

Institute Sophia Press (St. Louis, Missouri).

Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: Teologías indecentes y disruptivas.

Córdova Quero, Hugo y Santos Meza, Anderson Fabián.

Cita:

Córdova Quero, Hugo y Santos Meza, Anderson Fabián, *Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: Teologías indecentes y disruptivas* (St. Louis, Missouri: Institute Sophia Press, 2025).

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/74>

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



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>.

Colección «Indecencias Teológicas» N° 1

Transformaciones queer/cuir en Abya Yala
Teologías indecentes y disruptivas



Editado por
Hugo Córdova Quero
y Anderson Fabián Santos Meza





Institute Sophia Press
208 North 9th Street, Suite 810
Saint Louis, Missouri 63101
USA



La Otra Banda 40-A
Col. La Otra Banda
Álvaro Obregón, Ciudad de México
México

Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso

Córdova Quero, Hugo (1969-); Santos Meza, Anderson Fabián (1996-), editores.
Transformaciones queer/cuir en Abya Yala : Teologías indecentes y disruptivas (Colección «Indecencias Teológicas» N°1). Saint Louis, MO/Ciudad de México: Institute Sophia Press/Comunidad de Educación Teológica Ecuménica de América Latina y el Caribe (CETELA).

v + 309 pp.; 18.20 x 25.72 cm.

1. Teologías queer. 2. Género. 3. Sexualidad. 4. Estudios queer. 5. Teología Indecente.
6. Teologías queer latinoamericanas. I. Título.

© 2025, Hugo Córdova Quero y Anderson Fabián Santos Meza

Diseño de tapa y diagramación interior: Cristian Mor

ISBN: 978-1-961316-44-7 (paperback)

ISBN: 978-1-961316-45-4 (e-book)

Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos en la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier otra forma de cesión de la obra sin la autorización previa y por escrito de los titulares del copyright.

Impreso en Estados Unidos de Norteamérica

Transformaciones queer/cuir en Abya Yala

Teologías indecentes y disruptivas

Editado por Hugo Córdova Quero
y Anderson Fabián Santos Meza

Colección «Indecencias Teológicas» N° 1



Institute Sophia Press



Tabla de contenido

P	Prólogo. Sentipensares <i>queer/cuir</i> : Osadías y pertinencias en un solo libro <i>Dan González-Ortega</i>	1
O	Introducción. Travesías teológicas <i>queer/cuir</i> en América Latina <i>Hugo Córdova Quero y Anderson Fabián Santos Meza</i>	9
Primera sección		
Teologías Latinoamericanas de la Liberación en clave <i>queer/cuir</i>		
1	¿Necesitan las teologías queer una «opción por los pobres»? : Líneas difusas entre la decencia sexual y la práctica económica <i>Graham Gerald McGeoch</i>	65
2	Caminando <i>indecentemente</i> con Marcella Althaus-Reid: Haciendo teologías disidentes y liberadoras desde el Sur <i>Anderson Fabián Santos Meza</i>	81
3	Visiones de Gedeón: Perspectivas teológicas queer para el futuro <i>Hugo Córdova Quero</i>	127

Segunda Sección

Cristologías *queer/cuir* desafiando convenciones teológicas

- 4 Queerificar a Cristo: Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación 167
Lisa Isherwood
- 5 Sobre no parecerse a Cristo 187
Marcella Althaus-Reid
- 6 Libertades clandestinas: Hacia la elaboración de una teología queer encarnacional 201
Marilú Rojas Salazar

Tercera Sección

Desafíos y renovaciones en las teologías constructivas

- 7 Queerificar la adamacidad: Contribuciones desde una teología feminista queer 225
Mercy Aguilar Contreras
- 8 El santísimo y las vulvas lésbicas: Una experiencia poético-teológica queer 253
Ruah Gomes da Costa
- 9 Reflexiones de un «católico romano periférico en recuperación» 283
Jorge A. Aquino
- Índice analítico 303

P

rólogo

Sentipensares

queer/cuir

Osadías y pertinencias
en un solo libro

Dan González-Ortega

Por lo tanto, no tenemos razón para rechazar a nadie que se acerque necesitado de nuestra ayuda. Si decimos que esa persona es *queer*,¹ el Señor ha estampado en ella un signo que conocemos [la imagen de Dios] [...] Si alegamos que es despreciable y sin valor, el Señor responde mostrándonos que le ha honrado haciendo que Su propia imagen brille en ella.

Juan Calvino



n esta afirmación del reformador francés —quien vivió en Ginebra, Suiza, durante el siglo XVI— encontramos un significado profundo que resuena a lo largo de los siglos. Este mismo sentido es retomado más adelante por el destacado teólogo Dietrich Bonhoeffer, quien lo articula en términos más accesibles y comprensibles de la siguiente manera: «En un mundo donde el éxito es la medida de todas las cosas, la imagen del crucificado —Jesús— es una figura *queer*».²

Cuando yo era un incipiente estudiante de seminario, no resultaba ajeno a las vanas ínfulas que vienen con las primeras lecturas de libros de teología. Quienes hemos tenido la maravillosa oportunidad de vivir experiencias de docencia teológica, sabemos que es moneda corriente ver a estudiantes ufanarse de sus novedosos aprendizajes. Leer textos clásicos —arcaicos— desempolvando en ellos las telarañas del tiempo y los dogmatismos que representan, provoca cierta petulancia académica propia de una ingenuidad intelectual-espiritual casi irremediable en cualquier estudiante de teología.

Qué maravilloso sería que, hoy día, cada estudiante de teología en Abya Yala (América Latina y el Caribe) pudiera tener la oportunidad de acceder a la producción más actual, contextual, creativa y provocativa que emerge de los sectores “raros” —queer— del quehacer teológico contemporáneo. Tal vez ahí habría motivos un poco más sólidos para presumir de estudiar teología(s).

¡Cuán maravilloso habría sido que en mis primeros años de estudiante de teología me hubiera encontrado con un libro como el que tengo el honor de presentar hoy, aquí!

La Comunidad de Educación Teológica Latino-Americana y Caribeña (CETELA) se une decididamente a la iniciativa propuesta por Institute Sophia Press para publicar el presente libro: *Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: teologías indecentes y disruptivas*. La educación teológica es el espacio idóneo para colocar recursos como este al escrutinio académico.

El espacio casi natural para exponer temas novedosos y creativos en cualquier área de los conocimientos humanos es el ámbito universitario. CETELA representa —a través de sus facultades y seminarios teológicos integrantes— el pluriverso adecuado para colocar en la mesa del diálogo temas como los que se nos presentarán en este maravilloso texto. Sin el ánimo de adelantar conclusiones ni abortar juicios, tenemos el convencimiento justo de que esta publicación desafía y crítica propositivamente el quehacer de nuestras instituciones de educación teológica. Asimismo, nos anima a revisar los currículos de carrera que enarbolamos.

Me permito hacer un recuento propio de las relevancias que he considerado oportunas de los contenidos en cada capítulo que conforman la propuesta de este libro a fin de animar al público a acercarse a este texto.

Osado ensayo hacia una arqueología respecto del movimiento de las teologías queer/cuir en América Latina es aquello que nos proponen Hugo Córdova Quero y Anderson Fabián Santos Meza. Lo que aparece en la primera sección del opúsculo que presentamos hoy trasciende —con mucho— lo que es una introducción al texto. Como capítulo “0”, este apartado ofrece un breve recorrido histórico por las teologías queer/cuir latinoamericanas, explorando sus raíces en las teologías homosexuales y gay/lesbianas hasta su consolidación como un campo de estudio propio. Se abordan los desafíos que enfrentan estas teologías, incluyendo la resistencia de las instituciones religiosas y la necesidad de construir un futuro más inclusivo para las personas queer/cuir en América Latina.

En el primer capítulo, Graham Gerald McGeoch discurre en un análisis de la opción por los pobres en las teologías queer latinoamericanas, a través de una revisión crítica de la obra de Marcella Althaus-Reid. El autor propone una «opción por los pobres» queerizada, que reconozca las realidades de las personas migrantes y trabajadoras sexuales en América Latina. Se busca una teología que no solo hable de «los pobres», sino que esté hecha con y desde las personas empobrecidas.

En el segundo apartado, Anderson Fabián Santos Meza reflexiona sobre la necesidad de pensar y habitar el Sur Global de una manera queer/cuir/marica. Indaga en las diversas expresiones de la cultura popular latinoamericana, como los tangos, los boleros y las rancheras, para mostrar la potencialidad de las narrativas queer/cuir/maricas. Se busca una teología que esté enraizada en las experiencias de estos grupos, espacios y comunidades del Sur Global.

Acto seguido, Hugo Córdova Quero escribe sobre la necesidad de construir un futuro queer en América Latina. Explora los desafíos que enfrentan las teologías y comunidades queer, incluyendo la necesidad de superar la mentalidad de gueto, reconocer la nueva normalidad virtual y dismantelar los

dogmatismos sociales y religiosos. Con reflexión agudísima busca andar hacia una teología que esté comprometida con la construcción de un futuro más inclusivo y esperanzador para las personas queer en América Latina.

Por otro lado, en el capítulo cuatro, Lisa Isherwood plantea su propuesta para queerificar a Cristo y la tradición cristiana. Se examinan las formas en que la teoría queer puede ayudarnos a comprender lo que llama «la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa» de la encarnación de Jesús. En ello, encuentra una cristología enraizada en las experiencias de las personas LGBTIQ+ y que, además, desafíe las normas cis-heteronormativas de la tradición cristiana.

Como ejercicio póstumo de memoria se nos presenta en el capítulo cinco un texto de la indispensable Marcella Althaus-Reid. Una reflexión sobre la necesidad de una teología «desviada» que tome en cuenta las experiencias de las mujeres. En ella se exploran las formas en que la teología feminista puede ayudar a la comprensión de la figura de Jesús de una manera más inclusiva y liberadora. Este es el camino de búsqueda hacia una teología que esté enraizada en las experiencias de las mujeres y que desafíe las normas patriarcales de la tradición cristiana. El pensamiento de Althaus-Reid es una disrupción profunda con las teologías existentes, un camino de continuidad y discontinuidad con las opciones, a la sazón más liberadoras, en su coyuntura teórica-teológica.

El capítulo seis es un texto maravilloso de Marilú Rojas Salazar, religiosa católica romana, mexicana y autodenominada «alquimista» de la *teología*. Teniendo como telón de fondo su preocupación por «los cuerpos clandestinos de la violencia feminicida, los cuerpos de las niñas traficadas, los cuerpos de las fosas clandestinas que desde ahí claman justicia y el miedo», Rojas Salazar nos acerca una propuesta para sentipensar una teología queer encarnacional que recupere el sentido profético del Evangelio. Acá se exploran las formas en que la teoría queer puede comprender la encarnación de Jesús tomando en cuenta los conceptos de libertad y clandestinidad. En síntesis: se busca introducirnos a «La teología queer encarnacional como una “libertad clandestina”» que desafíe las regulaciones cis-heteronormativas de la tradición cristiana.

En el capítulo siete, Mercy Aguilar Contreras explora la teología feminista queer como un proceso que desafía las estructuras cis-heteropatriarcales presentes en las teologías clásicas. Esas estructuras han influido en la construcción de cuerpos y subjetividades cis-heteronormadas, racializadas y patriarcalizadas. La autora propone reconsiderar la «adamacidad», es decir, la comprensión tradicional del ser humano en la teología, para rescatar las diferencias de género y sexualidad presentes en los textos sagrados. De este modo, se busca liberar los cuerpos de los armarios cis-heteronormativos y abrir nuevas posibilidades para la interpretación teológica.

Priscilla Ruah Gomes da Costa nos presenta «El santísimo y las vulvas lésbicas», como capítulo ocho, reflexionando sobre las formas de pensar y hacer teología desde una perspectiva queer: analiza las propuestas teológicas de Jaroslav Pelikan y Marcella Althaus-Reid, destacando la necesidad de un cambio hermenéutico radical en la teología cristiana. La autora introduce fragmentos de su propia obra para dialogar con estos referentes teóricos y propone una teología subversiva que desafía las estructuras tradicionales y experimenta lo sagrado desde una mirada queer. Se enfatiza la necesidad de resignificar la experiencia cristiana a través de una teología encarnada y comprometida con la diversidad.

Como capítulo final, Jorge A. Aquino, nos presenta la urgencia de que los teólogos católicos romanos latinxs resistan las enseñanzas tradicionales de la Iglesia Católica Romana sobre la sexualidad, integrando estos temas en la reflexión teológica en igualdad de condiciones. Basado en un discurso del autor ante la Academia de Teólogos Católicos Hispanos de Estados Unidos en 2014, se presentan los desafíos pastorales, teológicos, sociales y psicológicos que implican confrontar la homofobia y la exclusión de las personas queer dentro de la Iglesia Católica Romana. Aquino llama a una transformación en la manera en que esa iglesia se relaciona con la diversidad sexo-genérica.

Jesús fue una persona totalmente queer en su contexto, según el testimonio de los Evangelios, los textos no canónicos del cristianismo antiguo y subapostólico e incluso en registros históricos no cristianos. Su forma de vivir, su mensaje y el movimiento que fundó e impulsó dan cuenta de ello. En este

sentido, el cristianismo antiguo —como coyuntura religiosa— es disruptivo. Es el resultado de un altisonante movimiento sectario dentro de una institución por demás institucionalizada como era el judaísmo del primer siglo de la Era Común.

Si tomamos en serio lo anterior, me parece que la continuidad y discontinuidad de los movimientos cristianos con sus propias tradiciones y contextos, a través de la historia religiosa son y deben ser siempre queer. Todos los intentos de avanzar en cambios de paradigmas epistemológicos desde nuestra tradición espiritual se convierten en puntos de inflexión que encaminan creativamente los resultados de esas andanzas teológicas. En aras de equívocas ortodoxias, creativas heterodoxias y desafiantes herejías surgen siempre tremendas posibilidades de actualizar hermenéuticamente las sabidurías cristianas que respondan al tiempo por el que transitan.

Las propuestas de las teologías queer/cuir, especialmente las que surgen de Abya-Yala en el siglo 21, nos develan un camino relevante. Sostener un tipo de reflexión osada se presenta como nuestra mejor forma de mantener fidelidad al movimiento iniciado por Jesús Galileo. O, como bien lo propone Marcella Althaus-Reid, transitar hacia movimientos teológicos «indecentes».

Este opúsculo que tengo el honor de presentar me permite encontrar el momento kairótico para afirmar categóricamente que: ¡el presente —y futuro— de las teologías abyalences —latinoamericanas y caribeñas— debe ser queer/cuir o, no será!

La educación teológica abyalence, por su tradición y naturaleza, se merece ejercicios editoriales como este. Es el ecosistema apropiado desde el cual pueden y deben surgir sabidurías como estas. No para convertirse en dogmas, sino para honrar la tarea seria y responsable de construir reflexión crítica y contextual acorde a los desafíos de nuestros tiempos y geografías.

Es deber de la vida universitaria reivindicar, en este caso desde la educación teológica, el quehacer epistemológico que dialogue de manera inteligente con

las nuevas y viejas ortodoxias, heterodoxias y herejías propias de nuestras tradiciones cristianas.

Ante un contexto global de cerrazones epistemológicas, políticas, filosóficas, antropológicas y teológicas, surgen las libertades de conciencia y pensamiento. Estas emergen a través de la diversidad de saberes, corporalidades, estéticas, eróticas y movimientos para sentipensar la fe, tanto como las espiritualidades.

En las comunidades mayas existe una hermosa tradición para saludarse. Cuando dos personas se cruzan en el camino, una le pregunta a la otra: «¿Cómo está tu corazón?». La respuesta puede variar de muchas maneras, dependiendo de cómo se sienta la persona en ese momento. Si hoy me tocara responder a ese saludo, yo diría:

— ¡Mi corazón está florido! (Florido por este texto maravilloso que hoy les presento).

Desde el fondo de mi corazón tengo la certeza de que este libro abonará a nuevos andares en la fe.

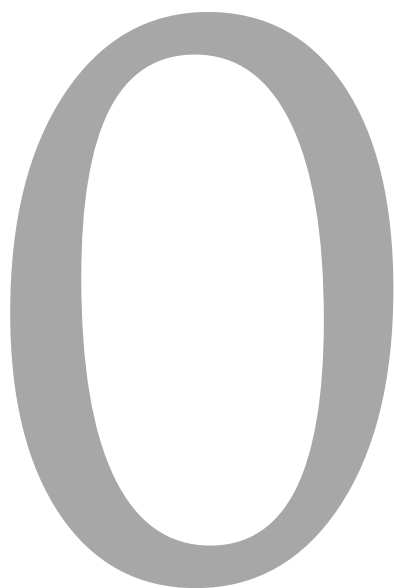
¡Salud!

Dan González-Ortega
Secretario Ejecutivo de CETELA
Beloit, Wisconsin
Epifanía, 2025

Notas

¹ Traducción mía del inglés *stranger* en: Rodríguez, Rubén Rosario (2024). *Calvin for the World: The Enduring Relevance of His Political, Social, and Economic Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, p. 47.

² Versión parafraseada mía de: Bonhoeffer, Dietrich (2000). *Ética*. Madrid: Editorial Trota, p. 73.



