sociales y referencias religiosas convencionales, situándose al margen de una sociedad en proceso de laicización y de un conocimiento que se consolida a través de objetos científicos. Lo místico se manifiesta en eventos que van «más allá» de lo común, presentando hechos a veces tan extraordinarios que pueden resultar extraños para quienes observan desde las perspectivas tradicionales. Además, se establece una conexión con divinidades que permanecen ocultas, cuyos signos públicos se desvanecen, se apagan o incluso dejan de ser creíbles en el contexto contemporáneo (De Certeau, 2007: 349). Dentro de la figura de la persona mística, De Certeau (2007) destaca «un desacuerdo del individuo respecto del grupo; una irreductibilidad del deseo en la sociedad que lo reprime o lo recubre sin eliminarlo» (p. 348). Este desacuerdo con las normas sociales y religiosas establecidas revela una resistencia intrínseca en la experiencia mística, análoga a la resistencia expresada por personas queer/cuir. A pesar de la presión para conformarse, lxs misticxs persisten en su extrañeza, desafiando las expectativas sociales y manteniendo una conexión única con lo trascendente que sobrepasa las barreras impuestas por la ortodoxia religiosa y la laicización cultural.

En la época medieval, el discurso místico femenino emergió como un elemento profundamente perturbador para la institucionalidad religiosa patriarcal, sacudiendo sus cimientos ya debilitados por guerras, poder y la incoherencia de la vida. Durante este período, las narrativas místicas se desarrollaron bajo lógicas que desafiaban abiertamente los discursos jerárquico-institucionales y «kyriarcales» (Schüssler Fiorenza, 2001, 2009). En un contexto en el que el poder eclesial masculino y la ortodoxia patriarcal estigmatizaban a las mujeres como seres «débiles» susceptibles de caer bajo la influencia de «fuerzas malignas», estas visionarias femeninas desafiaron la narrativa dominante al hablar abiertamente de sus experiencias divinas.

Contraviniendo la concepción de la época que retrataba a las mujeres como propensas a la perversión y constantemente en riesgo de extravío, las mujeres místicas se apropiaron del lenguaje cotidiano y de las experiencias domésticas para expresar sus encuentros con lo divino. Este enfoque contrastaba marcadamente con el lenguaje dogmático y riguroso de las teologías de la época. Su intención no era inscribirse en los grandes anales de la historia del poder, sino más bien sumergirse en las minucias de la vida cotidiana y las experiencias personales.

Podríamos conceptualizar esto, parafraseando a De Certeau (1999, 2007) y siguiendo la propuesta de Hélène Cixous (1979), como una «patología del detalle» de carácter subversivo. Como señala Raquél Gutiérrez (2004: 41), esta era una estrategia para escapar de diversos sistemas de opresión cultural, religiosa, sexual y lingüística, una lucha por abrir un camino apartado de las limitaciones impuestas a quienes culturalmente ocupaban el lugar de «lo otro». Por tanto, este fenómeno representa una resistencia vibrante y creativa que desafía las normas establecidas y busca liberación dentro de un contexto histórico marcado por la opresión y la marginalización de las mujeres y las personas que nunca han encajado en los rígidos estándares sociales y religiosos.

A pesar de las percepciones tradicionales que sugieren que lxs misticxs son «sospechosxs» o «rarxs» debido a los fenómenos extraordinarios que experimentan y relatan, resulta intrigante observar que la verdadera fuente de sospecha y rareza reside en la transformación simultánea de sus vidas y comunidades. Lo que se percibe como «peligroso» en la experiencia mística es la presencia de una propuesta subversiva que va más allá de los límites establecidos, desafiando las normas sociales y religiosas preexistentes. La mística, en su esencia, no solo se trata de encuentros con lo divino, sino de una fuerza que impulsa cambios profundos en la vida personal y, por ende, en la colectividad. Entonces, la peligrosidad de la mística radica en su capacidad para elevar las expectativas de la humanidad, para ampliar el horizonte de comprensión espiritual y para hacer visible una multiplicidad



de rasgos humanos que —desde las hegemonías dominantes— han sido sistemáticamente oscurecidos u oprimidos.

Al desafiar las estructuras establecidas, la mística cuestiona las limitaciones impuestas por las normas religiosas, culturales y sociales, ofreciendo un paradigma alternativo que destaca la riqueza y diversidad de la experiencia humana. Este acto subversivo no sólo cuestiona el *statu quo*, sino que también puede inspirar cambios sociales significativos al desafiar las nociones establecidas sobre la verdad, la moral y el propósito humano. En última instancia, la «peligrosidad» de lxs misticxs no radica simplemente en sus experiencias inusuales, sino en su capacidad para ser agentes de transformación que despiertan una conciencia más profunda y amplia en la sociedad.