Introducción Travesías teológicas queer/cuir en América Latina

Hugo Córdova Quero
y Anderson Fabián
Santos Meza

Perspectiva inicial



laborar una arqueología queer de la historia de las teologías sexuales —en particular de las teologías queer en América Latina— presenta el desafío de no poder abarcar en su totalidad los múltiples caminos que tanto las teologías como sus actores y productores han recorrido y continúan recorriendo. Siguiendo a Thomas A. Dowson (2000), una arqueología queer «[...] cuestiona todos los aspectos de la práctica normativa establecida» (p. 164), lo cual invita a un replanteamiento radical de los marcos de análisis.

Esta perspectiva resulta esencial para entender el surgimiento y desarrollo de las teologías queer en América Latina, ya que no se puede desvincular de la crítica al marco cis-heteronormativo que ha dominado y condicionado tanto el ámbito religioso como el social en la región. Aquí, quizás, nos dedicaremos meramente a «caminar indecentemente» (Santos Meza, 2023a), mientras

reflexionamos sobre la multiplicidad de travesías teológicas que se han imaginado, señalado y transitado en América Latina.

Las teologías hegemónicas cis-heteropatriarcales en América Latina han operado dentro de este marco, reproduciendo estructuras de exclusión y marginación hacia cuerpos y subjetividades no normativas. Por ello, el análisis de las teologías queer debe necesariamente confrontar y problematizar esta hegemonía, proponiendo una visión alternativa que desborde las normas establecidas. Sin embargo, somos conscientes de que cualquier intento por cartografiar la historia de estas teologías será —en cierta medida— incompleto, ya que su desarrollo sigue siendo un proceso en constante evolución.

A pesar de esta complejidad, consideramos fundamental ofrecer una mirada —aunque sea breve— sobre el camino, recorrido *indecentemente*, que ha permitido la existencia de volúmenes como este, dedicados específicamente a las teologías queer/cuir en Abya Yala. Este reconocimiento histórico no solo rinde homenaje a quienes han luchado por abrir estos espacios, sino que también permite comprender los contextos y luchas que se han moldeado, haciéndolos lugares de resistencia y transformación dentro de la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL).

En esta introducción, buscamos trazar una breve cartografía que refleje los diversos aspectos que han influido en el desarrollo de las teologías queer en América Latina, incluyendo sus principales actores, su producción teológica y los desafíos que han enfrentado. Aunque somos conscientes de que este espacio no permite —ni busca ser— un análisis exhaustivo del tema. Eso resultaría ser una tarea que demandaría varios volúmenes completos dedicados exclusivamente a ese propósito. Por ello, nuestro objetivo es —al menos— comenzar a entrelazar los hilos de este tapiz histórico. Esperamos que este esbozo sirva como punto de partida para futuras investigaciones más profundas y detalladas sobre estas teologías.

Lo abordaremos, además, al *compás disruptivo* que marca el diálogo entre dos teólogxs queer de distintas generaciones, reunidxs para reflexionar y trabajar en

la arqueología del devenir de la lucha indecente por la liberación. Para ello, en esta introducción nos enfocamos en dos aspectos.

Por un lado, *los orígenes y luchas históricas*, intensamente vividos y comprendidos por el teólogo de la generación anterior, aunque difíciles de abarcar completamente para lx joven teólogx recién ingresadx a esta travesía, quien, a su vez, también resiste en luchas actuales propias de su tiempo.

Por otro lado, *los desafíos y expectativas*, fruto de la contemplación del proceso histórico, que se despliegan en un diálogo amistoso sobre la lucha liberacionista y sus recorridos teológicos. Particularmente, en nuestro caso, a lx teólogx joven, quien desde su experiencia en espacios académicos y comunitarios, senti-piensa mientras escucha las vivencias, anécdotas y experiencias de quien lleva décadas habitando y resistiendo en estos ámbitos.

Rastreando nuestras raíces

Una teología que aspire a conducir a la «liberación» de la opresión que sufre la humanidad debe entenderse como un proceso continuo de re-contextualización. Al igual que la teología latinx en EE.UU. ha buscado construir una narrativa teológica propia e inclusiva, «de manera latina» y considerando la diversidad contextual latina, también ha cuestionado algunos aspectos de la Teología de la Liberación (TLL). Del mismo modo, el objetivo de las teologías queer no ha sido «desmantelar» la TLL, sino más bien «explorarla a fondo» y cuestionar ciertas formas tradicionales de hacer teología en el contexto liberacionista. La TLL se erige, de hecho, como un espacio de encuentro entre las teologías latinas y las teologías queer; pero al ser un «punto de encuentro», también funciona como un punto de inflexión teológica, actuando tanto como un punto de «llegada» como de «partida». En este sentido, los proyectos de la teología latinx y de la teología queer representan simultáneamente una continuación y una disrupción de la TLL.

Ahora bien, para comprender históricamente este «punto de encuentro», podemos seguir el devenir genealógico según el cual se van desplegando las teologías queer globales. Muchos estudiosos, especialmente Robert E. Shore-Goss (2002) y André Sidnei Musskopf (2012; 2015), dividen la historia de las teologías queer globales en tres etapas, al tiempo que reconocen los múltiples solapamientos y continuidades en estas tres fases (Córdoba Quero, 2015). Detengámonos rápidamente en cada una de estas etapas.

Primera etapa: Teologías homosexuales

La primera etapa abarca las «teologías homosexuales» que emergieron alrededor de la década de 1950. Estas teologías tenían un carácter apologético, centradas en defender y justificar la inclusión de personas homosexuales en la fe cristiana. Es importante recordar que el término ‘homosexual’ surgió como parte de la medicalización de las prácticas homoeróticas, en la configuración de un sujeto y una población durante los siglos XVIII y XIX. En contraste, durante la Edad Media, la noción de *vitium sodomiticum* [sodomía] se entendía simplemente como una práctica que desviaba de las normas heterosexuales procreativas (Jordan, 1997a, 1997b). Sin embargo, como afirma Foucault (1998):

el homosexual del siglo XIX se convirtió en un personaje, un pasado, una historia y una infancia, además de ser un tipo de vida, una forma de vida y una morfología. Mientras que el sodomita había sido una aberración temporal, el homosexual era ahora una especie (p. 56).

Las teologías homosexuales se encargaron de exigir a las iglesias cristianas lo mismo que los grupos homosexuales y homófilos reclamaban en las sociedades europeas y norteamericanas: su inclusión, la eliminación de la criminalización y el cese de la persecución que sufrían. Por lo tanto, como afirma Musskopf (2012, 126-127), estas teologías eran un discurso religioso «sobre» la homosexualidad que desafiaba las lecturas heteronormativas de los textos sagrados.

Entre las obras que representan estas teologías se incluye *Homosexuality and the Western Christian Tradition* [la homosexualidad y la tradición cristiana occidental] (1955) de Derek Sherwin Bailey, quien adoptaba una actitud no sentenciosa y moralmente neutral hacia lxs «invertidxs» o personas que habían nacido con atracción hacia el mismo sexo. Se «proponía mostrar cómo la historia de la Iglesia animaba y a la vez confundía las actitudes contemporáneas sobre el deseo entre personas del mismo sexo, especialmente entre hombres» y que «los errores y deficiencias de las condenas tradicionales del amor entre hombres despojaban al derecho penal actual sobre la homosexualidad de su supuesta justificación divina» (Jordan, 2017: 399). Bailey refutó la idea de que las Escrituras —en concreto, el relato de Sodoma en Génesis 19— sirvieran de fundamento para la persecución legal de las personas homosexuales.

Por otro lado, *Christ and the Homosexual* [Cristo y el homosexual] (1959) —escrito por Robert W. Wood— es «una obra que pedía una reevaluación radical de las condenas cristianas tradicionales de la homosexualidad y una aceptación sin disculpas de los homosexuales en la iglesia y la sociedad» (Schlager, 2018: 161). Creía que la desaprobación de la homosexualidad —masculina— por parte de la Iglesia Cristiana se debía a «la conexión entre la homosexualidad y las religiones paganas y porque la Iglesia Cristiana insistía en mantener una teología del matrimonio basada en la procreación» (Schlager, 2018: 168). Deseoso de defender la legitimidad de las personas homosexuales cristianas, Wood argumentó que la atracción por el mismo sexo era parte de un plan divino y se refleja en la relación íntima entre Cristo y el discípulo Juan.

De este modo, las teologías homosexuales criticaron audazmente las interpretaciones cis-heteronormativas de las Escrituras que perseguían a los varones homosexuales (Goh y Córdova Quero, 2025; en prensa).

Segunda etapa: Teologías gays o LGBT

La segunda etapa está vinculada a los acontecimientos de la década de 1960, marcada por el auge de los movimientos de liberación, como el «Mayo del 68» en Francia y los movimientos revolucionarios en los países del Tercer Mundo.

Estos eventos influyeron en el desarrollo de un enfoque en la liberación dentro de las comunidades gay emergentes en la década de 1970, especialmente después de los disturbios de Stonewall en Nueva York en 1969. En este contexto, muchxs teólogxs comenzaron a abogar por la liberación dentro de las iglesias cristianas, en particular aquellas inscriptas dentro de la confesión protestante. La creación de alianzas con los movimientos feministas dio lugar a nuevas teologías sexuales liberadoras, que Goss-Shore (2002) y Musskopf (2012) denominan «teologías gay». Estas teologías también estuvieron —en parte— influenciadas por la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL) y por la Teología Negra de James Hal Cone (1970, 1975).

Las teologías gays no solo se centraron en desafiar las interpretaciones cis-heteronormativas de los textos sagrados, en continuidad con las teologías homosexuales de la década de 1950, sino que también buscaron descubrir y visibilizar las voces de las personas homosexuales tanto dentro de las Sagradas Escrituras —como el caso de David y Jonatán— como a lo largo de la historia del cristianismo, por ejemplo, con figuras como Sergio y Baco, santos gays del siglo IV E.C. Este enfoque implicaba destacar la opresión histórica y el silenciamiento sistemático que las personas homosexuales han sufrido a lo largo de la historia del cristianismo hasta la actualidad. La transformación impulsada por estas teologías estuvo marcada por la emergencia de las políticas de identidad, al adoptar la sigla LGBT para incluir a las identidades gays, lesbianas, bisexuales y transexuales. Los trabajos más influyentes de esta etapa fueron inspirados por el libro seminal de John Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality* [Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad] (1980).

Dentro de las obras que encarnan estas teologías se encuentra el trabajo de Gary David Comstock, *Gay Theology without Apology* [teología gay sin apología] (1993). Comstock —teólogo y activista LGBT norteamericano— promovió un replanteamiento radical de la teología cristiana que aceptara y celebrara plenamente las identidades lésbico-gay. Su obra criticó la exclusión histórica de las personas atraídas por el mismo sexo de las enseñanzas cristianas y la marginación que esta exclusión conllevó. Además, se propuso cuestionar y

desmantelar las interpretaciones cis-heteronormativas de los textos sagrados. Comstock defendió una teología que integrara las experiencias y las voces de las personas con atracción hacia el mismo sexo, enfatizando que esta inclusión era tanto una cuestión de justicia como un medio para enriquecer la comprensión religiosa.

Simultáneamente, J. Michael Clark, teólogo norteamericano y experto en ética medioambiental, publicó el libro *Beyond Our Ghettos: Gay Theology in Ecological Perspective* [más allá de nuestros guetos: Teología gay en perspectiva ecológica] (1993), una obra pionera que fusionaba la teología gay con el pensamiento ecológico. En esta obra, Clark examinó cómo la teología gay puede trascender los «guetos» tradicionales de espacios religiosos marginados para abordar cuestiones sociales y medioambientales más amplias. Abogó por una teología que no solo se ocupara de los problemas relacionados con la atracción hacia personas del mismo sexo, sino que también integrara perspectivas ecológicas, sugiriendo que la comprensión y afirmación de las identidades lésbico-gay podrían contribuir a un enfoque más holístico e integrador de la justicia medioambiental. Clark criticó las estructuras religiosas y seculares que perpetúan la exclusión, y promovió una visión de la teología que abarcara la diversidad tanto en el ámbito humano como en el natural. Su trabajo buscó demostrar cómo la teología gay podría informar y ser informada por las preocupaciones ecológicas y —en última instancia— fomentar una visión del mundo más integrada y compasiva.

Nos percatamos de cómo, claramente, el tono apologético de las teologías homosexuales fue sustituido por un énfasis más combativo y desafiante en las emergentes teologías gay/ LGBT, ya no sólo centrado en las cuestiones bíblicas, sino en los derechos humanos de todas las personas LGBT.

Tercera etapa: Teologías queer

La tercera etapa implica el desarrollo de las «teologías queer», que, en muchos aspectos, representan una ruptura con las teologías homosexuales y gay/LGBTI anteriores. Estas teologías queer emergieron en un contexto de

nueva comprensión del activismo y de las alianzas entre los diversos grupos sexuales que surgieron a finales de la década de 1980. La distinción más significativa radica en la desestabilización de la política de identidad, promovida por los movimientos LGBT, la cual a menudo conllevaba un asimilacionismo que absorbía las normativas de la hegemonía. Muchxs activistas comenzaron a reconocer que el movimiento de política de identidad —representado por los términos «gay» y «lesbiana»— estaba íntimamente ligado a la clase media blanca, mientras que otros grupos étnicos y sociales no estaban representados ni incluidos en sus luchas.

Los movimientos queer, por tanto, subrayaron la urgente conexión entre todas las sexualidades no cis-heteronormativas, y las teologías queer desarrollaron un enfoque similar. Mientras que para las teologías homosexuales y gay/LGBT el supuesto básico era la asimilación a la corriente principal y tradicional del cristianismo, en las teologías queer la tarea fundamental consistía en desafiar la noción de que el cristianismo tiene derecho a cuestionar la experiencia religiosa de las personas y comunidades queer. Sin duda, el objetivo no era buscar la legitimación ni la aceptación de las instituciones hegemónicas; más bien, los teólogos queer liberadores enfatizaron la diversidad de la humanidad frente a los dispositivos opresivos que las teologías cis-heteronormativas dominantes y coloniales han promulgado para mantener su privilegio sobre otros grupos sexualmente diversos.

Entre las publicaciones que reflejan estas teologías, se destaca el libro *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up* [Queerizando a Cristo: Más allá de Jesús actuó] (2002) de Shore-Goss. Este trabajo representa una reflexión académica y autobiográfica sincera sobre las intersecciones entre Cristo, la Biblia, la sexualidad y la teología. En el contexto de las teologías queer, la compleja cuestión de los pasajes bíblicos que aparentemente condenan la «homosexualidad» —comúnmente conocidos como «textos garrote»— no fue descartada ni relegada a la insignificancia. Por el contrario, Shore-Goss ofreció ideas significativas sobre esta cuestión a través de una interpretación queer de dichos textos.

Cuarta etapa: Teologías queer étnicas y regionales

A las tres fases delineadas por Shore-Goss (2002) y Musskopf (2012), Córdova Quero (2015, 2023) añadió dos etapas adicionales, es decir, una cuarta y una quinta. La cuarta etapa está relacionada con la periodización, que se refiere al proceso que se inició en el nuevo siglo, durante el cual se desarrollaron nuevas teologías queer en conexión con ubicaciones raciales, étnicas, sociales y geográficas. Estos elementos son cruciales, ya que condicionan y estructuran las posibilidades para el surgimiento de teologías queer étnicas y regionales. En sociedades altamente racializadas, como EE.UU., las dinámicas étnicas y los mecanismos de poder enfrentan a las personas y comunidades queer no solo desde el grupo étnico dominante y hegemónico — caucásico—, sino también desde las comunidades étnicas, donde las concepciones cis-heteronormativas del género y la sexualidad han sido inculcadas durante décadas.

Sin embargo, es fundamental recordar que las categorías de etnia, nacionalidad, raza y clase social son contextuales y dependen de situaciones y expectativas sociales específicas. Por lo tanto, hablar de teologías queer étnicas en el contexto de Estados Unidos no solo es diferente de las teologías queer étnicas en otras regiones geográficas, sino que además cada comunidad panétnica lleva consigo las huellas de su propia historia. En este sentido, las teologías queer regionales en África, Asia y América Latina representan una de las etapas más recientes en la evolución de estas teologías queer, junto a su contrapartida en las teologías queer asiático-norteamericanas, afroamericanas, latinas y nativo-norteamericanas.

Entre las contribuciones que representan estas teologías se encuentra Patrick S. Cheng ha desarrollado su propia teología queer, como se explica en su libro *Rainbow Theology: Bridging Race, Sexuality, and Spirit* [teología del arcoíris: Tendiendo puentes entre raza, sexualidad y espíritu] (2013). Cheng subraya la necesidad de considerar la diversidad del cristianismo, la sexualidad y la etnicidad en las teologías queer, ampliando así los fundamentos tradicionales de las doctrinas cristianas. Al integrar las ideas de los estudios sobre sexualidad

y etnicidad, ofrece una perspectiva progresista que tiende puentes entre las dimensiones espiritual y social, y busca crear un discurso religioso más inclusivo y afirmativo.