En el contexto histórico en el que las experiencias místicas han emergido, siempre han surgido nuevas formas de religiosidad, senderos espirituales innovadores, movimientos de revitalización y enfoques emergentes que buscan la plena integración de la humanidad. En los tiempos contemporáneos, marcados por un renovado interés en lo religioso y el retorno a lo sagrado, la mística sigue siendo un camino sugerente para transformar este mundo en una realidad donde todas las personas tengan cabida, derechos y voz. La mística se presenta como un medio para trascender las barreras impuestas por las normas tradicionales, abriendo la posibilidad de una espiritualidad inclusiva que celebre la diversidad y la individualidad. En este sentido, resulta evidente que las religiones tradicionales cis-heteronormativas han adoptado estrategias para excluir a personas disidentes del sistema sexo-género de los contextos y comunidades religiosas.

La lectura de textos místicos de diversos periodos históricos —y la revisión de las interpretaciones que han sido privilegiadas sobre dichos textos— revela un sesgo dominante en las reflexiones canónicas: la narrativa cis-heteropatriarcal se ha apropiado de la interpretación de los textos místicos para distorsionar el sentido testimonial de lxs misticxs, llegando incluso a desvirtuar teológicamente las experiencias divinas. Esta

audacia refleja la firme determinación de la hegemonía religiosa para imponer su visión normativa sobre las vivencias místicas, incluso cuando estas son expresiones de una libertad absoluta para sentir y conectarse con lo divino. La resistencia de la mística frente a estas interpretaciones normativas destaca su capacidad única para desafiar y trascender las limitaciones impuestas por las estructuras religiosas tradicionales, abriendo así la puerta a una espiritualidad más auténtica y emancipadora. Los testimonios de las experiencias místicas, entonces, comienzan a oscurecerse y a ser relegados al armario teo(ideo)lógico, de manera especial aquellos pasajes textuales en los que el lenguaje usado es de índole indecente. Ha pasado esto, por ejemplo, con los testimonios de las Beguinas medievales tales como Margarita Porete, Hadewijch de Amberes, María de Oignies y Juliana de Norwich —entre otras— y de lxs santxs del Siglo de Oro español tales como Teresa de Jesús y Juan de la Cruz.

A medida que las voces femeninas emergían de las sombras del anonimato —tras haber sido desterradas y exiliadas— se gestaba una pasividad masculina que desafiaba y debilitaba la dominante y frágil virilidad cis-heteropatriarcal. Juan de la Cruz (2003) se erigió como uno de los primeros místicos que osó compartir su experiencia espiritual utilizando un lenguaje homoerótico y sexualmente transgresor. Su obra revela un anhelo masculino profundo y sincero: el deseo de ser besado por Dios con los labios divinos, de ser tocado con delicadeza, seducido y llevado entre los brazos divinos hacia el sagrado espacio nupcial donde se consuma la unión eterna (Loughlin, 2009: 1-7; Diskant, 2012: 67-115; Hinkle, 2001: 427-440). Juan de la Cruz y otrxs testigxs espirituales, indiscutiblemente, protagonizan actos de resistencia al desafiar y dismantelar la supremacía autoindulgente de la ideología patriarcal genérico-sexual (Smith, 1994: 147).

Este atrevimiento de lxs misticxs masculinxs no sólo implicó una revelación personal de sus propias inclinaciones y deseos, sino que también sirvió como un desafío directo a la rigidez de la concepción patriarcal que sostenía la cis-heteronormatividad como norma absoluta. Sus experiencias

espirituales, imbuidas de homoerotismo, desafiaron la narrativa predominante que limitaba la espiritualidad y la intimidad divina a las convenciones cis-heterosexuales. Este acto de desafío, en última instancia, contribuyó a debilitar la construcción artificial de la masculinidad y a abrir un espacio para la exploración y aceptación de diversas expresiones de la espiritualidad y el deseo en el contexto místico.

La teóloga argentina Althaus-Reid identificó de manera aguda la cis-hetero-patriarcalización de las narrativas místicas y, al citar a Bataille, señaló que el misticismo parece mostrar debilidad en su capacidad para expresarse plenamente en momentos cruciales de militancia, mientras que desde la perspectiva del erotismo, se revela como una fuerza más robusta y desinhibida (Althaus-Reid, 2022: 86). Sin embargo, no es que las místicas falten en los momentos críticos; más bien, es la lectura hegemónica transmitida de sus experiencias la que obstaculiza y atenúa el mensaje revolucionario del misticismo, intentando presentarlo como algo «decente». De manera evidente, las limitaciones y temores de la teología tradicional «decente», como hemos observado, no pueden lidiar con la visión de corporalidades incontroladas, experiencias orgásmicas que desafían el canon y las múltiples orgías formadas por estos cuerpos sin restricciones.