Asimismo, en su artículo «Rethinking Sin and Grace for LGBT People Today» [Repensando el pecado y la gracia para las personas LGBT actuales] (2010), Cheng examina dos temas clave del cristianismo: el pecado y la gracia. Estos temas son fundamentales en el cristianismo debido a su papel como canal exclusivo y universal de salvación. En otras palabras, el propósito del cristianismo es «salvar» a las personas de la «condenación», asegurándose de que eviten el pecado y lleven vidas llenas de gracia. A lo largo de los siglos, este papel central se ha configurado de diversas maneras, a veces de forma más radical que otras. La teología cristiana tradicional ha interpretado el «pecado» como todo aquello que no se ajusta a ciertas normas de moralidad o interpretación teológica. El artículo de Cheng es significativo porque cuestiona la interpretación «tradicional» de estos temas desde una perspectiva teológica queer, y critica la visión legalista y moralista del término «pecado».

Por su parte, Ken Stone es conocido por su labor en los estudios bíblicos queer. Su libro *Practicing Safer Texts: Food, Sex, and Bible in Queer Perspective* [practicando textos más seguros: Comida, sexo y Biblia en perspectiva queer] (2005) examina las intersecciones entre sexualidad, alimentación e interpretación bíblica desde una perspectiva queer. Stone cuestionó las lecturas tradicionales de la Biblia explorando cómo los textos relacionados con la comida y el sexo pueden entenderse de forma que afirmen las identidades y experiencias LGBTIQ+. Empleó un marco teórico queer para reinterpretar los relatos bíblicos y argumentó que las interpretaciones tradicionales a menudo refuerzan las prácticas cisheteronormativas y excluyentes. Abogó por «textos más seguros» o interpretaciones que promovieran la inclusión y el respeto de las diversidades sexuales y de género. Al centrarse en la alimentación y la sexualidad, el trabajo de Stone abordó temas más amplios de poder, justicia e identidad en la erudición bíblica. Su enfoque innovador contribuyó a una comprensión más matizada e inclusiva de las Escrituras.

En el contexto de esta *cuarta etapa*, ocurre el poderoso y liberador encuentro entre las teologías latinas y las teologías queer, pues nace una suerte de teologías latinas y latinoamericanas queer, puesto que, entre las muchas teologías étnicas queer de Estados Unidos la última tendencia proviene de los estudiosos queer latinos de la religión, que son herederos de una doble historia de opresión y desplazamiento. Las comunidades latinas comparten con las asiático-americanas un pasado de inmigración, ya que muchos de sus antepasados tienen una procedencia diferente a la de Estados Unidos. Sin embargo, las comunidades latinas también comparten con las comunidades afroamericanas y originarias norteamericanas un pasado de opresión, porque grandes porciones de México fueron tomadas por la fuerza y añadidas al mapa actual de los Estados Unidos. Como en el caso de las tierras arrebatadas a los pueblos originarios norteamericanos, esos territorios eran en realidad tierras habitadas. Sus habitantes fueron obligados a asimilarse como ciudadanos estadounidenses de segunda clase o a trasladarse territorios diaspóricos fuera de las nuevas fronteras establecidas por los colonizadores.

Es dentro de esta doble historia de opresión y desplazamiento que las teólogas queer denuncian una tercera opresión histórica, la basada en el género y la sexualidad. Es importante señalar que los teólogos queer latinos realizan su análisis de la teología queer en la intersección de la raza/etnicidad, la poscolonialidad y las teorías críticas; además, conservando el espíritu revolucionario y disidente de las teologías de la liberación y queer, las teologías queer latinoamericanas comprenden la teología «como una teología en primera persona: diaspórica, auto-declarada, autobiográfica y responsable de sus propias palabras» (Althaus-Reid 2003, 8). Para comprender mejor esta particularidad teológica, vale la pena acercarnos a algunos trabajos teológicos en los que se presentan los *entrecruces* entre la TLL y las teologías queer.

De este modo, las teologías queer latinoamericanas nos desafían a establecer redes con teologías contextuales y regionales que plantean un acercamiento dentro del paradigma de las teologías queer, aun cuando éstas no se identifiquen como tales. Varixs estudiosxs latinoamericanxs han comenzado a repensar su teología desde la intersección de la sexualidad y la TLL.

Quinta etapa: Teologías queer en el contexto de las religiones mundiales

Una etapa en diversos grados de desarrollo y florecimiento de las teologías queer se refiere a su conexión con religiones globales como el judaísmo, el islam, el budismo, el hinduismo, el paganismo y otras tradiciones espirituales. En cada una de estas religiones, ya existen elementos que pueden ser interpretados desde una perspectiva lésbico-gay y que también son objeto de críticas desde la teoría queer. No obstante, aunque actualmente podemos hablar de teologías queer judías, por ejemplo, es importante reconocer que los esfuerzos para desarrollar este tipo de teologías dentro de esta tradición religiosa aún están en proceso. Esta misma situación se aplica a otras religiones, donde la búsqueda de un enfoque queer sigue avanzando, enfrentando desafíos y explorando nuevas interpretaciones que reconozcan y validen la diversidad sexual y de género.

Sin embargo, una de las barreras comunes a superar se relaciona con los aspectos culturales inherentes a cada religión. En todas las tradiciones religiosas, lo cultural desempeña un papel crucial, ya que tanto las personas como las comunidades experimentan su fe y espiritualidad a través de elementos que están profundamente arraigados en su cultura particular. Aunque una religión pueda ser catalogada como «global», las prácticas religiosas se manifiestan en formas culturales que varían tanto geográfica como temporalmente. En otras palabras, una misma fe se vivencia de maneras diferentes según el contexto en el que se encuentre. Ignorar esta realidad nos llevaría a suponer que lo que es efectivo en un contexto necesariamente también será válido en otro, lo cual desatiende la rica diversidad cultural presente dentro de los distintos corpus religiosos. Esta comprensión es fundamental para avanzar en el desarrollo de teologías queer que sean auténticamente inclusivas y representativas.

En todas las religiones se pueden identificar elementos que evidencian la diversidad en la construcción de cuestiones relacionadas con el género, la sexualidad, la formación de parejas, la constitución de familias, la división cis-

heterosexual del trabajo y las expectativas de los roles de género, todo ello en función de normas culturales y sociales específicas de un tiempo y un lugar determinados. De hecho, las religiones de todo el mundo tienden a relacionarse con estos aspectos y, a menudo, los legitiman de diversas maneras, especialmente de forma trascendental. Esto también es cierto en las numerosas ramas del cristianismo, donde han existido y existen creyentes queer en todas las tradiciones religiosas. Algunos de estos creyentes pueden ser más visibles que otros, y las experiencias de opresión o aceptación varían considerablemente. Sin embargo, la presencia de personas queer en todas las poblaciones humanas plantea la necesidad de que todas las religiones reconozcan su participación en sus comunidades. Este reconocimiento constituye un desafío que aún está pendiente.

Al mismo tiempo, una de las principales preocupaciones radica en cómo las cuestiones queer impactan y desafían el corpus establecido de creencias y prácticas en cada religión. Las escrituras sagradas de diversas tradiciones religiosas evidencian conexiones con la diversidad de la sexualidad humana, así como con la construcción del o los cuerpos, la sexualidad, las familias, las parejas y los lazos afectivos, los cuales varían en función de distintas situaciones y contextos. Sin embargo, resulta evidente que las interpretaciones de estos textos sagrados frecuentemente revelan que la cis-heteronormatividad opera como una construcción hegemónica que invisibiliza la diversidad. Este fenómeno genera una exclusión que afecta profundamente a las personas queer. Además, al asumir el compromiso de participar activamente en una religión, las personas adoptan implícitamente los mecanismos internos de funcionamiento de dicha religión, así como el lugar que la interpretación de las escrituras sagradas ocupa en su práctica y creencias, lo que a menudo refuerza estas visiones normativas.

Reconstruyendo el derrotero de las teologías *queer/cuir* en América Latina

Ahora bien, con el propósito de presentar un breve recorrido por los senderos que han transitado las teologías *queer/cuir* latinoamericanas durante las dos primeras décadas de este nuevo milenio, tomaremos como punto de partida el ingente aporte de Althaus-Reid, delimitando la importancia de su quehacer teológico en la construcción de las teologías *queer* en América Latina. Destacaremos sólo algunas ideas que surgen de su vasta obra y, seguidamente, daremos paso a la exposición de la primera generación de teólogos *queer* que fueron compañeros de viaje de Althaus-Reid y que abrazaron sus postulados. Finalmente, nos acercaremos al trabajo de la segunda generación de teólogos de la liberación *queer* en América Latina. En este ejercicio de memoria histórica, no recurrimos solamente a la obra teológica de cada autor presentado, sino que manifestamos la progresión histórica del pensamiento teológico *queer/cuir* latinoamericano.

Marcella Althaus-Reid y su Teología Indecente

Marcella Althaus-Reid (1952-2009) es una de las teólogas *queer* más reconocidas a nivel mundial, especialmente en América Latina. Nació en Rosario, Argentina, el 11 de mayo de 1952. Aunque creció en la tradición católica romana, en su adolescencia se unió a la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, lo que la inspiró a estudiar teología en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires. Posteriormente, obtuvo su doctorado en la Universidad de San Andrés en Fife, Escocia. Althaus-Reid fue una prolífica escritora, docente y conferencista. Publicó dos libros y editó ocho colecciones que brindaron espacio a nuevos pensadores, además de más de cincuenta artículos en revistas académicas. Su fallecimiento, el 20 de febrero de 2009 en Edimburgo, dejó un profundo vacío en su familia y en el

ámbito académico, donde su voz se convirtió en un ícono de las teologías queer latinoamericanas.

Fue pionera en este sentido con su libro *Indecent Theology* (2000), cuyo título también da nombre a su teología. La teología indecente puede considerarse propiamente como una teología de la liberación queer latinoamericana que busca encarnar las esperanzas eclesiales y el cambio de la realidad social de lxs creyentes queer latinoamericanxs. El segundo libro de Althaus-Reid, *The Queer God* (2003), propone queerizar lo divino, así como las relaciones humanas y divinas, para desafiar el tono cis-heteronormativo de las teologías clásicas sobre Dios. Partiendo de la experiencia diaria —lo que Carmen Nanko-Fernández llama *lo cotidiano* como locus teológico— de lxs creyentes queer, Althaus-Reid también propone liberar a Dios del armario teo(ideo)lógico del pensamiento cristiano tradicional.

Su libro *Indecent Theology* [teología indecente] (2000) marcó un cambio en la evolución de las teologías queer dentro del cristianismo, especialmente en nuestro continente. Profundamente arraigada en la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL), su obra integra plenamente la teoría queer para cuestionar las teologías tradicionales y la TLL, abordando de manera crítica las cuestiones de género y sexualidad. Se puede afirmar que su impacto ha marcado un «antes» y un «después». Por diversas razones, Althaus-Reid se erige como pionera de las teologías queer en el continente y su libro también da nombre a su enfoque teológico. La teología indecente es, en esencia, una teología queer latinoamericana de la liberación sexual que busca encarnar el contexto del continente, así como sus sabores, placeres, dilemas, esperanzas eclesiales y la realidad social en constante cambio.

Esa obra es uno de los proyectos más acabados de las teologías sexuales en América Latina y consolidó un camino que ya se estaba perfilando en el Norte Global con las teologías feministas (Radford-Ruether, 1993; Hunt, 1994; Isherwood y Stuart, 1998; Isherwood, 1999, 2000; Gebara, 1999; Schüssler Fiorenza, 1999a, 1999b, 2000; Johnson, 2000) y lésbico-gay (Shore-Goss, 1993; Stuart, 1995, 2003), dando forma y vigorizando una nueva época. Althaus-Reid se propuso liberar a la TLL del armario de sus tradiciones limitantes. Por tanto,

no debería sorprender que la publicación de *Indecent Theology* fuera en sí misma un elemento revolucionario en el mundo académico. Por un lado, contribuyó al desarrollo de una teología queer políticamente comprometida con el trabajo de la TLL; por otro lado, fue una crítica acérrima al tono claramente cis-heteropatriarcal de las primeras obras de los teólogos de la liberación. Su énfasis en la (re)conexión de la dignidad de quienes están bajo opresión —especialmente cuando se ejerce contra personas y comunidades de la diversidad sexo-genérica— es encomiable. Althaus-Reid mostró sabiamente en su *Indecent Theology* cómo las teologías queer subvierten los dictados cis-heteronormativos de las sociedades y las confesiones religiosas. Su análisis mantuvo siempre en el horizonte su fuerte vocación de incluir en la conversación teológica las diferentes realidades sexuales, principalmente a través de sus historias y, sobre todo, de sus actores.

Por otro lado, su sólida formación en las obras de los principales teólogos de la liberación se evidencia a lo largo de su obra. Gracias a su educación en el desaparecido Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET), Althaus-Reid también tuvo la oportunidad de relacionarse con la obra de Beatriz Melano-Couch —especialista en la hermenéutica de Paul Ricoeur— de quien fue discípula y recibió una profunda formación en cuestiones hermenéuticas y epistemológicas. Como resultado, su crítica y desafío a la TLL se reflejan de manera magistral en su tesis doctoral. Reconociendo la importancia de la sexualidad, Althaus-Reid (2000) caracterizó a este nuevo paradigma para hablar de Dios y la humanidad con el calificativo de «indecente»:

El paradigma es un paradigma indecente, porque desnuda y descubre la sexualidad y la economía al mismo tiempo. No sólo necesitamos una Teología Indecente que pueda llegar al núcleo de las construcciones teológicas, en la medida en que están arraigadas en las construcciones sexuales, en aras de comprender nuestra sexualidad, sino que también la necesitamos porque las verdades teológicas son monedas dispensadas y adquiridas en los mercados económicos teológicos (2000, 101).

El segundo libro de Althaus-Reid, *The Queer God* (2003), propone queerificar lo divino y lo humano -como ya dijimos, especialmente en lo que respecta a sus relaciones con lo divino- para desafiar el tono cis-heteronormativo de las

teologías clásicas sobre Dios. Tomando la experiencia cotidiana de lxs creyentes queer, la autora también pretende liberar a Dios del armario del pensamiento cristiano tradicional. La teología indecente se convierte, así, en vehículo y portavoz de una forma muy latinoamericana de hacer teología, escuchando las experiencias de la gente como acto teológico. La teología indecente es una teología *de manera latina*.

Sin embargo, esta no es la única forma de abordar la teología sexual en América Latina. Nuestro desafío radica en sexualizar las teologías en la región o, más bien, en recuperar la sexualidad dentro de las narrativas teológicas latinoamericanas. En otras palabras, nuestra tarea consiste en (re)tomar el trabajo de Althaus-Reid y ampliar las posibilidades que reflejan la realidad concreta de las diversas experiencias queer en los distintos contextos del continente americano, especialmente en Sudamérica. Para llevar a cabo esta labor, debemos operar en la intersección de género, sexualidad, etnicidad, ideologías raciales, nacionalidad, capacidades corporales y clase social. En estos múltiples entrelazamientos surge la teología queer latinoamericana de la liberación.

Como dijimos, la obra de Althaus-Reid es muy extensa. En su artículo «Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet» [teología del asumirse: Liberando al cristianismo del clóset eclesial] (2001a), la teóloga argentina profundiza en el tema de las teologías queer a través de la imagen de Xena —la épica guerrera del programa de televisión estadounidense del mismo nombre— en la que ve una figura de Cristo. A partir de este ícono de la cultura popular occidental, la autora inicia un proceso de revisión de la historia latinoamericana a través de la imagen de Cristo en Perú tras la conquista del imperio inca. El Cristo Morado también se erige como un ícono de la cultura popular y de la religiosidad. Tanto la Xena/Cristo como el Cristo Morado se resisten a la cis-heteronormativización y desafían la idea de aceptar pasivamente la opresión y la dominación. En contraste, la Xena/Cristo desobedece el mandato de morir en la cruz; en cambio, desciende para proteger y luchar por el ser amado. El Cristo Morado personifica la situación de los pueblos ancestrales de Perú —los incas—, quienes fueron masacrados y

subyugados por el imperio español. Althaus-Reid desmantela y cuestiona la imposición de una teología sanguinaria medieval que ha legitimado el abuso y la explotación de los pueblos subalternos. Sin embargo,

[...] el Cristo indígena peruano es tan irreal como el de Xena, en el sentido de que ambos son ahistóricos, aunque teológicamente válidos al mismo tiempo, como intentos de contextualizar a Cristo, o encarnar a Cristo en los contextos de la gente (Althaus-Reid, 2001a: 61).

Ambos son ricos ejemplos de cómo las teologías queer consideran el pasado histórico, el proceso de colonización, las imágenes construidas sobre lo divino y cómo los creyentes se comprometen con ese contexto.

Por otro lado, su artículo «Sexual salvation: The Theological Grammar of Voyeurism and Permutations» [Salvación sexual: La gramática teológica del voyeurismo y las permutaciones] (2001b) nos introduce en el tema de la salvación. La autora toma la oportunidad de vincular ese dogma con un tema crucial: la metodología de las teologías queer. La innovación en el trabajo de Althaus-Reid radica en abordar la salvación no solo desde un enfoque sexual, sino específicamente desde una perspectiva sadomasoquista. Este aspecto es relevante debido a su conexión central con las maneras en que —en nombre del dogma y el rigor— las teologías tradicionales han domesticado la sexualidad y sus convenciones des/ordenadas de surgimiento.