En lugar de abordar las dimensiones divinamente indecentes de la mística, la teología tradicional opta por minimizarlas y silenciarlas – volviendo «*soft-sex*» lo que es «*hard-sex*»–, escondiéndolas en el oscuro armario teo(ideo)lógico que disfraza la experiencia humana con el ajustado ropaje de la decencia (Córdova Quero, 2011, 2015). Esta actitud refleja una resistencia arraigada en la ortodoxia religiosa hacia la exploración de la espiritualidad que trasciende los límites normativos, especialmente en lo que respecta a la sexualidad y el erotismo. Al relegar las experiencias místicas a la periferia y restringir su expresión en términos aceptables, se perpetúa una versión limitada y sesgada de la mística, que busca mantener la imagen convencional de la decencia en la espiritualidad. Esta censura, sin embargo, no solo distorsiona el mensaje auténtico de la mística, sino que también perpetúa la invisibilidad de las experiencias místicas que desafían

las normas establecidas y abrazan la plenitud de la experiencia humana, incluidas las dimensiones eróticas y sexuales.

La experiencia mística, sin duda, evidencia que «Existen cuerpos cuyos fluidos desbordan el discurso metafórico de la teología, aunque hayan perdido materialidad y sensualidad. La teología puede ver sangre en el vino, pero no sangre en la sangre» (Althaus-Reid, 2022: 86-87). Prefiere elevarse al estatus de la transubstanciación que abrir los ojos y extender la mano hacia la población sexo-disidente. Nuevamente, haciendo suyas las palabras de Bataille, Althaus-Reid (2022) se atreve a afirmar que

[...] en la plenitud de todos sus atributos; este Dios, no obstante, es una mujer pública, en todos los aspectos igual a cualquier otra. Pero, lo que no ha podido decir el misticismo [en el momento de decirlo desfallecía], lo dice el erotismo[...] (p. 157).

En este contexto, pienso en la primera vez que leí el poema erótico de la Noche Oscura de Juan de la Cruz (2003):

En una noche oscura, con ansias en amores inflamada, ¡oh dichosa ventura! Salí sin ser notada, estando ya mi casa sosegada (...) En la noche dichosa, en secreto, que nadie me veía, ni yo miraba cosa, sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía (...) ¡Oh noche que juntaste Amado con amada amada en el Amado transformada! En mi pecho florido, que entero para él solo se guardaba, allí quedó dormido, y yo le regalaba, y el ventalle de cedros aire daba. Quedé y olvidéme, el rostro recliné sobre el Amado; cesó todo, y dejéme, dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado (pp. 391–392).

¿Cómo no pensar en aquellos días en los que me escapaba muy de noche para verme con mi(s) amado(s)? Juan de la Cruz está usando el lenguaje erótico del encuentro amoroso, del apasionamiento emergente en el encuentro sexual, del orgasmo y la penetración, del gemido y el descanso pos-orgásmico sobre el pecho del amado. Empero, en las interpretaciones teológicas tradicionales sólo encontramos mutilaciones corporales, que desencarnan a Juan de la Cruz, llevando sus confesiones místicas al lenguaje del éxtasis del alma, de la intelectualidad y de la imaginación, sin considerar el cuerpo sexuado del varón místico, ni mucho menos su lenguaje homo-

erótico. Frecuentemente, he escuchado a frailes homosexuales o bisexuales, «dentro del armario», versados en teología mística y espiritualidad, pero limitados y renuentes a abordar sus prácticas sexuales con honestidad, afirmar que no debía usarse lenguaje específico para expresar experiencias homoafectivas en el contexto místico.

Según esta perspectiva, el encuentro místico sanjuanista se equipara a la cis-heterosexualidad, reduciéndolo a una experiencia entre «la» alma y «el» Dios. Esta perspectiva monolítica —propia de la terquedad patriarcal— intenta sexualizar, heterosexualizar y despojar de su riqueza a figuras como Juan de la Cruz, poeta y amante, sumiéndolo en la noche oscura de la cis-heterosexualización y reprimiendo sus anhelos amorosos. ¡Pobre Juan de la Cruz, poeta y amante, cis-heterosexualizado y castrado por la terquedad patriarcal! ¡Qué noche tan oscura, en la que las ansias en amores son apagadas!

Es relevante resaltar la valiente e indecente interpretación de nuestro colega Miguel H. Díaz (2022), quien con audacia saca a Juan de la Cruz del «clóset cishetero-hermenéutico» mediante una «hermenéutica queer», sacudiendo así el sesgo cis-heteropatriarcal que ha marcado la lectura e interpretación del carmelita descalzo. Díaz revoluciona la teología cristiana católica romana al explorar las enseñanzas de Juan de la Cruz sobre la unión mística con Dios y emplear la analogía de la relación sexual para describir esta unión. Según Díaz (2022): «como católicos queer, compartimos el profundo deseo de Juan de la Cruz de entrar en una relación íntima con Dios y, como Juan, somos seducidxs a esta relación por el soplo del Espíritu, la llama viva de amor de Dios» (p. xxix).

Este enfoque desafiante sostiene que las seducciones divinas se consuman cuando las personas —independientemente de sus orientaciones sexuales e identidades de género— se despojan de todo lo que se interpone en el camino de Dios y se entregan a los divinos aposentos, dispuestas a acostarse con Cristo, su amado esposo, acariciarlo y unirse a él. Juan de la Cruz nos enseña que en la unión con Cristo, las personas llegan a «conocer» a Dios, a todo lo que no es Dios y a todas las cosas en Dios. Esta

interpretación valiente y liberadora rescata la riqueza original de la experiencia mística, deshaciendo las restricciones impuestas por la interpretación patriarcal convencional y permitiendo que la mística sea entendida en toda su diversidad y plenitud, inclusive en sus aspectos más íntimos y eróticos.

La teología mística de Juan —que destaca la noción de Dios como amante y la relación erótica de las personas divinas con las humanas— proporciona una fuente muy adecuada para repensar la doctrina cristiana sobre la Divinidad. Desde esta perspectiva, por ejemplo, cobra sentido la cuestión agustiniana sobre el vínculo perijorético poliamoroso entre el ser humano y la Trinidad (Córdova Quero, 2011, 2015; Santos Meza, 2021).

Según Miguel H. Díaz (2022), en el corazón de la teología trinitaria está la afirmación de que Dios es personal, pero también relacional, dado que las personas humanas creadas a «imagen de Dios» también están llamadas a existir en, desde y para lxs demás. Como señala Catherine Mowry LaCugna (1991),

la teología trinitaria podría describirse como una teología de la relación por excelencia, que explora los misterios del amor, la relación, la persona y la comunión en el marco de la autorrevelación de Dios en la persona de Cristo y la actividad del Espíritu (p. 1).

Esta interrelación entre la vida divina y humana nos permitirá alinear mejor las reflexiones teóricas y teológicas sobre el misterio de Dios con las experiencias de fe de las personas cristianas —católicas romanas— disidentes del sistema sexo-género.

La dislocación místico-teológica que encontramos en Díaz emerge a través de una pregunta incómoda e indecente: ¿Cómo sería la doctrina de Dios si se hiciera sanjuanistamente y desde la cultura de la alcoba? (Díaz, 2022: xx). La lectura queer de la experiencia mística sanjuanista desbarata la doctrina de Dios que se ha establecido desde la cartografía de las teologías tradicionales sobre la Trinidad. Esta re-interpretación queer invita a cada lectorx a re-considerar a Dios como el Dios de Amor Queer. En

efecto, esto tiene consecuencias en la manera en que asumimos nuestras uniones sexuales y nuestras interrelaciones como vestigios del (poli)amor trinitario.

Las interpretaciones queer/cuir de los textos místicos no surgen de manera fortuita, sino que son esenciales y pertinentes, ya que los sistemas de creencias están intrínsecamente vinculados al cuerpo de las personas, a sus relaciones y a su sexualidad. En este contexto, Althaus-Reid (2022 [2003]) enfatiza que la intimidad de las personas ha desempeñado históricamente un papel crucial como espacio de localización y desestabilización de los sistemas de creencias. Las identidades individuales permiten a las personas creer en una espiritualidad específica —incluso cuando están en la diáspora— ya que a través de la sexualidad humana se testimonia una suerte de gracia en movimiento (Althaus-Reid, 2022: 80). Esta conexión entre la sexualidad y la espiritualidad es fundamental para entender las interpretaciones queer/cuir de la mística. Althaus-Reid sugiere que la experiencia íntima y sexual de las personas es un terreno donde se despliegan y desafían los sistemas de creencias establecidos. En este sentido, las identidades queer/cuir, que desafían las normas tradicionales de género y orientación sexual, desempeñan un papel fundamental al ofrecer una perspectiva alternativa y liberadora sobre la conexión entre la sexualidad y la espiritualidad.

Efectivamente, la interpretación queer/cuir de los textos místicos busca rescatar y resaltar las dimensiones eróticas y sensuales de la experiencia mística que han sido sistemáticamente marginadas o silenciadas por interpretaciones más convencionales y cis-heteronormativas. Al considerar la sexualidad como un espacio sagrado de gracia en movimiento, se subraya la importancia de abrazar la diversidad de expresiones humanas en la búsqueda de significado espiritual. Estas interpretaciones no solo desafían las limitaciones impuestas por la visión tradicional, sino que también celebran la riqueza de la experiencia humana en su totalidad. Al hacerlo, reconocen que la espiritualidad y la sexualidad no deben ser entendidas

como entidades separadas, sino como partes intrínsecas y complementarias de la experiencia humana.