En otras palabras, la salvación se centraba en el «alma», mientras que su relación con el «cuerpo» —y, aún más, con la sexualidad— era escasa. El resultado fue una violencia simbólica en la que el núcleo del cristianismo —el cuerpo de Jesús en la encarnación— se desvaneció para dar paso a una forma más espiritualizada de salvación «decente», pero inaccesible para el ser humano encarnado. Al recurrir al fetichismo —la mirada del voyeur—, Althaus-Reid recupera la contradicción desordenada de la encarnación, es decir, Dios se hizo completamente humano, encarnado y abrazando a toda la humanidad. Así,

[...] Dios en Jesús se abrió a las operaciones de cambio y a los intercambios. (...) Pensar y discernir a Dios, desde una epistemología de voyeur, favorece la mutualidad en la construcción de la identidad de Dios. Dios no es entonces aquí el gran ojo que nos sigue como un policía

orwelliano, sino un Dios dependiente de las relaciones de las personas (Althaus-Reid, 2001b: 246).

En definitiva, el fetiche de Dios hacia la humanidad y de la humanidad hacia la contemplación de Dios no es más que la *Gelassenheit* [extrañamiento] experimentada y transmitida por lxs místicxs, quienes lo vivieron con toda su humanidad, no únicamente con su alma. En Jesús, Dios se reveló permitiendo que la Divinidad misma se convirtiera en una exhibición para la mirada humana en la cruz, como un ensayo final de repetición y compromiso con el voyeur. Este guion desafía las expectativas de las iglesias cristianas en cuanto a una espiritualidad «decente». También cuestiona las nociones de lxs eticistas cristianxs que etiquetarían el poder que emerge de la dinámica voyeur Dios-humanidad como «[...] manchado, sucio, aunque sea temporal y fácilmente reversible» (Althaus-Reid 2001b, 247). Lo que fundamenta este rechazo no es la «salvación sucia», sino la imposibilidad de compartir y distribuir ese poder entre todas las personas creyentes, dado que la Iglesia Cristiana ha capitalizado y concentrado tradicionalmente dicho poder para la dominación, y —en última instancia— para una salvación cis-normativa selectiva que solo unas pocas personas pueden alcanzar.

Por último, en «Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: Theme Park Theologians and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology» [Gustavo Gutiérrez va a Disneylandia: Teólogos de parque temático y la diáspora del discurso del teólogo popular en la Teología de la Liberación] (2004a), Althaus-Reid examina los temas de la poscolonialidad y la teología popular. La elección de «Disneylandia» como símbolo de los parques temáticos a nivel mundial es un recurso ingenioso que ilustra cómo las teologías del Norte Global exotizan al Sur Global. Empleando un enfoque poscolonial, Althaus-Reid (2004a: 135) utiliza el concepto de «parques temáticos» y lo adapta a la iconografía del Sur Global: pampas, caballos, gauchos, «nativos» y selvas, con el fin de analizar la relación entre la TLL y las teologías del Norte Global. Siguiendo la ‘sospecha poscolonial’, revela cómo la «mentalidad de tierra de fantasía» del Norte Global ha construido al Sur Global

como el otro ajeno. Este proceso ha surgido como consecuencia de una exotización colonialista, según la cual:

[...] no ayudan a la causa de la liberación, porque los mecanismos de dependencia se perpetúan en modelos repetitivos, modelos pavlovianos—una especie de paradigma de resurrección del estilo occidental de clarificación obsesiva y moralización de ideas y comportamientos (Althaus-Reid, 2004a: 127).

Como resultado de dicho proceso, emerge una serie de «cuentos de cenicienta» con los que mantuvieron a las personas del ex «Tercer Mundo» en una posición de «objeto» en lugar de «sujeto» teológico. Principalmente, Althaus-Reid (2004a) afirma que el valor del Sur Global —como si fuera una visita al «jardín botánico»— reside en cada visitante:

Es el visitante del parque temático quien da sentido al producto. Además, el hecho de presentarse como parque temático acentúa el aspecto imaginario de la construcción de las teologías regionales. Destacan por su mera presencia autóctona el hecho de que las teologías reales están en otra parte y, como tales, pueden denominarse ‘teologías de los márgenes’ en más de un sentido (2004a: 129).

Para resolver la tensión que ha producido este capitalismo global de la teología, Althaus-Reid propone rastrear el origen de la teología popular y su compromiso con los textos sagrados. Al hacerlo, la propia mentalidad colonizada de los teólogos latinoamericanos puede ser un mimetismo de las teologías europeas. Sin embargo, en medio de esa dinámica, podemos recuperar una «[...] naturaleza fantasmática de un sitio crucial de subversión» (Althaus-Reid, 2004a: 141).

La primera generación de teólogos queer en América Latina

La antología *Liberation Theology and Sexuality* [teología de la liberación y sexualidad] —editada por Althaus-Reid (2006)— presentó el trabajo de la primera generación de teólogos queer en América Latina. La colección hizo visible el

trabajo de diez autores que hicieron su propuesta de teologías queer latinoamericanas. En efecto, se trató de un libro oportuno y bien planificado que exponía los nuevos temas y desafíos que emergían en la primera generación de teólogos comprometidos con el Evangelio en América Latina y EE. UU. Según las palabras introductorias de Althaus-Reid (2006), este libro:

[...] es uno de los ejemplos más fundamentados de praxis teológica. No surge desde el ámbito académico, que originalmente no consideraría estos temas como parte de la agenda liberacionista: proviene del pueblo, excluido de los discursos de la Iglesia durante siglos en América Latina. Los temas de la sexualidad, y específicamente los temas de la lucha por la identidad y los derechos de quienes no se ajustan a las normas heterosexuales, provienen de las comunidades eclesiales de base y de los pobres urbanos, así como de los académicos que han seguido haciendo teología que requiere escuchar a los excluidos sexuales. Durante mucho tiempo se ha desarrollado en los márgenes de las iglesias una especie de Teología de la Liberación de clóset que ha estado más cerca de la espiritualidad y la cultura popular latinoamericana que los discursos liberacionistas ortodoxos (p. 2)

Por otro lado, en el análisis contemporáneo teológico es fundamental considerar las diversas voces y experiencias que contribuyen a este campo de estudio. La reflexión sobre la sexualidad en este contexto no solo enriquece el discurso teológico, sino que también fomenta un diálogo inclusivo entre teólogos que comparten intereses comunes. En este sentido, la obra en cuestión se erigió como un claro ejemplo de esta interacción, ofreciendo una recopilación de ensayos que emergieron de un proceso colaborativo. Althaus-Reid (2006) destacaba en la introducción de ese libro la naturaleza comunitaria de los análisis y el impacto de la red informal que facilitó el intercambio de ideas entre sus integrantes:

La autenticidad de la Teología de la Liberación y la sexualidad puede ser ignorada pero no negada. (...) Hacer teología y sexualidad es parte de una reflexión comunitaria y este libro es un ejemplo de ello. Esta colección de ensayos no sólo proviene de las reflexiones de teólogos latinoamericanos, sino que es en parte el resultado de algunos años de compartir y discutir temas de Teología de la Liberación y sexualidad entre los colaboradores, tanto personalmente como a través de Internet. Informalmente, hemos llamado a nuestro grupo La Virtual QTL ('The Virtual Queer Liberation Theology Group'), un título que sugiere un conjunto de tango más que una

asociación académica, sin duda reflejando la presencia de varios argentinos entre sus miembros. Sea como fuere, esta red informal ha producido reflexiones colectivas sobre la Teología de la Liberación y la disidencia sexual, a la vez que ha compartido investigaciones y otras cuestiones cotidianas de nuestras vidas como académicos y/o ministros (p. 2).

Sería imposible analizar todos los capítulos de esta colección de ensayos, así que nos gustaría mencionar el trabajo de Roberto González y Norberto D'Amico, titulado «Love in Times of Dictatorships: Memoirs from a Gay Minister from Buenos Aires» (2006). Este texto detalla las luchas de un ministro y teólogo queer con su pareja. González y D'Amico narran sus luchas en medio de uno de los regímenes militares más sangrientos de las décadas de 1970 y 1980, marcado por la presencia cis-heteronormativa en la sociedad y en las organizaciones religiosas.

El capítulo es una biografía que se alinea con la TLL. La vida cotidiana y la religión, la política y la fe, y las luchas personales y comunitarias se interrelacionan con los teólogos de la liberación. Se enriquecen e iluminan mutuamente. González hace teología viviéndola a través de su vida y su ministerio comunitario. Es justo recordar que muchos perdieron la vida a causa de los regímenes militares en América Latina desde finales de la década de 1960 hasta finales de la década de 1990. Por ejemplo, González y D'Amico mencionan al Dr. Mauricio Amilcar López, profesor del ISEDET y miembro de la Iglesia de los Hermanos Libres de Mendoza, Argentina. López fue profesor de Filosofía en las Escuelas de Psicología y Pedagogía de la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional de Cuyo. En 1973 fue elegido rector de la Universidad Nacional de San Luis. Fue secuestrado en su casa de Mendoza en 1977 (Universidad Nacional de San Luis, 2019).

Efectivamente, eran tiempos difíciles en Argentina y en toda América Latina. Este capítulo de D'Amico y González, en particular, es una pieza única, ya que no hay muchos artículos, capítulos o libros biográficos sobre quienes fueron precursores de la diversidad de género y sexual en medio de las organizaciones religiosas en América Latina. Sus memorias y experiencias se unen a la invisibilización de casi 400 personas queer secuestradas y asesinadas por el régimen militar. Sus nombres suelen estar ausentes en los homenajes a las

personas asesinadas por las fuerzas armadas durante la dictadura cívico-militar en Argentina. Hubo muchas personas que —por su fe y sexualidad— y por su compromiso político, se convirtieron en objetivo militar y fueron asesinados vilmente. Sin embargo, el compromiso político ha sido visible a costa de invisibilizar su fe u orientación sexual.

Por otro lado, en esta colección, se destacaron aún más las contribuciones de tres teólogos queer latinoamericanos: Mario Ribas, André Musskopf y Hugo Córdova Quero. A continuación, presentamos algunos aspectos fundamentales de la obra de cada uno de ellos.

Mario Ribas

Mario Ribas, en su ensayo «Liberating Mary, Liberating the Poor» [liberando a María, liberando a los pobres] (2006), se centra en la iconografía cristiana de María. Este autor reflexiona sobre la visión cis-heteronormativa y la contrasta con una comprensión queer de María. Al hacerlo, conecta ese icono con la sexualidad en las experiencias de la vida cotidiana. Aunque lxs fieles veneran a María en América Latina como modelo prístino de maternidad, la presencia de iconos de María incluso en burdeles o bares revela una mezcla de lo sagrado y lo profano cuyos límites son difíciles de determinar. Por lo tanto, «desnudar» a María de sus vestiduras sagradas cis-heteronormativas puede acercar su humanidad a las experiencias de las mujeres pobres en medio de sus luchas diarias en América Latina.

Abordar el tema de María implica deconstruir uno de los principales aspectos del cristianismo en América Latina. En efecto, el cristianismo cree en Dios representado como la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Sin embargo, la mariología es un tema central de la fe y la devoción en América Latina debido al catolicismo romano medieval traído por lxs conquistadores. Lo mismo ocurre con sectores de las iglesias anglicanas/episcopales y con las iglesias ortodoxas, que también están presentes en América Latina. En menor medida, esto también se relaciona con las iglesias luteranas de todo el continente. La mariología es un rasgo fundamental de la vida religiosa latinoamericana y, por

tanto, un poderoso dispositivo de cis-heteronormatividad. Las cuidadosas delimitaciones de la división cis-heterosexual del trabajo en las sociedades latinoamericanas reflejan el establecimiento del tono cis-heteropatriarcal incrustado en el cristianismo, especialmente en el catolicismo romano.

María es un símbolo que proclama la liberación y la resistencia. Su descripción en los Evangelios sobre el *Magnificat* (Lc 1.46-55) destila esa idea. Sin embargo, sufrió la cooptación para convertirse en su contrario. María ha sido cis-heteronormatizada para reforzar el cis-heteropatriarcalismo y la opresión sociocultural. Así, la imagen de la Virgen se convierte en el elemento de confrontación más destructivo para que las mujeres re-consideren su «lugar» y «rol» en las sociedades latinoamericanas y «aprueben» el privilegio masculino.

Especialmente en la religiosidad popular, la imagen de la Virgen ha adoptado comúnmente el ideal cristiano de feminidad y maternidad. Además, tradicionalmente ha representado un claro ejemplo de lo que es ser «decente» frente a las mujeres tachadas de «indecentes» y «pervertidas». Durante siglos, una dinámica muy destructiva juzgó la vida de las mujeres en contextos cristianos. Se las condenaba o aprobaba por su conformidad -o falta de conformidad- con la imagen de la Virgen María. Lo que se desprende de esta dinámica es que la religión y la sexualidad han sido dos categorías que apenas se han unido durante siglos. Cuando se entrelazaron, lo hicieron bajo la estricta supervisión del poder y la moral cis-heteropatriarcal.

Hay que tener en cuenta que Ribas (2006: 123) no se refiere en este trabajo a la Virgen de Guadalupe, sino a Nossa Senhora de Aparecida, el símbolo mariano nacional en Brasil. Es justo decir que la cooptación de la Virgen de Guadalupe invisibilizó otras representaciones de María en América Latina. Podemos afirmar que cada país e, incluso, que la mayoría de las regiones, ciudades o pueblos de América Latina tiene una representación particular de la Virgen. Eso se conoce comúnmente como «advocaciones de la Virgen». Sin duda, la Virgen de Guadalupe es significativa para el pueblo de México. Sin embargo, no es un símbolo central para todos los pueblos de América Latina, ya que cada nación venera su advocación local. Conectando con la noción de Althaus-Reid (2004) de las teologías de «parque temático», la Virgen de

Guadalupe no logró escapar de esa situación. Se convirtió en el «único» ícono de María en América Latina, impuesto a todo el mundo independientemente no sólo de su veneración local, sino incluso de su particular afiliación cristiana. Cabe destacar que no todos los cristianos de América Latina son devotos de María.

En consonancia con lo que Ribas expone en su capítulo, las feministas y activistas queer impugnaron el tono cis-heteropatriarcal asignado a María. La queerificación de su imagen implica la distorsión de supuestas cis-heteronormatividades de ‘decencia’ que negaban un profundo espíritu de fe a las poderosas expresiones de género y sexualidad en la historia del cristianismo. Sin embargo, el cis-heteronormativo está constantemente presente y nos recuerda —como afirmaría Butler (1990)— que es imposible vivir fuera de esa matriz. Sin embargo, viviendo exactamente dentro de la matriz, es posible interrumpir sus mandatos y producir performatividades que contrarresten supuestos y dictados. Las teologías queer en América Latina —de manera constante— deconstruyen y liberan este ícono cristiano.

Fue una gran pérdida la partida de nuestro querido compañero Mario el 19 de marzo de 2019 en São Paulo, Brasil. Tanto en su vida académica como ministerial, Mario debió enfrentar los embates del cis-heteropatriarcado, lo cual afectó lentamente su salud. Es una gran voz que se pierde en la plenitud de su vida.

André Musskopf

Al igual que en Asia o África, América Latina es una región diversa en términos de lenguas, culturas, espiritualidades y etnias, y esto es visible en el trabajo de André Sidnei Musskopf, un teólogo muy queer de Brasil. A través de su prolífico trabajo de escritura, enseñanza y activismo, Musskopf se ha convertido en un faro de las teologías queer en Brasil y en toda América Latina.

Su primer libro se titula *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay* [una brecha en el armario: propuestas para una teología gay] (2015). En esta obra, el autor centra su análisis en la experiencia de lxs creyentes queer en

Brasil, con el objetivo de proponer una teología queer que dialogue con las diversas vivencias religiosas de estas personas. En un contexto que es predominantemente católico romano, las múltiples afiliaciones religiosas — algunas de las cuales desafían las normas cis-heteropatriarcales— sugieren que el armario de las experiencias religiosas podría presentar vacíos significativos. Estos vacíos, a su vez, permiten la existencia de espacios alternativos donde se puede llevar a cabo una negociación y creatividad espiritual. La propuesta del autor es verdaderamente innovadora, ya que no solo aboga por una reconfiguración de la teología en relación con la diversidad sexo-genérica, sino que también proporciona un análisis detallado.

Su segundo libro es *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil* [Viajes teológicos queer: itinerarios para una teología queer en Brasil] (2012). En esta obra, Musskopf realiza una contribución significativa a la fundamentación de las teologías queer en Brasil. Su análisis se sumerge en los elementos presentes en la sociedad brasileña, retrocediendo hasta la época de la colonización portuguesa. Este período histórico fue crucial para establecer la división cis-heterosexual del trabajo y las expectativas relacionadas con los roles de género, las cuales se vieron reforzadas por la influencia del cristianismo. Así, Musskopf aborda las ambigüedades que caracterizan tanto la religiosidad como la sexualidad en este contexto. En la superficie, las creencias y prácticas religiosas pueden manifestar una postura específica, pero en el ámbito más íntimo (re)producen situaciones complejas que a menudo contradicen dichas afirmaciones. Entre las aportaciones más destacadas de esta obra se encuentran las historias de vida de las personas queer que logran mantener viva su espiritualidad mientras integran plenamente su sexualidad, ofreciendo una perspectiva valiosa sobre la intersección de ambos aspectos en la vida cotidiana.

Asimismo, en su artículo «Ungraceful God: Masculinity and Images of God in Brazilian Popular Culture» [Dios ingrato: masculinidad e imágenes de Dios en la cultura popular brasileña] (2009), Musskopf nos lleva a reflexionar sobre la representación de Dios en la cultura popular brasileña. La relación entre teología y cultura popular no es un concepto nuevo, sino que constituye un

aspecto esencial de la Teología de la Liberación (TLL). En este contexto, Musskopf continúa esta tradición en las teologías queer al explorar las intersecciones que existen entre Dios y las nociones de género, centrándose particularmente en las representaciones de la masculinidad. Un elemento fundamental de su artículo es la manera en que Musskopf conecta a Dios con las imágenes del *Gaúcho* —un vaquero emblemático de la región de Rio Grande do Sul— y del *Malandro* —un personaje característico de Río de Janeiro—, utilizando ambas figuras como metáforas representativas de la masculinidad hegemónica. Este análisis ofrece una conexión valiosa entre lo divino y las representaciones culturales locales de la masculinidad, permitiéndonos (re)construir una arqueología a menudo invisibilizada de la fluidez de género. A través de esta perspectiva, el artículo de Musskopf enriquece la discusión sobre las dinámicas de género dentro del contexto teológico brasileño, abriendo nuevos caminos para la reflexión y el entendimiento.

En su ensayo «Cruising (with) Marcella» [ligando (con) Marcella] (2010), Musskopf argumenta que, aunque pareciera que Althaus-Reid y otros teólogos queer «sexualizan» la teología, la realidad es que todas las teologías, de una forma u otra, son teologías sexuales. La diferencia radica en que muchas de ellas se han esforzado en ocultar, camuflar o suprimir cualquier indicio de sexualidad para alinearse con los estándares de «decencia» que predominan en las instituciones teológicas y eclesiales. Musskopf destaca la importancia de abordar esta cuestión, con el fin de dismantelar la creencia de que solo las teologías queer se ocupan de lo sexual. Desde los primeros días del cristianismo, lo sexual ha sido una presencia en las teologías; incluso cuando ha sido tema de rechazo o censura, esa negatividad demuestra que lo sexual ha sido siempre una consideración implícita. En este sentido, Musskopf se une a la postura de otros teólogos queer latinoamericanos, que exponen la omisión de temas relacionados con la sexualidad en las teologías tradicionales y en espacios clave como las facultades de teología, las iglesias y los movimientos de liberación.

Hugo Córdova Quero

Hugo Córdova Quero (2006) en su capítulo «The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala» [Las prostitutas también entran en el Reino de Dios: Una lectura queer de María Magdalena] ofrece una lectura innovadora sobre la figura de María Magdalena a través de una perspectiva queer. En este ensayo, Córdova Quero cuestiona las interpretaciones tradicionales de María Magdalena como «pecadora» o «prostituta», utilizando su historia como símbolo de resistencia a la marginalización y como un puente para examinar las experiencias queer en el cristianismo. Córdova Quero argumenta que la marginación de figuras como María Magdalena refleja las experiencias de exclusión y opresión que muchas personas queer enfrentan dentro de la iglesia. Al releer su historia desde una perspectiva queer, sugiere que la teología puede recuperar aspectos de inclusividad radical y aceptación que son fundamentales en las enseñanzas cristianas.

Córdova Quero ha sido una figura central en el desarrollo de las teologías queer en América Latina, contribuyendo significativamente a la ampliación de este campo con una visión que desafía las normas cis-heteronormativas de la tradición teológica. Inspirado por el trabajo de Althaus-Reid —quien fuera su directora de tesis doctoral— y su enfoque de la Teología Indecente, Córdova Quero ha profundizado en la intersección entre sexualidad, género, raza, etnia y espiritualidad para repensar las experiencias de las personas queer en contextos latinoamericanos y sus relaciones con lo divino. Su trabajo se ha convertido en una herramienta vital para cuestionar las narrativas tradicionales del cristianismo en el continente y en el Sur Global, buscando visibilizar las realidades diversas y concretas de personas cuyas identidades y experiencias son a menudo marginadas o ignoradas dentro de las interpretaciones teológicas convencionales.

Al igual que Althaus-Reid en su libro *The Queer God* (2003), Córdova Quero en su libro *Sin tabú: Diversidad sexual y religiones en América Latina* (2018) sostiene que la figura de Dios no debe estar limitada por una visión cis-heteronormativa,

sino que debe abrirse a la diversidad sexual y de género de lxs fieles que buscan conectar con lo sagrado. En su esfuerzo por liberar la teología de estas restricciones, Córdova Quero promueve un enfoque que él define como «teologías queer latinoamericanas de la liberación», que considera la sexualidad y el género no como aspectos periféricos de la experiencia religiosa, sino como elementos centrales y necesarios para una comprensión completa de la espiritualidad en América Latina. Esta teología tiene como objetivo dismantelar las estructuras coloniales y patriarcales que han dominado las interpretaciones religiosas en el continente, lo que implica una revisión crítica de la historia y una nueva forma de escuchar las voces subalternas.

Uno de los aspectos más innovadores del trabajo de Córdova Quero es su énfasis en la interseccionalidad. Para él, la sexualidad y el género no pueden entenderse de manera aislada; deben analizarse junto con factores como la etnicidad, la nacionalidad, la clase social y la capacidad corporal. Al situar su análisis en estas múltiples capas de identidad y experiencia, el teólogo aborda las formas en que las personas queer latinoamericanas enfrentan opresiones complejas y entrelazadas, tanto dentro de sus contextos religiosos como en sus sociedades en general. Esta perspectiva hace que el trabajo de Córdova Quero sea profundamente relevante para quienes buscan una teología que refleje su realidad cotidiana y sus luchas, especialmente en sociedades donde el colonialismo y el patriarcado aún ejercen una influencia significativa.

En varios de sus ensayos y artículos, Córdova Quero explora cómo figuras de la cultura y religiosidad popular en América Latina. Argumenta que las teologías queer pueden y deben ser una herramienta para denunciar y desafiar las estructuras que históricamente han contribuido a la exclusión de las personas queer y de pueblos originarios en la narrativa teológica. Así, su obra no solo habla sobre temas de género y sexualidad, sino también sobre la importancia de recuperar una espiritualidad que sea capaz de abrazar la herencia cultural y la identidad de los pueblos latinoamericanos.

Córdova Quero también enfatiza la importancia de la experiencia vivida como una fuente legítima de conocimiento teológico. En este sentido, sigue los pasos de Althaus-Reid, quien sostenía que la teología debe nacer de las

experiencias concretas de quienes la practican. Córdoba Quero defiende que la experiencia de las personas queer en Latinoamérica tiene un valor teológico propio, pues permite una comprensión más profunda y real de lo divino en un contexto de opresión y marginalización. Esta visión transforma la teología en un acto de resistencia y un proceso de empoderamiento, donde las personas queer no solo encuentran una forma de expresar su espiritualidad, sino también de reclamar su lugar en una sociedad que muchas veces las ha marginado.

Además de sus contribuciones teóricas, Córdoba Quero ha participado activamente en la creación de espacios de diálogo donde las teologías queer latinoamericanas pueden florecer. Ha organizado conferencias, editado colecciones y participado en proyectos que promueven el intercambio de ideas entre académicos, activistas y creyentes queer. Estos espacios son esenciales para el desarrollo de una teología queer que sea inclusiva y sensible a las realidades locales, y su trabajo en esta área ha permitido que voces anteriormente marginadas encuentren un lugar en la conversación teológica. Para Córdoba Quero, el proceso de construir teologías queer latinoamericanas de la liberación es colaborativo y continúa creciendo a medida que nuevas generaciones de pensadores y pensadoras queer latinoamericanas contribuyen con sus propias experiencias y perspectivas.

En última instancia, el trabajo de Córdoba Quero representa una contribución transformadora para la teología en América Latina. Su visión radicalmente inclusiva y su énfasis en la diversidad de experiencias son un recordatorio de que las teologías queer no solo buscan desafiar las normativas tradicionales, sino también ofrecer un espacio donde las personas queer puedan encontrar afirmación, consuelo y comunidad en sus creencias religiosas. Al liberar la teología de las restricciones cis-heteronormativas y coloniales, Córdoba Quero ha ayudado a forjar un camino hacia una espiritualidad más inclusiva y facultadora, donde la diversidad sexo-genérica se celebre como una expresión auténtica de la fe.

La segunda generación florece para desafiar al sistema cis-heteropatriarcal

El trabajo de Althaus-Reid, Córdova Quero, Ribas y Musskopf —entre otrxs teólogxs— ha dado frutos en la formación de una nueva generación de teólogxs queer en el continente. Este nuevo florecer de teólogxs queer latinoamericanxs de la última década ha estado caracterizada por la emergencia de narrativas radicales a favor de la igualdad y la justicia para las disidencias sexo-genéricas, tanto en las sociedades como en las comunidades eclesiales. En dos ocasiones, en 2015 y en 2019, esta generación también elaboró declaraciones sobre la relevancia de las teologías queer en el contexto latinoamericano.

Es importante manifestar que un proceso doloroso precedió este nuevo florecimiento teológico queer, que conserva el espíritu liberador de las teologías sexuales latinoamericanas de la primera generación, pues mientras un pequeño grupo de teólogxs queer latinoamericanxs intentaba avanzar en su quehacer teológico liberador y disidente, algunos centros de formación teológica de los cuales surgieron gran parte de las reflexiones teológicas queer tuvieron que cerrar sus puertas y muchas comunidades eclesiales inclusivas se comenzaron a reducir. Muchas han sido las causas de esta situación: estigmatización, falta de apoyo económico y de recursos que generen estabilidad, persecución e intimidación, falta de reconocimiento —o el reconocimiento tardío— del estatus científico y académico de la teología queer en la mayoría de los países latinoamericanos, etc.

Sin embargo, comenzando la segunda década de este siglo, como dijimos, se produjo un mayor debate sobre las cuestiones relacionadas con la diversidad sexo-genérica en el ámbito religioso en varias denominaciones cristianas y organizaciones ecuménicas. Gran parte de esta discusión tuvo lugar bajo el paraguas del término «género», una de las razones que ciertamente potenció la propaganda y los efectos de la campaña contra lo que se conoce como «ideología de género» (Mena-López y Ramírez Aristizábal, 2018). De hecho, el término «género» que se usaba en movimientos y estudios feministas sobre la mujer fue adquiriendo un significado cada vez más amplio y fuera del estándar cis-

heteronormativo. El principal ejemplo del cuestionamiento de dicha categoría lo encontramos en dos de los trabajos de Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad] (1990) y *Undoing Gender* [Deshaciendo el género] (2004).

Además de los documentos, reuniones y eventos en diferentes iglesias y organizaciones ecuménicas, en la década de 2010 también surgieron nuevos grupos e iniciativas confesionales, favorecidos por el desarrollo de las tecnologías de la comunicación y la popularización de las redes sociales digitales. Hay una gran cantidad de grupos de todas las denominaciones en varias plataformas digitales que se identifican con una tradición religiosa particular. También han surgido nuevas iglesias inclusivas en diferentes contextos y con diversas perspectivas —como la evangélica, la pentecostal y la neo-pentecostal— lo que revela una diversidad de enfoques sobre la relación entre la religión —en particular el cristianismo— y las cuestiones de diversidad sexo-genérica.

También, en el ámbito académico ha habido un renovado interés en el debate sobre las teologías queer y la relación entre los estudios queer y la religión. Esto es evidente en las conferencias y seminarios que se centran en los estudios de diversidad sexo-genérica y en los que la cuestión religiosa ha ganado espacio. Esto también refleja un mayor interés en los movimientos sociales e incluso en los espacios gubernamentales de forma positiva. Cada vez se entiende mejor que la religión, las múltiples perspectivas sobre ella y su relación con las cuestiones de género y sexualidad, deben articularse en la construcción de agendas y estrategias políticas, ya que está presente en la vida cotidiana de las personas y sus comunidades.

Vale la pena mencionar algunos acontecimientos académicos y algunas publicaciones de esta nueva oleada en el ámbito de las teologías queer, pues así podremos completar nuestro recorrido por el camino que las teologías queer han recorrido en Latinoamérica. Ya no es posible ignorar la producción de teologías queer y su contribución, fundamentalmente, a la creación de relaciones más justas e igualitarias en todas partes: en la religión, en la economía, en la política, en la cultura. Tenemos formación, tenemos

publicaciones, y, bueno, el espacio en las mesas de debate y en los espacios de toma de decisiones todavía hay que conquistarlo.

Darío García Garzón

En su libro *Mundo de las princesas: Hermenéutica y teología queer* (2011), el colombiano Darío García Garzón retoma la filosofía y la hermenéutica, término que significa «interpretación», para examinar no sólo el surgimiento de las teologías queer, sino también su crítica y desestabilización de las teologías cis-heteronormativas en América Latina. Basándose en el concepto de *Dasein* [estar ahí] de Martin Heidegger (1927), el autor señala el proceso de ser/devenir como una herramienta hermenéutica para entender no sólo la fluidez de la diversidad sexual, sino también cómo ésta impacta, moldea y enriquece la comprensión de lo divino y la situación de los seres humanos en relación con esa divinidad. Esta narrativa del *Mundo de las Princesas* (2011) es el resultado de un trabajo teológico de más de 10 años. Tomando como aliada la crítica marxista al capitalismo, el autor afirma lo siguiente:

una teología queer se proclamaría antigay como negación en el movimiento de la circularidad dialéctica no sintética, y una deconstrucción de los cautiverios del mundo gay, a través de la liberación y la nueva diferencia. [...] La perspectiva queer en teología sería un modo de ver desde el sentido ontológico de una postura de lo existencial: un modo de ser, como *habitus vitae*, una disposición de vida con sentido trascendental, salvífico y praxis de liberación, en el acontecer de la facilidad del mundo latinoamericano contemporáneo (García Garzón, 2011: 106-107).

También, en el libro *Cruzando los umbrales del secreto* (2004), García Garzón ya insistía en la necesidad de ahondar en una sociología de la sexualidad para desenterrar la historia sexual latinoamericana. Centrándose en las casas de baño para varones de Bogotá, García Garzón realizó un estudio de las relaciones sexuales entre varones, pues allí emergen espacios sociales de homosociabilidad y homoerotismo que cuestionan las identidades aparentemente estables en la sociedad. Frente al cuadro sombrío y de las frecuentes violaciones de los derechos de ciudadanía de los homosexuales latinoamericanos, el autor

presenta un camino, desde la hermenéutica del umbral, para enfrentar el prejuicio irracional y cruel contra una minoría social —gays, lesbianas y travestis— cuya identidad existencial y expresión afectivo-sexual han sido consideradas como el más grave pecado, en términos teológicos, y el crimen más repugnante, en términos seculares.

Al mismo tiempo, su análisis se centra en cómo esto impacta, da forma y enriquece la comprensión de lo divino. Significativamente, examina la situación de la humanidad respecto a la Divinidad. Así, García Garzón (2011) concluye que:

[Una] teología queer consistirá en desandar lo andado, por los caminos abiertos y recorridos en los bosques de las trayectorias recorridas en la imbricación entre teología, religión y sexualidad, desde el horizonte de la mirada de una teología profética y liberadora (p. 110).

Ahora bien, cabe destacar que —junto a teólogxs y ministrxs queer de América Latina— García Garzón denuncia la arraigada resistencia a lo religioso por parte del activismo LGBTIQ+ en todo el continente. Muchos activistas rechazan rotundamente cualquier conexión con aspectos religiosos o teológicos. Esa situación es el resultado de concepciones, a menudo irreflexivas, del laicismo, el anticlericalismo y el anti-catolicismo romano:

Dada la resistencia de algunos activistas y estudiosos LGBT, así como de algunos científicos sociales a incorporar la cuestión de la teología en sus análisis, parece que sus entendimientos obedecen a la sinonimia entre institución religiosa [romana] católica y teología dominante, así como con la moral hegemónica. Además, porque subyace una comprensión de la teología como conjunto de dogmas, desde la perspectiva de un racionalismo teológico positivizado, legislador de un orden eclesial y social dominante. Poner esta cuestión sobre la mesa de los teólogos en diálogo con activistas, estudiosos LGBT y científicos sociales es de vital importancia porque se trata de abordar el humanismo en la facticidad del mundo contemporáneo manifestado en sus contradicciones (García Garzón, 2011: 31).

La obra de García Garzón es densa y afuente, porque se adentra en caminos poco transitados del pensamiento latinoamericano en su objetivo de relacionar filosofía, teología y teoría queer. Sin embargo, ahí radica su singular aportación

a las teologías queer latinoamericanas. Es vital mencionar la conexión que resalta el lugar de la fe y las experiencias muchas veces invisibilizadas de los creyentes queer.