En este sentido, el ejercicio que hemos emprendido aquí presenta la espiritualidad queer/cuir desde una afirmación de la agencia y un proceso de descolonización desde la experiencia misma de las personas místicas. Junto a lxs misticxs podemos afirmar que Dios —la divinidad extraña entre nuestra comunidad de extrañxs— de hecho puede habernos declarado irremediabilmente perdidxs a los ojos de la Iglesia Cristiana y de su ética. No obstante, no somos nosotrxs lxs que estamos perdidxs. Como en todo proceso colonial, el «espacio del limbo» depende de esta tensión oscilante entre un Dios que olvida a lxs «no-salvadxs» y un pueblo que no sabe que necesita ser salvado (Althaus-Reid, 2022: 259). Precisamente, cuando cuestionamos las narrativas tradicionales según las cuales se han leído e interpretado las experiencias místicas, podemos descubrir una fuerza subversiva tal que logra fracturar la semblanza descriptiva que caracteriza a lxs misticxs. Por lo tanto, abre un espacio para la «santidad queer» en la lucha: se trata de abrir vías de beatificación y de canonización para lxs disidentes sexuales y construir nuevas narrativas que nos hablen de la plenitud de la vida espiritual para las disidencias queer (Althaus-Reid, 2022: 266; Córdova Quero, 2019).

Según Althaus-Reid, esto es necesario porque si bien ser «queer» no implica ser «santx», la santidad sí implica que «cierta queeridad» [*certain queerness*] se construya en el proceso —y no sólo en el evento— para desafiliar y desviar los modos de transmisión imperial-colonial de la redención y la santificación. Una persona santa —como dijimos— no es retentiva y condescendiente con la hegemonía opresora, sino que su modo de habitar las realidades está atravesado por la (teo)lógica disruptiva de la ley. Por lo tanto, las lecturas queer de la mística y la santidad nos ayudan a «volver» a queerizar/cuirizar la Divinidad, facilitando «el proceso de guiar a Dios a perder el camino y equivocarse con respecto al camino heterodoxo» (Althaus-Reid, 2022: 230). Esta será la única manera de que la Divinidad sobreviva a los estadísticos divinos que se sienten más cómodos



contando hasta tres que promoviendo una salida del armario teo(ideo)lógico.

Sin duda, las lecturas queer de la mística y la santidad buscan redefinir la idea de la Divinidad en términos más inclusivos y diversos, alejándose de las interpretaciones tradicionales y rígidas. Esta postura puede ser vista como controversial o radical para algunos, pero es importante reconocer que la comprensión de la Divinidad y la religión constituyen un proceso continuo y en constante evolución. Además, si el proceso de queerización/cuirización de la teología tiende a ser dialógico, debe tenerse claro que así como la Iglesia Cristiana necesita de la revelación que proviene de nuestras propias comunidades queer, también los procesos de redención y santificación de nuestras existencias queer reclaman una enunciación desde los círculos eclesiales (Althaus-Reid, 2022 [2003]).

No puede seguir sucediendo que, instrumentalmente, lxs teólogos y pastorxs tengan a las diversidades sexo-genéricas como receptoras de la Buena Nueva, pero que sigan siendo muy pocas las veces en las que nos hagan partícipes del Mensaje, reconociendo nuestro lugar digno en las comunidades eclesiales y en la sociedad. ¡Reclamamos el Edén!

## **Balance conclusivo: ¡Se trata de retornar al Edén!**

A lo largo de este texto, hemos transitado por algunos contextos teológicos, acercándonos perversamente y reflexionando con indecencia sobre algunas de sus categorías. Estos desvíos teológicos han buscado conducirnos por «otro» camino, deshabituándonos de las costumbres malsanas y cis-heteropatriarcales que dominan las interpretaciones y los métodos de la teología tradicional. Como dijimos al comienzo de este capítulo, nuestro objetivo ha sido dislocar y agrietar los ensamblajes reflexivos que condicionan y excluyen a quienes no forman parte de aquel

canon cis-heteronormativo que se presenta como portavoz unívoco del mensaje cristiano de la salvación.

Este ejercicio liberador de reflexión teológica nos ha llevado al «*locus queer*» donde exploramos la figura de los profetas de la Biblia Hebrea y les planteamos preguntas desafiantes sobre algunos pasajes bíblicos comúnmente utilizados para excluir. Hemos examinado con suspicacia la narrativa patrística medieval desde las *Confesiones* de Agustín, reinterpretando y cuestionando algunas interpretaciones de manera «queerizadamente clara». Además, hemos desafiado las convenciones al hablar de mística y espiritualidad, utilizando un lenguaje audaz para abordar temas como éxtasis, excesos, disidencia divina, espiritualidad popular, diásporas maricas y santidad fuera del armario.