Voces Latinxs en el Norte Global

Adrián Emmanuel Hernández-Acosta, en su ensayo «Queer Holiness and Queer Futurity» [Santidad queer y futuridad queer] (2016), sostiene que la santidad queer proporciona a los amores indecentes, a las prácticas abyectas y a las almas sexualmente condenadas un espacio en el que ensayar la esperanza crítica. Su análisis se basa en la idea de José Esteban Muñoz (2009) de que la sexualidad es una potencialidad, una idealidad crítica, y sostiene que la santidad queer de Althaus-Reid es una estructura fructífera en la que se puede ensamblar la relacionalidad queer para informar sobre la descolonización del sexo y la teología.

En una línea similar, en su ensayo «Decolonizing Grace and Incarnation» [Descolonizando la gracia y la encarnación] (2013), Vincent Cervantes argumenta que las latinas interactúan, participan y encarnan el espacio sexualizado de la encarnación que Althaus-Reid construye. Basándose en el trabajo de Althaus-Reid, Muñoz y Enrique Dussell, Cervantes propone una teología descolonizada de los cuerpos y la queeridad, empleando *la put@jotería* como un nuevo lenguaje latino y una actuación de la queeridad a la luz de la descolonización de la encarnación, el cuerpo y el eros que resiste no sólo la opresión social sino también la opresión contextual racial y étnica. Ese neologismo es un constructo compuesto por los términos despectivos *puto* —en Argentina y Uruguay es un varón que siente atracción por otro varón—, *puta* —una mujer que ofrece sus servicios sexuales a cambio de dinero—, *joto* —en México es un varón que siente atracción por otro varón— y *jotería*. Este último, si bien se originó como el modo de describir la performance de personas a quienes se designaba como *jotos*, ha sido tomado como un término contracultural.

Al respecto, Xamuel Bañales (2014) afirma que *jotería* «[...] es un proyecto político que busca reconfigurar la comprensión histórica y socialmente negativa de una identidad que ha sido utilizada de forma colonizadora» (p. 160). Con el neologismo *put@jotería*, Cervantes propone así un nuevo lenguaje y performatividad latina de lo queer a la luz de la decolonización de la encarnación, el cuerpo y el eros. Al hacer esto, fomenta la resistencia no sólo a la opresión social sino también a las hegemonías contextuales entrampadas en los discursos raciales y étnicos. Cervantes —en su artículo «Traces of Transgressive Traditions» [Huellas de tradiciones transgresoras] (2014)— afirma que,

[...] los estudios de jotería permiten que las personas chicanas/os queer se expresen y tengan voz, no tanto para asimilarse o mezclarse con la sociedad normativa, sino para cambiarla radicalmente a través de la reflexión crítica sobre nuestras sexualidades morenas (p. 204).

De este modo, a través de la intersección entre religión y las maneras en que la sexualidad ha sido nombrada, el autor busca abrir un espacio de diálogo y reflexión que faculte a las personas queer latinas a vivir su fe y su sexualidad. Estos estudiosos emergentes se unen a estudiosos de larga trayectoria como Luis León, que en su ensayo «César Chávez, Christian Love, and the Myth of (Anti)Machismo» [César Chávez, amor cristiano y el mito del (anti)machismo] (2009), reinterpreta a Chávez como un icono crístico que desafía la «masculinidad tradicional», como un «anti-macho» entre los latinxs.

Asimismo, Miguel A. De La Torre, en su libro bilingüe *A la Familia: A Conversation about Our Families, the Bible, Sexual Orientation and Gender* [A la familia: Una conversación sobre nuestras familias, la Biblia, la orientación sexual y el género] (2011), aborda el tema de la orientación sexual desde un punto de vista teológico en una obra orientada a la feligresía de las iglesias latinxs en EE.UU. Por otro lado, Orlando Espín ha editado una serie de folletos, tanto en español como en inglés, para apoyar a los creyentes latinxs queer y a sus familias que quieren acercarse a las cuestiones queer y a la religión.

Nuevas voces en el Sur Global

Por otro lado, Talita Tavares (2015) en su artículo «As igrejas inclusivas prescindem de teologias que tratem da sexualidade? Uma discussão na ótica das atuais igrejas inclusivas brasileiras» [¿Las iglesias inclusivas prescinden de teologías que aborden la sexualidad? Una discusión desde la perspectiva de las actuales iglesias inclusivas brasileñas] examina la situación de las iglesias inclusivas en Brasil. Esta autora afirma que, al no considerar la homosexualidad como un pecado, las Iglesias inclusivas parecen ocupar un *lugar de redención* para las personas queer.

Tavares señala que las teologías queer han desarrollado discusiones sobre las relaciones de poder en las que los géneros y las sexualidades fueron —y son— continuamente producidos. Por lo tanto, destaca la necesidad de analizar hasta qué punto el diálogo entre las iglesias inclusivas brasileñas y la teología queer puede aportar reflexiones críticas sobre las diferentes prácticas dentro de estas instituciones. Uno de los hallazgos de Tavares (2015) es que, en algunos casos, hay una homo-normativización operando dentro de estas iglesias:

Estas normas de comportamiento instituidas en las iglesias inclusivas ponen de manifiesto el problema más común de cualquier institución: ¡el interés por el control del cuerpo! Parece muy difícil escapar a este control en cualquier entorno institucional que intente organizar sus prácticas de una manera determinada. Y decir esto supone incluso una visión pesimista de las instituciones. Pero pensemos que, si estas se empeñaran en aportar discusiones que sirvieran de munición para el pensamiento crítico, el control ciertamente pulverizaría y tal vez no promovería el orden. Aun así, el desorden relevante lo provocan quienes se cuestionan a sí mismos, a sus prácticas, a los contextos que los rodean e incluso los atraviesan, etc. (p. 102).

Es un reto admitir que incluso las instituciones religiosas que honran y respetan la diversidad de género y sexual asumen posiciones cis-hetero/homonormativas en la censura y el control de sus fieles. Sin embargo, esta es una realidad tangible. Según la autora, la solución a esto es la descolonización y deconstrucción de estas posiciones hegemónicas:

Estos y otros casos citados anteriormente sugieren con fuerza que no se trata sólo de la falta de condena de la homosexualidad en las iglesias inclusivas. Resulta que las personas siguen siendo alienadas de la misma manera si no piensan críticamente sobre sus problemas. ¡Mi posible contribución a este trabajo puede ser pensar que la necesidad de no controlar los cuerpos e incitar a reflexiones que desestabilicen la normatividad es el punto! En este sentido, es muy probable que la discusión de las teologías que abordan las cuestiones de género y sexualidad en el contexto religioso sea de gran valor. Evidentemente, puede que no resuelva todos los problemas institucionales del contexto religioso y, por esa razón, no presentaría la(s) teología(s) queer como una medicina que curaría todos los males. Avanza en cuestiones de sexualidad al tiempo que proporciona a los líderes y creyentes reflexiones tan críticas como las desarrolladas en los estudios queer. Eso serviría como un claro obstáculo a la obediencia acrítica a las normas institucionales creadas por los líderes conservadores de algunas iglesias inclusivas. (...) Se entiende que tales discusiones son igualmente cruciales en otras esferas religiosas, aparte de las iglesias inclusivas (Tavares, 2015: 104).

Tomar en cuenta este aspecto, a saber, la contracara de la liberación buscada por las organizaciones religiosas de la diversidad sexo-genérica, es vital para no repetir errores pasados que produjeron el éxodo y sexilio de creyentes queer que salieron, o fueron echados, de iglesias tradicionales.

En 2018, con la primera publicación de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*, se manifestaba la necesidad dentro del campo teológico-pastoral latinoamericano de formular y difundir nuevos discursos teológicos y prácticas pastorales cuir en el Sur Global. Hugo Córdova Quero, Jorge A. Aquino, Gloria Careaga, André Musskopf y Saúl Serna Segura, equipo editorial del primer boletín de *Conexión Queer*, reconocían que si bien el término «queer» era una noción que de cierta manera aludía a situaciones universales, era necesario preguntarse por su equivalente en español, dado que ese término podía resultar un poco extraño para muchas personas en América Latina y el Caribe, debido a que se trataba de una palabra anglosajona particularmente desconocida, sobre todo, en los contextos religiosos del Sur (2018, 2). Desde aquel entonces, las teologías queer latinoamericanas comenzaron a presentarse como «teologías maricas», «teologías jotas», «teologías cuir», «teologías viadas», «teologías travestis», «teologías desde/sobre la disidencia sexo-genérica» (Córdova Quero, Díaz, Santos Meza y Mor, 2024).

Sin duda, este deseo de producir teologías situadas y enunciadas desde el Sur Global se manifestaba como el comienzo de una renovación poderosa del proyecto académico y epistemológico emprendido por Teresa de Lauretis (1990), quien en la introducción de un número especial de *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* [Diferencias: Una revista de estudios culturales feministas] señalaba que era necesario,

[...] estar dispuestos a examinar, explicitar, comparar o confrontar las respectivas historias de supuestos marcos conceptuales que han caracterizado a las auto-representaciones de personas lesbianas y gays en América del Norte, personas de distintas razas y blancas hasta el momento: desde allí, podríamos entonces pasar a la refundación o reinención de los términos de nuestras sexualidades, para construir otro horizonte discursivo, otra forma de pensar lo sexual (p. iv).

El esfuerzo de renovación de *Conexión Queer*, en efecto, buscaba que el foco investigativo se descentrara de América del Norte para considerar el Sur Global, pues aunque quienes habitamos el Sur sabemos que las formulaciones teóricas queer nacidas en contextos anglosajones han sido proyectos que han buscado la emancipación y la disidencia, muy a menudo se han asumido como comprensiones geopolíticas desde las que se impone de manera unilateral el «Norte» sobre el «Sur», llegando a invalidar y minimizar los movimientos populares, las propuestas de resistencia y los conocimientos surgidos, debatidos y en circulación en el «Sur».

En 2021, Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero presentaron *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America* [Las teologías indecentes de Marcella Althaus-Reid: Voces de Asia y América Latina]. En esa colección de ensayos, encontramos el capítulo de Beatriz Febus Pérez titulado «The Sexual Subject in Queer Theologies: Implications for a Latin American Queer Theology of Liberation?» [El sujeto sexual en las teologías queer: ¿Implicaciones para una Teología de Liberación Queer en América Latina?] (2021). En ese trabajo, ella identifica las principales críticas defendidas por la teoría queer para analizar cómo «el sujeto sexual» hace las teologías queer. Así, afirma que: el sujeto sexual de la teoría queer hace teologías queer al revisar y deconstruir aspectos de la fe cristiana que han sido considerados parte de lo

«hetero-normativamente sagrado». Puede utilizar los recursos del círculo hermenéutico de la sospecha sexual, para rescatar los elementos sexuales y eróticos negados por las teologías tradicionales (Febus, 2021: 138). De esta manera, la autora también relaciona la TLL con las teologías queer para proponer una teología de la liberación queer propiamente latinoamericana. Febus Pérez (2021) concluye:

La aparición del sujeto sexual en la teoría queer tiene implicaciones para la teología y para la TLL. Nos invita a reflexionar sobre nuestras ideas de Dios, al que hemos atribuido la característica de masculino, de Padre, a cuestionar el control heteropatriarcal sobre la sexualidad femenina y la llamada ‘virtud virginal’, con la habitual sumisión de lo femenino a lo masculino y sus repercusiones en las relaciones de pareja, es decir el control sobre los cuerpos y la sexualidad, así como en otros ámbitos. Este nuevo sujeto sexual desde los márgenes promueve cambios en los discursos de demonización sobre esta población con prácticas sexuales fuera de la heteronormatividad y la eventual aceptación de éstas en las iglesias. También cuestiona la forma en que las teologías clásicas han interpretado tradicionalmente los textos sagrados (pp. 143-144).

La autora se une a otros teólogos y otras teólogas queer del continente en el reto de *desestabilizar* y *subvertir* los fundamentos del cis-heteropatriarcado. Este desafío parte de asumir cómo el cis-heteropatriarcado ha afectado y obstaculizado las experiencias religiosas y las reflexiones teológicas de las personas queer/cuir.

En la misma colección encontramos el trabajo de la teóloga trans Yacurmana de la Puente. En su trabajo titulado «Taking Marcella Althaus-Reid Into the Alleys: Towards an Incarnated Indecent Theology in La Rioja, Argentina» [Llevando a Marcella Althaus-Reid a los callejones: Hacia una Teología Indecente encarnada en La Rioja, Argentina] (2021), la autora se atreve a pensar cómo el legado de Althaus-Reid puede encontrar su raíz en un contexto particular. De la Puente encuentra que la militancia del movimiento queer en la provincia de La Rioja en Argentina se aleja de la Iglesia Católica Romana y de cualquier otra institución religiosa. Esta es una situación dolorosa a la que se enfrentan los activistas LGBTIQ+ de todo el continente latinoamericano que profesan una fe particular. La violencia —simbólica, verbal, psicológica— que

soportan a menudo frena su compromiso y activismo. De la Puente (2021) señala:

[...] [E]l movimiento queer critica a la Iglesia Católica Romana como institución ya que condena las relaciones amorosas entre personas del mismo sexo, el matrimonio igualitario y las leyes escritas que son conquistas de este grupo en la última década. [...] Otros critican duramente el papel de la Iglesia Católica Romana en la constitución del Estado y de la sociedad [...]. Una cosa es siempre evidente en la crítica: se entiende comúnmente que hay una diferencia en la jerarquía de la Iglesia Católica Romana y el común de los fieles. Por lo tanto, la objeción se dirige siempre a la cúpula porque es ésta la que toma las decisiones y es más reaccionaria a los cambios que se producen en la sociedad civil (p. 106).

La crítica es siempre evidente: está bien extendida en diferentes sectores de la sociedad argentina. Por ello, el análisis de esta autora se centra en la posibilidad de que la teología indecente de Althaus-Reid puede convertirse en una aliada de la militancia de la diversidad y la disidencia sexo-genérica.

De la Puente (2021) ofrece tres propuestas que debemos considerar para ello. Primero, reconocer «[...] la diversidad de iglesias inclusivas que existen en el país, que valoran positivamente a las personas de la diversidad sexual y de género. Y se convierten en lugares de liberación y resistencia» (p. 109). En segundo lugar, traer a la discusión los «(...) diferentes “catolicismos”» (p. 109) independientes como forma de desestabilizar la hegemonía que la Iglesia Católica Romana tiene sobre el cristianismo, el ámbito eclesial y la tradición católica. Por último, deconstruir y «[...] desmitificar el binario *fals(ificad)o* de religión vs. diversidad sexual» (p. 111) a través del cual la sociedad intenta mantener ambos aspectos —religión y sexualidad— como dos trincheras en constante lucha. La contribución de De la Puente es vital. Desplaza el foco de la hegemonía de la Iglesia Católica Romana a una teología queer que reconoce la espiritualidad y la teologización de las personas y las comunidades de la diversidad y la disidencia sexo-genérica en los pasos de cualquier tradición religiosa.

Las propuestas de las teologías y teólogxs queer en América Latina empujan a lxs creyentes y comunidades hacia una *eclesiología revolucionaria, indecente y*

escandalosa. Esa eclesiología queer y revolucionaria se arraiga en la vida cotidiana, en *lo cotidiano* de cada una de las personas que integran las comunidades. A diferencia de los ambientes cis-heteronormados —que también pueden ser cis-homonormados—, en estas comunidades, cualquier diferencia no es una amenaza, sino una *fuerza comunitaria*, un signo de «unidad en la diversidad» (Córdoba Quero, 2018) o de potencialidad disidente (Santos Meza, 2024b). La eclesiología queer y descolonizadora implica que las personas diferentes comienzan a tener un lugar en la mesa. Independientemente de su género, orientación sexual o deseo sexual, cada creyente es un miembro igual del cuerpo de Cristo. El trabajo de Pádua Freire requiere una continuación ya que la eclesiología es un elemento fundamental para pasar de la reflexión a la praxis.

El mismo año de la publicación de *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid*, lx filósofx y teólofx colombianox Anderson Fabián Santos Meza fue galardonadx como unx de lxs ganadorxs del Concurso latinoamericano de Fe y Derechos Humanos, organizado por algunas de las organizaciones que trabajan a favor de la libertad de cultos y la justicia en Latinoamérica. Santos Meza, en su artículo «Resistencia queer: mística, política y diversidad» (2021), presenta un diálogo relacional entre la mística, la diversidad sexo-genérica y la política. Lx autorx afirma que, a lo largo de la historia, tanto personas místicas como no cis-heterosexuales han sido sospechosas, extrañas y sujetos de discriminación en las religiones institucionales debido a su presencia en el ámbito cultural y religioso.

En su análisis, Santos Meza considera la influencia del misticismo en la política y sus coincidencias con la teoría queer; después, examina el surgimiento de las teologías queer y la consideración escatológica de que Dios deviene queer como posibilidad de liberación para las minorías; y, por último, concluye ofreciendo reflexiones sobre el surgimiento y articulación de una suerte de *resistencia queer*. Sobre esta idea de la *resistencia*, debe puntualizarse que se trata de una opción político-religiosa que tiene carácter más de *disidencia* que de *diversidad*, es decir, que propicia cuestionamientos y prácticas del *disidir*,

yendo más allá de la lógica de la inclusión, cada vez más dada al asimilacionismo y a la normatividad (Santos Meza, 2023b).