Los rodeos interpretativos aquí expuestos le dieron a nuestro tránsito una constitución queer [*queerness cruising*], dado que las teologías queer son un proceso de revelación de la teología como método de acción y reflexión, que requiere una tendencia constante al tránsito, al nomadismo, al peregrinaje, al «*cruising*». Con esto, evidenciamos cómo la teología clásica tradicional, disfrazada de «*soft-core*», debe revelar su verdadera identidad sexual, su identidad «*hard-core*». Sólo a partir de esta «salida del armario» pueden elaborarse nuevas metas y objetivos (Althaus-Reid, 2001: 60). Es decir, un ciclón teológico queer que obliga a la teología sistemática tradicional «*soft-core*» a asumir su verdadera naturaleza «*hard-core*» y a salir a la luz con la crudeza de sus construcciones sexuales. Espectacular.

En las décadas actuales, quienes se dedican al quehacer teológico tradicional no paran de lamentar la ruptura o el distanciamiento de las sociedades contemporáneas de los contextos teológicos. No obstante, existen muchísimas razones de peso: dogmatismos que deshumanizan, tradicionalismos sin sentido, prácticas inconscientes, discursos vacíos y peligrosos, miles de víctimas de una jerarquía violenta y abusiva. La teología contemporánea debe volverse a lxs profetxs, a lxs filósofxs medievales y a lxs místicxs con una «mirada nueva», para observar con sensatez las fracturas y heridas que la misma teología ha ocasionado en las

sociedades actuales. La curación de estas heridas comienza donde existe la teología: las mentes y los corazones, la oración y las vidas de lxs teólogxs (Copeland, 2021).

El enfoque propuesto por Althaus-Reid nos permitió pensar nuevos fundamentos epistemológicos y teológicos en un tono poscolonial (Panotto, 2016: 117). Por eso, nos gustaría volver sobre las tres preguntas que antecedieron, motivaron y estuvieron en la base de la construcción de esta extensa reflexión:

1. ¿Qué significa *ver* en un contexto que dista mucho de ser homogéneo y que se rige por un vasto conjunto de construcciones híbridas y heterogéneas?
2. ¿Es *juzgar* una búsqueda de parámetros directivos de interpretación? ¿O es la apertura de un espacio hermenéutico inclusivo y propulsor de la alteridad subversiva del sentido?
3. ¿Cómo entendemos la *praxis* como *locus* teológico y político desde el que la heterogeneidad imprime la construcción de la identidad y la pluralidad de gestos de resistencia que subvierten y cuestionan la complejidad de los mecanismos subrepticios de poder y las prácticas emancipatorias tradicionales? (Panotto, 2016: 117; énfasis en el original).

Esta tríada de preguntas que Nicolás Panotto (2016) propone para discutir algunos enfoques teóricos y propuestas desde la perspectiva de Althaus-Reid, renuevan la apuesta eclesial del método «ver-juzgar-actuar». Ese método de planificación pastoral nació como método de la acción en el seno de la Juventud Obrera Cristiana en Bélgica y ha sido usado también en los documentos de la Iglesia Católica Romana, y más precisamente por Juan XXIII en *Mater et Magistra*, en 1961. Junto con la *Gaudium et Spes* — promulgada por Pablo VI el 8 de diciembre de 1965, último día del Concilio — se transforma en método teológico y más tarde se convierte en un principio arquitectónico de los documentos conclusivos de las Conferencias Generales de la Iglesia Católica Romana latinoamericana, tales como Puebla y Medellín.

Queerizar el método «ver, juzgar, actuar» es una exigencia urgente, pues, como afirma Juan XXIII, esta metodología permite que los conocimientos teológicos aprendidos sean asimilados y no queden infértiles como ideas abstractas, sino que logren capacitar prácticamente para llevar a la realidad concreta principios y directrices sociales (*Mater et Magistra*, § 217-218). Sin duda, aquí hemos podido comprender que sólo es posible involucrarnos adecuadamente en una situación social cuando, previamente, un proceso de aprendizaje nos ha marcado el camino. Dicho proceso —como lo presenta Danilo Streck (2007)— consiste en:

[...] una experiencia de salir de sí y percibir la autocomunicación de Dios que viene a nuestro encuentro, como no repetible, no ideologizable, donde la fe es la condición y motivación de lo aprendido, y lo aprendido es la fe tomando forma (p. 2).

Lxs teólogos queer/cuir no debemos renunciar a nuestra lucha teológica, sino que debemos seguir «viendo» la realidad actual cara a cara, «juzgando» con determinación los «modus operandi» de la hegemonía y «actuando» a favor de abrir los muchos armarios teo(ideo)lógicos que mantienen encarcelada y excluyen la diversidad. Estos últimos continúan condenando y demonizando a quienes formamos parte de la disidencia sexo-genérica.