También, lx autorx reconoce que en las sociedades latinoamericanas, todo lo «diferente» y «extraño» —¿queer?— ha sido desplazado históricamente a las periferias. En estas áreas, muchos seres humanos sufren el enmudecimiento sistemático de sus voces y experimentan un arrinconamiento existencial en el umbral de lo innombrable. Quienes formamos parte de alguna minoría hemos sentido cómo constantemente intentan trasladarnos hacia los pocos espacios donde podemos vivir auténticamente nuestra «diferencia». A menudo, esto se limita a pequeñas comunidades donde nuestra «extrañeza» no es motivo de exclusión ni de vergüenza. Por el contrario, en esos lugares, nuestra «extrañeza» se considera una riqueza inigualable.

Es fundamental señalar que, según Santos Meza (2021), en este aspecto emancipador convergen tanto las personas místicas como las minorías que luchan por un mundo libre de rótulos restrictivos que minimizan «lo humano» dentro de la lógica cis-heteropatriarcal, donde la diversidad y «lo queer» carecen de voz. Por ello, la mística y el amplio espectro de «lo queer» avanzan en la misma dirección: liberar a la humanidad del yugo cancerígeno del cis-heteropatriarcado. Reintegrar con amor los cuerpos y territorios desgarrados por la violencia global es una expresión de los tiempos mesiánicos.

Siguiendo a Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (2019), Santos Meza sostiene que los cuerpos que verdaderamente importan —los cuerpos explotados e invisibles de las personas LGBTIQ+, migrantes, desaparecidas y aquellas con capacidades diferentes— son hoy los miembros vivos del cuerpo queer de Cristo. Así, sus múltiples resistencias y luchas por la dignidad, la vida y la esperanza representan una dimensión invaluable del proceso escatológico de redención. Estos cuerpos disidentes y abyectos hacen parte de los «rostros concretos» de Dios (Santos Meza, 2019).

Esta investigación de Santos Meza también ha proseguido en dos trabajos adicionales. Por un lado, en su artículo «Queering John of the Cross: Sanjuanist Contributions to the Fight against Phobias towards Queer People» [Queerizar a

Juan de la Cruz: contribuciones sanjuanistas a la lucha contra las fobias hacia las personas queer] (Santos Meza, 2024a), aborda la mística sanjuanista desde una perspectiva queer; el texto no es una apología monolítica de las personas queer/cuir, ni un tratado de interpretación mística, sino un esfuerzo por reconocer y validar la experiencia espiritual de las personas LGBTIQ+. Toma algunos pasajes místicos de Juan de la Cruz que ayudan a leer la experiencia de la vida quee/cuir en clave mística. Con ello, Santos Meza manifiesta el potencial de la mística para combatir aquellas ideologías fóbicas, segregadoras e injustas que maltratan a tantas personas por su orientación sexual y disidencia de identidad de género. Aunque parezca «problemático», hablar de esto es un acto de justicia epistémica, sociocultural y religiosa.

Por otro lado, en el capítulo «Desviaciones teológicas para retornar al Edén. Aproximaciones, preguntas e indagaciones desde las teologías queer/cuir» (Santos Meza, 2024b), el teólogx colombiano desafía el marco convencional de la teología cristiana desde la perspectiva queer/cuir. Volviendo a la obra de Marcella Althaus-Reid, se propone intencionar 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 (Córdoba Quero, 2015).

La última sección de dicho capítulo lleva por subtítulo «Des-ordenar la mística y la santidad, para hablar de indecencias y perversiones». Allí, Santos Meza vuelve a las intuiciones que motivaron su investigación sobre la «resistencia queer», y afirma que es urgente salir del modo *habitual* de abordar la espiritualidad y la mística, dado que «ese» modo es un mero hábito del pensamiento del que podemos deshabituarnos. Por eso, debe pervertirse la

mística, sacándola del armario teo(ideo)lógico (Santos Meza, 2023b; 2024b: 402).

Algunas de las conclusiones que se observan en la interpretación de Santos Meza (2024b) son: en primer lugar, que existen «limitaciones y temores» en aquella teología tradicional adecentada que no permiten un relacionamiento honesto con la visión de corporalidades incontroladas, experiencias orgásmicas que desafían el canon y las múltiples orgías formadas por estos cuerpos sin restricciones (p. 408); en segundo lugar, que existe 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 (p. 408); y, en tercer lugar, que las interpretaciones queer/cuir de las experiencias místicas no surgen de manera fortuita, sino que resultan fundamentales y pertinentes, pues los sistemas de creencias están intrínsecamente vinculados al cuerpo de las personas, a sus relaciones y a su sexualidad (p. 412).

*La tercera generación: *Mysterium Liberationis Queer**

Mysterium Liberationis Queer (Córdova Quero *et al.*, 2024) es una obra colectiva centrada en los avances y desafíos que las teologías queer/cuir en nuestro continente, dado que ambos aspectos, tanto los avances como los desafíos, no solo están ligados al modo de pensar o teologizar, sino también de llevar adelante ministerios inclusivos y activismos disidentes, que ofrecen y construyen juntanzas de cuidado comunitario-pastoral, al tiempo que analizan las dinámicas socio-políticas y teo-religiosas ligadas al fenómeno de la globalización, el capitalismo, el neoliberalismo y el fundamentalismo religioso, que impactan drásticamente en la vida de miles de personas en nuestros contextos.

Esta obra, de más de 500 páginas, es el resultado de la Primera Conferencia de Teologías Queer de las Américas, celebrada en 2022, donde se reunieron teólogos y activistas para dialogar y reflexionar sobre las complejidades de la fe y la diversidad sexo-genérica en el contexto latinoamericano. El libro propone

una revisión profunda de los vínculos entre espiritualidad, género y sexualidad, desafiando nociones conservadoras y coloniales en las tradiciones religiosas.

En este sentido, es importante reconocer que este volumen logra reunir las voces y experiencias de activistas, teólogos, ministrxs, capellanxs y laicos queer del Sur, el Centro y el Norte de América. Además, busca señalar los rasgos multiculturales y polireligiosos del continente, fortaleciendo y propiciando redes teológicas, revolucionarias y disidentes, que nos permitan seguir compartiendo nuestras experiencias, pero, ante todo, que nos permitan continuar celebrando la vida, la diversidad y la disidencia en esta larga caminata existencial en la que marchamos construyendo liberación.

Dividido en cuatro secciones, el volumen explora temas diversos desde perspectivas sistemáticas y antisistema, decoloniales y antipatriarcales, sexuales y políticas, místicas y pastorales. La primera sección, *Enraizando las teorías en la contextualidad*, examina las necroteologías y la influencia colonial en la religión, proponiendo alternativas desde una teología queer decolonial. La segunda sección, *Teologías constructivas*, reinterpreta conceptos centrales como la doctrina trinitaria y el deseo de Dios, presentándolos desde ángulos queer y explorando el poliamor y el simbolismo sexual en Jesús. En *Pastoral*, la tercera sección, se abordan prácticas pastorales inclusivas, como el cuidado espiritual para personas trans y la resignificación de identidades queer dentro de la Iglesia. La sección final, *Mística, praxis y espiritualidad*, presenta una teología que conecta lo místico y erótico, explorando el cuerpo como un canal de unión divina, además de resaltar el activismo queer en Ecuador en defensa de derechos sexuales y de género.

Sin duda, el libro representa un esfuerzo por abrir espacios de reconciliación entre la diversidad sexo-genérica y las prácticas religiosas, invitando a un diálogo que valora las vivencias humanas en su pluralidad. Finalizando con un apéndice que ofrece una *bibliografía en fluidez* (Santos Meza, 2024c), el texto destaca el avance de las teologías queer en Abya Yala y su esfuerzo por visibilizar voces históricamente marginadas en las Américas.

Esta obra adquiere una relevancia especial al inaugurar un camino donde lxs teólogosxs queer de América Latina comienzan a ampliar sus horizontes mediante una red de colaboraciones y acciones. Estas iniciativas priorizan el pensamiento teológico, la praxis espiritual, la vida litúrgica y una espiritualidad, todo ello desde la perspectiva de lo diverso e inclusivo, pero también desde lo disidente y disruptivo. Al momento de escribir esta introducción, se encuentran en producción dos volúmenes adicionales que continuarán la colección iniciada por *Mysterium Liberationis Queer*.

Palabras finales

Dado que las teologías surgen en un marco cultural y social, se anclan en el tiempo y el espacio, y no escapan a las múltiples maniobras del sistema cis-heteropatriarcal. Por lo tanto, la construcción de las teologías de la liberación queer en diferentes momentos de las últimas dos décadas lleva las marcas de esa realidad. Lxs teólogosxs y comunidades queer en América Latina deben considerar que hacer teologías queer y analizar situaciones en las que la religión se cruza con el género, la sexualidad y otros aspectos socioculturales siempre implica deconstruir y desafiar ese sistema cis-heteropatriarcal que se ha enquistado en las teologías tradicionales, y que incluso ha llegado a penetrar muchas veces en nuestras teologías y nuestros relacionamientos.

Este libro nos impulsa a reconsiderar nociones clave de la teología a partir de una óptica queer, lo que resalta la necesidad de una evolución en nuestra percepción de lo sagrado. Al incorporar perspectivas queer en el ámbito teológico, se abre un espacio para reflexionar sobre temas que han sido históricamente marginados y silenciados.

Esta obra colectiva, por ello, no solo enriquece el intercambio sobre teologías de liberación, sino que también desafía las prácticas teológicas actuales, instando a un enfoque espiritual que celebre la diversidad y promueva la inclusión en todos sus aspectos. Al abordar estas cuestiones, cada capítulo invita al público lector a participar en una búsqueda más profunda de

significado que trascienda los límites establecidos por el cis-heteropatriarcado, generando un diálogo transformador que refleje la pluralidad de experiencias en la fe y la espiritualidad en pos de la completa liberación.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2001a). «Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet». *Feminist Theology* 9 (mayo): pp. 57-67.
- Althaus-Reid, Marcella (2001b). «Sexual Salvation: The Theological Grammar of Voyeurism and Permutations». *Literature and Theology* 15, N° 3 (septiembre): pp. 241-248.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2004a). «Gustavo Gutiérrez Goes to Disleyland: Theme Park Theologians and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology». En: *From Liberation Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God*. Londres: SCM Press, pp. 124-142.
- Althaus-Reid, Marcella (2004b). «Queer I Stand: Lifting the Skirts of God». En: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: Continnum, pp.99-109.
- Althaus-Reid, Marcella, ed. (2006). *Liberation Theology and Sexuality*. Aldershot: Ashgate.
- Aponte, Edwin David y Miguel De La Torre, eds. (2006). *Handbook of Latina/o Theologies*. Saint Louis, MO: Chalice Press.
- Bailey, Derek Sherwin (1955). *Homosexuality and the Western Christian Tradition*. Nueva York, NY: Longmanns Green and Co.
- Bañales, Xamuel (2014). «Jotería: A Decolonizing Political Project». *Aztlán: A Journal of Chicano Studies* 39, N°1: pp. 155-165.
- Boehler, Genilma (2010). «O Erótico em Adélia Prado a Marcella Althaus-Reid: Uma Proposta de Diálogo entre Poesía e Teología». Tesis doctoral. São Leopoldo, RS: Programa de Posgrado en Teología, Área de Concentración en Teología e Historia, Faculdades EST.
- Boff, Leonardo (1986). *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Editorial Sal Terrae.

- Boswell, John (1980). *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, NY: Routledge.
- Cardoso Pereira, Nancy y Cláudio Carvalhaes (2010). «God's Petticoat and Capitalism-full Fashion». En: *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*, editado por Lisa Isherwood y Mark D. Jordan. Londres: SCM Press, pp. 240-253.
- Carvalhaes, Cláudio (2005). «Oppressed Bodies Don't Have Sex: The Blind Spots of Bodily and Sexual Discourses in the Construction of Subjectivity in Latin American Liberation Theology». Ponencia presentada en la Conferencia Anual de la American Academy of Religion, Philadelphia, PA, 19-22 de noviembre.
- Cervantes, Vincent D. (2013). «Decolonizing Grace and Incarnation». Ponencia presentada en la conferencia «Pressing On: Legacy of Marcella Althaus-Reid». Postcolonial Networks / Grupo de Estudios Multidisciplinarios en Religión e Incidencia Pública / Instituto Universitario ISEDET, 8 al 10 de julio. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.
- Cervantes, Vincent D. (2014). «Traces of Transgressive Traditions: Shifting Liberation Theologies through Jotería Studies». *Aztlán: A Journal of Chicano Studies* 39, N°1 (primavera): pp. 195-206.
- Cheng, Patrick S. (2012). *From Sin to Amazing Grace: Discovering the Queer Christ*. Nueva York, NY: Seabury Books.
- Comstock, Gary David (1993). *Gay Theology Without Apology*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Cone, James Hal (1970). *A Black Theology of Liberation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Cone, James Hal (1975). *God of the Oppressed*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Córdova Quero, Hugo (2010). «Risky Affairs: Marcella Althaus-Reid Indecently Queering Juan Luis Segundo's Hermeneutic Circle Propositions». En: *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*, editado por Lisa Isherwood y Mark D. Jordan. Londres: SCM Press, pp. 207-218.
- Córdova Quero, Hugo (2015) «Queer Liberative Theologies». En: *Introducing Liberative Theologies*, editado por Miguel A. De la Torre. Nueva York, NY: Orbis Books, pp. 210-231.

- Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: RedLAC/GEMRIP Ediciones.
- De La Puente, Damián Nicolás (2021). «Taking Marcella Althaus-Reid Into the Alleys: Towards an Incarnated Indecent Theology in La Rioja, Argentina». En: *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 92-115.
- Díaz, Miguel H. (2022). *Queer God de Amor*. Nueva York, NY: Fordham University Press.
- Dowson, Thomas A. (2000). «Why Queer Archaeology? An Introduction». *World Archaeology* 32, N° 2: pp. 161-165.
- Espín, Orlando O. (2015). *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Espín, Orlando O. (2019). «Theologizing Latinamente: Had Anselm Known Us!». *Anglican Theological Review* 101, N° 4: pp. 587-602.
- Espín, Orlando O. y Miguel H. Díaz, eds. (1999). *From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Febus Pérez, Beatriz (2021). «The Sexual Subject in Queer Theologies: Implications for a Latin American Queer Theology of Liberation?» En: *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 128-147.
- Fernández, Eduardo (2000). *La Cosecha: Harvesting Contemporary U.S. Hispanic Theology*. Collegeville, MN: Glazier.
- Foucault, Michael (1998). *Historia de la sexualidad, Volumen 1: La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guíñazú. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- García Garzón, Darío (2004). *Cruzando los umbrales del secreto*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- García Garzón, Darío (2011). *Mundo de las princesas: Hermenéutica y teología queer*. Santiago de Chile: Torres Asociados.
- Gebara, Ivone (1999). *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis, MI: Fortress Press.
- Goh, Joseph N. y Hugo Córdova Quero (2025). «LGBTIQ and Studies in Christianity (and Beyond)». En: *SAGE Handbook on LGBTQ Studies, Volume 1: Foundations and Consolidations*, editado por Denise Tse-Shang Tang, Nael Bhanji, Momin Rahman y Markus Thiel. Londres: Sage (en prensa).