Parafraseando a Juan de la Cruz, gritamos orantemente: ¡Nos negamos a dejar apagar la llama de amor viva queer/cuir, que llevamos encendida en nuestro más profundo centro! ¡Romparamos la tela hegemónica cis-heteropatriarcal de este dulce encuentro! ¡Buscamos nuestros amores queer/cuir y vamos por estos montes y riberas contemporáneos, no recogeremos las flores normativas, no tememos a las fieras del poder institucional y pasaremos los fuertes y las fronteras que nos excluyen y marginan! Sin duda, se trata de un monumental revuelo para «retornar al Edén», que será posible si construimos, cada vez más, comunidades exegéticas e interpretativas disidentes, es decir, «casas de maricas que leen las Escrituras» (Althaus-Reid, 2022), espacios y comunidades cuir en los que se parte el pan y se anuncia la justicia.

## Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcella (2001). «Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet». *Feminist Theology* 9, N° 27, pp. 57–67.
- Althaus-Reid, Marcella (2022 [2003]). *Dios Cuir*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.
- Aldridge, Casey (2021). «Rome-sacking and barebacking: longing, rhetoric, and revolution in Augustine and queer theory». *Theology & Sexuality* 27, pp. 44-61, DOI: <https://doi.org/10.1080/13558358.2020.1854039>.
- Álvarez, Saturnino (1988). *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis.
- Barclay, John M. G. (1995). «Deviance and Apostasy: Some Applications of Deviance Theory to First-Century Judaism and Christianity». En: *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, editado por Philip F. Esler. Londres: Routledge, pp. 110-123.
- Bernard Kelly, Michael (2019). *Christian Mysticism's Queer Flame: Spirituality in the Lives of Contemporary Gay Men*. Nueva York, NY: Routledge.
- Boff, Leonardo (2003). *Experimentar a Dios: Transparencia de todas las cosas*. Santander: Sal Terrae.
- Boisvert, Donald (2004). *Sanctity And Male Desire: A Gay Reading Of Saints*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press Collection.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- Burrus, Virginia, Mark D. Jordan y Karmen MacKendrick (2010). *Seducing Augustine: Bodies, Desires, Confessions*. New York, NY: Fordham University Press.
- Cadahia, Luciana y Ana Carrasco-Conde (2020). *Fuera de sí mismas: Motivos para dislocarse*. (Colección «Contrapunto»). Barcelona: Editorial Herder.
- Cixous, Hélène (1979). «The character of character». *New Literary History* 5, pp. 583-402.
- Comisión Bíblica Pontificia (1993). *L'Interprétation de la Bible dans l'Église* [la interpretación de la Biblia en la Iglesia]. París: Led Éditions du CERF.
- Copeland, Shawn (2021). *Desire, Darkness, and Hope: Theology in a Time of Impasse*. Collegeville, MN: Liturgical Press.
- 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 (2015). «Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». *God's Image* 34, N° 2, pp. 71-82.
- Córdova Quero, Hugo (2019). «Marcella Althaus-Reid: Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 10–28.
- De Certeau, Michel (1999). *La invención de lo cotidiano* 2. Habitar, cocinar. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, Michel (2007). *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Katz.
- De Hipona, Agustín (1955). *Confesiones. Confesiones*. Traducción de Ángel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De Hipona, Agustín (1988). *De Immortalitate Animae. La inmortalidad del alma*. Tomo XXXIX. Edición de Lope Cilleruelo et ál. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- De la Cruz, Juan (2003). *Obras completas*, editado por Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza Editorial.
- DeFranza, Megan (2015). *Sex Difference in Christian Theology: Male, Female, and Intersex in the Image of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Díaz, Miguel H. (2022). *Queer God de Amor*. Nueva York, NY: Fordham University Press.
- Dinshaw, Carolyn (2007). «Temporalities». En: Paul Strohm (ed.). *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford: Oxford University Press.
- Dinshaw, Carolyn (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.
- Diskant, Carolyn (2012). *Saintly Brides and Bridegrooms: The Mystic Marriage in Northern Renaissance Art*. Londres: Harvey Miller.
- Dollimore, Jonathan (1991). *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Oxford University Press.
- Finney, Mark T. (2014) «Jesus & the Contours of Oppression: Labelling & Deviance in the Johannine Passion». En *Methods, Theories, Imagination Social Scientific Approaches in Biblical Studies*, editado por David J. Chalcraft, Frauke Uhlenbruch y Rebecca S. Watson (Colección «Bible in the Modern World» N° 60). Sheffield: Phoenix Press.
- Freeman, Elizabeth (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Gutiérrez Estupiñán, Raquel (2004). *Una introducción a la teoría literaria feminista*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Halberstam, J. y Muñoz, J. E. (2005). "Introduction. What's Queer about Queer Studies Now?". *Social Text*, Nol. 23, N° 2-3, pp. 1-17.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Filosofía del derecho*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2013). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlín: Suhrkamp Verlag.
- Hinkle, Cristopher (2001). «A Delicate Knowledge: Epistemology, Homosexuality, and St. John of the Cross». *Modern Theology* 17, N° 4, pp. 427-444.
- Jacobsohn, H. (1906-9) «Conversio et convertio», en Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), *Thesaurus Linguae Latinae, Volúmen 4*. Leipzig: Teubner. cols. 853–856; 858–869.
- Kearns, Shannon (2020). «I Am A Deviant» [Soy un desviado]. *Queer Theology*, 23 de julio. Disponible en: <<https://www.queertheology.com/i-am-a-deviant/>>, consultado el...
- Kelly, Michael Bernard (2019). *Christian Mysticism's Queer Flame: Spirituality in the Lives of Contemporary Gay Men*. Nueva York, NY: Routledge.
- LaCugna, Catherine Mowry (1991). *God for Us: The Trinity & Christian Life*. Nueva York, NY: HarperCollins.
- Lochrie, Karma (2005). *Heterosyncracies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Loughlin, Gerard (2009). *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Martín Velasco, Juan de Dios (2006). *El fenómeno místico: Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Martín Velasco, Juan de Dios (2007). *Mística y humanismo*. Madrid: PPC.
- Mommaers, Paul (1979). *Was ist Mystik?* Fráncfort del Meno: Insel Verlag.
- McCallum, E. L., y Mikko Tuhkanen (eds.) (2011). *Queer times, queer becomings*. New York: Suny Press.
- Muñoz, Juan Esteban (2009). *Cruising Utopia: the Then and There of Queer Futurity*. Nueva York: New York University Press.
- Nel, Marius (2023). «The Prosperity Message as a Syncretistic Deviation to the Gospel of Jesus». *Religions* 14, N° 3: pp. 1-12. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14030346>.
- Oldfield, John (2005). «Teología agustiniana de la conversión». En: *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, Volúmen 3: Temas particulares de filosofía y teología*, editado por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo. Valencia: Edicep, pp. 274- 276.

- Pannikar, Raimon (2008). *Opera Omnia. Mistica e spiritualità. Mistica, pienezza di Vita*. Milán: Jaca Book SpA.
- Panotto, Nicolás (2016). «Per-verting the Foundations: Epistemological and Methodological Challenges to the «Corporeality» of Latin American Liberation Theologies». En: *Indecent Theologians. Marcella Althaus-Reid and The Next Generation of Postcolonial Activism*, editado por Nicolás Panotto. Oakland, CA: Borderless Press, pp.105-131.
- Petäjänieniemi-Brown, Soili (2013). «Cultural/Feminist/Non-Literary Translation and the Manual for a Life-Support Machine». Ponencia presentada en el Coloquio «Truths and Tales – Gender and Cultural Studies», realizado del 8 al 30 noviembre en la Universidad de Lapland, en Rovaniemi, Finlandia.
- Perrin, Robin (2001). «When Religion Becomes Deviance: Introducing Religion in Deviance and Social Problems Courses». *Teaching Sociology* 29, no. 2: pp. 134–52. DOI: <https://doi.org/10.2307/1318713>.
- Plummer, Ken (1979). «Misunderstanding Labelling Perspectives». En: *Deviant Interpretations: Problems in Criminological Theory*, editado por David Downes y Paul Rock. Oxford: Martin Robertson, pp. 85-121.
- Rao, Sathya (2005). «Peut-on envisager l’avenir de la traduction sans plaisir? Vers une érotique du traduire». *Meta* 50, N° 4 (diciembre): pp. 1-17. DOI: <https://doi.org/10.7202/019855ar>.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2021). *Quid autem ista loquor? El sentido económico de la confessio en las Confesiones de San Agustín*. Tesis de Filosofía. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- 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.
- Schur, Edwin M. (1980). *The Politics of Deviance: Stigma, Contests and the Uses of Power*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2001). *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2009). *Prejudice and Christian Beginnings*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Smith, Sidonie (1994). «Hacia una poética de la autobiografía de mujeres». En: *El gran desafío: Feminismos, autobiografía y postmodernidad*, editado por Ángel G. Loureiro. Madrid: Megazul-Endymion, pp .113-149.
- Streck, Daniel (2007). «Dos enfoques sobre el hacerse humano: encuentros y desencuentros entre teología y pedagogía». *Revista Cubano de Pensamiento Socioteológico* 46: pp. 2-10.
- Underhill, Evelyn (2006). *La mística: Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta.



- Unger, Biviana (2013). *La búsqueda de la belleza en San Agustín*. Tesis de Maestría. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Vannier, Marie-Anne (1991). «Aspects de l’idée de création chez saint Augustin». *Revue des Sciences Religieuses* 65, N° 3, pp. 213-225.
- Vannier, Marie-Anne (1997). *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*. Friburgo: Éditions universitaires.
- Vannier, Marie-Anne (2020). «Aversion and Conversion». en Tarmo Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine’s Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.63-74.
- Von Fritz, Kurt (1945). «Noûs, noeîn, and their derivatives in presocratic philosophy (excluding Anaxagoras)». *Classical Philology* 40, N° 4, pp. 223-242.
- Zambrano, María (2011). *Confesiones y Guías*. Madrid: Eutelequia.