- González, Roberto y Norberto D'Amico (2006). «Love in Times of Dictatorships: Memoirs from a Gay Minister from Buenos Aires». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 179-188.
- Guzman, Manuel (1997). «'Pa' La Escuelita con Mucho Cuida'o y por la Orillita»: A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation». En: *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, editado por Frances Negron-Muntaner y Ramon Grosfoguel. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 209-228.
- Heidegger, Martin (1927). *Sein und Zeit*, editado por Max Niemeyer. Halle: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung.
- Hernández-Acosta, Adrian Emmanuel (2016). «Queer Holiness and Queer Futurity». En: *Indecent Theologians: Marcella Althaus-Reid and the Next Generation of Postcolonial Activists*, editado por Nicolás Panotto. Alameda, CA: Borderless Press, pp. 41-56.
- Hunt, Mary (1994). *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. Nueva York, NY: Crossroad.
- Isherwood, Lisa (1999). *Liberating Christ: Exploring the Christologies of Contemporary Liberation Movements*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Isherwood, Lisa (2000). *The Good News of the Body: Sexual Theology and Feminism*. Londres: Bloomsbury Publishing.
- Isherwood, Lisa y Elizabeth Stuart (1998). *Introducing Body Theology* (Introductions in Feminist Theology Series). Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Isherwood, Lisa y Hugo Córdova Quero, eds. (2021). *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*. Londres: Routledge.
- Johnson, Elizabeth (2000). *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. Nueva York, NY: Crossroad.
- Jordan, Mark D. (1997a). «Homosexuality, Luxuria, and Textual Abuse». En: *Constructing Medieval Sexuality*, editado por Karma Lochrie, Peggy Mcracken y James A. Schultz (Medieval Cultures Series N°11). Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 24-39.
- Jordan, Mark D. (1997b). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Jordan, Mark D. y Lisa Isherwood, eds. (2010). *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. Londres: SCM Press.
- Lemebel, Pedro (2020). *Loco Afán: Crónicas de un sidario*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

- Leon, Luis (2009). «César Chávez, Christian Love, and the Myth of (Anti)Machismo». En: *Out of the Shadows into the Light: Christianity and Homosexuality*, editado por Miguel A. De La Torre. Saint Louis, MO: Chalice Press, pp. 88-103.
- Mena-López, Maricel y Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal (2018). «Las falacias discursivas en torno a la ideología de género». *Ex Aequo* 37: pp. 19-31.
- Muñoz, José Esteban (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Murphy, Ryan, Brad Falchuk y Steven Canals (2018-2021). *Pose* [Series televisiva]. Los Angeles, CA: FX Networks.
- Musskopf, André Sidnei (2009). «Ungraceful God: Masculinity and Images of God in Brazilian Popular Culture». *Theology and Sexuality* 15, N° 2: pp. 145-157.
- Musskopf, André Sidnei (2010). «Cruising (with) Marcella». En: *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*, editado por Lisa Isherwood y Mark D. Jordan. Londres: SCM Press, pp. 228-239.
- Musskopf, André Sidnei (2012). *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial.
- Musskopf, André Sidnei (2015). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo, RS: Centro de Estudos Bíblicos/Fonte Editorial.
- Nanko-Fernández, Carmen M. (2015). «Lo Cotidiano as *Locus Theologicus*». En: *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology*, editado por Orlando O. Espín. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 15-34.
- Prado Freitas, Adélia Luzia (1990). *The Alphabet in the Park*, traducido por Ellen Watson. Middletown, CT: Wesleyan University Press.
- Radford Ruether, Rosemary (1993). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, MA: Beacon Press.
- Ribas, Mario (2006). «Liberating Mary, Liberating the Poor». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 123-135.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2019). «Los rostros concretos de Dios en Puebla. Una hermenéutica a la luz del “Christus totus” agustiniano». *Reflexiones Teológicas* 16: pp. 37-44.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2021). «Resistencia queer: Mística, política y diversidad». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: pp. 83-106.

- Santos Meza, Anderson Fabián (2023a). «Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South». *Religions* 14, N° 2: 270. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14020270>.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2023b). «Tránsitos, desvíos y dislocaciones: Hacia otro no-lugar con Paul-Beatriz Preciado y Marcella Althaus-Reid». En: *El hilo de Ariadna: Entretejiendo saberes en clave interdisciplinaria*, editado por Hugo Córdova Quero y Cristian Mor. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 129-162.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2024a). «Queering John of the Cross: Sanjuanist Contributions to the Fight against Phobias towards Queer People». *Religions* 15, N° 3: 336. <https://doi.org/10.3390/rel15030336>
- Santos Meza, Anderson Fabián (2024b). «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*, editado por Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor. St. Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 369-422.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2024c). «Polifonía teológica queer/cuir en Abya Yala». En *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. St. Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 491-525.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (1999a). *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*. Nueva York, NY: Continuum.
- Schüssler Fiorenza, Elizabeth (2000). *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Nueva York, NY: Crossroads.
- Schüssler-Fiorenza, Elizabeth (1999b). *Rhetoric and Ethic: The Politics of Biblical Studies*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Shore-Goss, Robert (1993). *Jesus Acted Up: A Gay and Lesbian Manifesto*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
- Shore-Goss, Robert (2002). *Queering Christ: Beyond Jesus Acted Up*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.
- Stuart, Elizabeth (1995). *Just Good Friends: Towards a Lesbian and Gay Theology of Relationships*. Londres: Mowbray.
- Stuart, Elizabeth (2003). *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with a Critical Difference*. Aldershot: Ashgate.

Tavares, Talita (2015). «As Igrejas Inclusivas prescindem de teologias que tratem da sexualidade? Uma discussão na ótica das atuais Igrejas Inclusivas brasileiras». *Religião e Incidência Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 3: pp. 87-111.

Wood, Robert (1959). *Christ and the Homosexual*. Nueva York, NY: Vantage Press.

Primera sección

Teologías Latinoamericanas de la Liberación en clave *queer/cuir*



1 ¿Necesitan las teologías queer una «opción por los pobres»?

Líneas difusas entre la decencia sexual y la práctica económica

Graham Gerald McGeoch

Resumen

Este capítulo revisa la «opción por los pobres» de la Teología Latinoamericana de la Liberación a la luz de la contribución teológica de Marcella Althaus-Reid. La teoría queer y las teologías queer han ayudado a criticar a los «pobres» idealizados y la «opción por los pobres» en gran parte de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Este capítulo toma en cuenta esas críticas, pero a su vez pregunta si la teoría queer y las teologías queer más ampliamente deberían incluir una «opción por los pobres» en sus propias metodologías.

Resumo

Este capítulo revisita a «opção pelos pobres» da Teologia da Libertação Latino-americana à luz da contribuição teológica de Marcella Althaus-Reid. A teoria queer e as teologias queer ajudaram a criticar os «pobres» idealizados e a «opção pelos pobres» em grande parte da Teologia da Libertação latino-americana. Este capítulo leva em conta essas críticas, mas, por sua vez, questiona se as teorias queer e as teologias queer mais amplamente deveriam incluir uma «opção pelos pobres» em suas próprias metodologias.

Abstract

This chapter revisits Latin American Liberation Theology's option for the poor» in light of Marcella Althaus-Reid's theological contribution. Queer Theory and Queer Theologies have helped to critique the idealized «poor» and «option for the poor» in much of Latin American Liberation Theology. This chapter takes on board those critiques, but in turn, it asks if Queer Theory and Queer Theologies widely ought to include an «option for the poor» in their methodologies.

Résumé

Cet chapitre réexamine l'«option pour les pauvres» de la théologie de la libération latino-américaine à la lumière de la contribution théologique de Marcella Althaus-Reid. La théorie et les théologies queer ont contribué à critiquer l'idéalisation des «pauvres» et de l'«option pour les pauvres» dans une grande partie de la théologie de la libération latino-américaine. Cet chapitre prend en compte ces critiques, mais en retour, il demande si la théorie queer et les théologies queer devraient largement inclure une «option pour les pauvres» dans leurs propres méthodologies.

Graham Gerald McGeoch

Doctor en Teología y Ciencias de la Religión (2015) por la Universidad de Glasgow (Escocia). Enseña teología y estudios religiosos en la Faculdade Unida de Vitoria (Brasil). Actualmente es Secretario para Discipulado y Diálogo del Consejo Misionero Mundial. Sus áreas de investigación son la teología de la liberación latinoamericana, la teología ortodoxa (oriental y oriental), el islam y los estudios latinoamericanos. Entre sus libros se encuentran: *Teologia da Libertação na América Latina* (Recriar, 2024), *Indecentes e Indignadas: teologías, pedagogías y praxis de liberación en América Latina* (Laboratorio Educativo, 2024) y *World Christianity and Ecological Theologies* (Fortress Press, 2024).

De las vendedoras de limones a los vendedores de carteras de cuero *o sustituir a las mujeres sin ropa interior por penes colonizados*¹



Se trata de las vendedoras de limones. La imagen de las mujeres pobres de pueblos originarios en las calles de la ciudad de Buenos Aires es una de las más icónicas de las teologías queer contemporáneas. Marcella Althaus-Reid (2005 [2000]) —la primera profesora de teología de la Universidad de Edimburgo— escribió sobre mujeres pobres de pueblos originarios que vendían limones en las aceras del centro de Buenos Aires. Las mujeres se arrodillaban con sus faldas de colores, sin ropa interior y con sus bebés durmiendo a sus espaldas envueltos en una mantilla.

Las mujeres pobres de pueblos originarios también se arrodillan en las iglesias. Llevan sus limones en cestas y a lxs niñxs a la espalda. Se arrodillan bajo sus faldas de colores, sin ropa interior y los olores de sus cuerpos —el sudor de su trabajo, los olores de su sexualidad— se mezclan con sus oraciones.

Para Althaus-Reid y lxs teólogxs queer, siempre se ha tratado de las vendedoras de limones. La teología comienza con los cuerpos y en este primer y más emblemático ejemplo, comienza con los cuerpos de las mujeres pobres de pueblos originarios en las calles de Buenos Aires. Los cuerpos pobres, los cuerpos de pueblos originarios, los cuerpos de las mujeres forman parte de una teología que pretende «destapar», «desenmascarar» y «desvestir» amplios supuestos de las teologías decentes. Así, Althaus-Reid (2004: 84) describe las teologías decentes como aquellas teologías que impregnan y domesticar ideas y experiencias de Dios, incluidas las teologías de la liberación que acogen a obreros con torsos desnudos pero no a mujeres sin ropa interior.

Las mujeres pobres de pueblos originarios que venden limones en las aceras de Buenos Aires son figuras del capitalismo contemporáneo. El capitalismo es una «religión económica» que consigue fascinar a las personas tanto con sus

promesas como con sus exigencias de sacrificios (Sung, 2007: 12). Las mismas mujeres pobres de pueblos originarios que rezan sin ropa interior en las iglesias son también rasgos de una teología queer contemporánea y de una teología indecente.

Sin embargo, los fetiches del capitalismo cambian; ¿lo hacen los de la teología? Si para Althaus-Reid (2005 [2000]) todo giraba en torno a las vendedoras de limones, para Hugo Córdova Quero (2021) todo gira en torno a los vendedores de carteras de cuero. Córdova Quero ha vuelto a visitar las calles de Buenos Aires y ha descubierto que los varones inmigrantes africanos han sustituido a las mujeres pobres de pueblos originarios vendedoras de limones. Los limones, las faldas de colores y los cuerpos sin ropa interior han sido sustituidos por inmigrantes de África del Oeste, mantas en las aceras con sus mercancías —relojes, joyas, billeteras y carteras de cuero— a la venta y un nuevo *erotoscape* (Córdova Quero, 2021). Los varones de África del Oeste que venden carteras de cuero en las calles también son mercantilizados por la industria pornográfica en Buenos Aires, contratados para atender específicamente a la comunidad gay. Argentina —ideológicamente un país europeo blanco— tiene fantasías sexuales basadas en estereotipos de varones afro y sus genitales creados durante la época colonial y a través de imágenes bíblicas de varones africanos «cuyos miembros eran como los de los asnos y cuya emisión era como la de los sementales» (Eze 23.20).

En las calles de Buenos Aires, el olor de los limones ha sido sustituido por el de las carteras de cuero. La vulva descubierta —sudorosa por un día de trabajo y/o placer— ha sido sustituida por un pene mercantilizado en un set de filmación. Los aromas y olores son diferentes, la vulva descubierta y el pene son diferentes, pero la naturaleza migrante de la supervivencia dentro de los voraces fetiches del capitalismo resuena en la economía y la teología. Las mujeres pobres de pueblos originarios que venden limones no son —como nos recuerda Althaus-Reid (2004: 30)— mujeres blancas ricas que no caminan, pero tampoco lo son los varones de África del Oeste que han sido mercantilizados por los deseos de las mujeres y los varones blancxs ricxs.

Buenos Aires —y, de hecho, otras ciudades de toda América Latina— engullen a lxs migrantes. Empero, también jerarquizan la migración —las mujeres pobres de pueblos originarios vendedoras de limones y los varones de África del Oeste vendedores de billeteras— en narrativas coloniales que colocan a lxs migrantes europexs blancxs en la cima y a lxs demás en la base, «minoritizándoles». Lxs inmigrantes a las ciudades latinoamericanas son diversamente incluidxs y/o excluidxs en función de los apetitos —deseos y fetiches— del capitalismo, de los países ideológicamente blancos y de mujeres blancas ricas que no caminan. Si ya no hacen falta mujeres sin ropa interior vendiendo limones en las calles y rezando en las iglesias —en parte porque las mujeres se han organizado en cooperativas y ahora venden limones en mercados y tiendas (Córdova Quero, 2021)—, entonces los varones de África del Oeste llevan sus mercancías a las calles y sus cuerpos a los sets de filmación para suplantar a las vendedoras de limones. Tanto las mujeres de pueblos originarios como los varones africanos aportan un color exótico a las calles y a las iglesias.

Los pueblos subalternos descritos por Althaus-Reid y Córdova Quero —aunque marginados— también están determinados económicamente. Su indecencia sexual queda expuesta por su decencia económica en definiciones marxistas clásicas. Las vendedoras de limones y los vendedores de carteras de cuero emigran en busca de mayores oportunidades económicas e intercambian sus bienes y servicios —incluso sus cuerpos— por dinero, aunque sea un intercambio al margen del sistema capitalista. La suplantación de las vendedoras de limones por los vendedores de carteras de cuero demuestra tanto la naturaleza voluble del capitalismo como las oportunidades que ofrece para maximizar el potencial del mercado. Las vendedoras de limones venden ahora sus limones en las tiendas comercializándolos de forma tradicional —campesina—, utilizando cestas tradicionales tejidas a mano que captan el mercado «rústico o casero» dentro de los puntos de venta al por menor. Los vendedores de carteras de cuero han aprendido que —además de sus carteras de cuero— sus cuerpos son comercializables entre los varones —blancos— y las mujeres —ricas— de Buenos Aires.

Teología de la liberación, fetiches del capitalismo y «opción por los pobres» *o ¿dónde quedaron los torsos desnudos de los obreros?*

Las observaciones de Althaus-Reid y Córdova Quero tienen importancia no sólo para las teologías queer, sino también para las teologías de la liberación. Iván Petrella (2006: 69) ha argumentado que la Teología Latinoamericana de la Liberación ha conceptualizado el capitalismo de tres maneras muy particulares y limitantes.

En primer lugar, señala que la Teología Latinoamericana de la Liberación surge en un momento en que los paisajes intelectuales —y ¿erotoscapes?— latinoamericanos estaban dominados por la teoría de la dependencia. Esto encierra a la Teología Latinoamericana de la Liberación en un proyecto de liberación nacional dirigido por el Estado.

En segundo lugar, y siguiendo a la teoría de la dependencia y vinculada a ella, la teoría de los sistemas mundiales globaliza la lucha por alternativas y arrastra a la Teología Latinoamericana de la Liberación a un proyecto no sólo de superación de un sistema económico a través de un proyecto nacional de liberación, sino de rechazo del sistema occidental y suplantación por proyectos de resistencia a un capitalismo y un sistema occidentales hegemónicos. La liberación nacional dirigida por el Estado ya no es suficiente.

En tercer lugar, debido a que la Teología Latinoamericana de la Liberación se ve arrastrada a generalidades sobre el capitalismo a través de su uso de la teoría de la dependencia y la teoría de los sistemas mundiales, comienza entonces a distanciarse del uso de teorías sociales y políticas en la construcción de proyectos históricos de liberación y vuelve sus preocupaciones hacia temas teológicos más tradicionales como la eclesiología o la espiritualidad.

En términos prácticos, esto puede presentarse en América Latina de diversas maneras. En primer lugar, la Iglesia Cristiana —incluidas las Comunidades

Eclesiales de Base (CEBs)— se compromete de todo corazón en las luchas por la redemocratización de los Estados bajo gobiernos militares. En segundo lugar, la Iglesia Cristiana —incluidas las Comunidades Eclesiales de Base— se compromete en la búsqueda de soluciones latinoamericanas a los problemas latinoamericanos mientras rechazan ideas y modelos importados de Europa o Norteamérica. En tercer lugar, la Iglesia Cristiana —incluidas las Comunidades Eclesiales de Base— se repliega sobre sí misma para definirse claramente y sobrevivir en un feroz mercado religioso.

Siguiendo las observaciones de Petrella, la «opción por los pobres» de la Teología Latinoamericana de la Liberación se ve disminuida y diluida precisamente porque esa teología ya no cuenta con una metodología teológica adecuada que abarque e incluya el uso de las ciencias sociales. La «opción por los pobres» estaba inicialmente enraizada en una conciencia de clase dentro de un marco socialista revolucionario. A medida que el capitalismo adopta una forma más genérica en los escritos de la Teología Latinoamericana de la Liberación y los proyectos nacionales de liberación dirigidos por el Estado son abandonados por esta teología, el papel de los sindicatos, las Comunidades Eclesiales de Base y las cooperativas de trabajadores es menos importante en su teorización. Al criticar la Teología Latinoamericana de la Liberación, Althaus-Reid (2000) hablaría de una espiritualización de ésta, es decir, de un «pobre aséptico» que raramente refleja los múltiples niveles de pobreza presentes en las experiencias vividas cotidianamente por una sola persona. Así, la «opción por los pobres» ya no refleja una dinámica de clase y tampoco guarda relación directa con las luchas sociales y políticas de los sindicatos, las Comunidades Eclesiales de Base y las cooperativas de trabajadores.

Esto quizá explique también por qué las vendedoras de limones —una vez trasladadas de las calles a los comercios minoristas debido a su organización en cooperativas— se sustraen a la teología — hasta que Córdova Quero volvió a visitar las calles de Buenos Aires. La «opción por los pobres» se convierte en la «opción por los marginados» o la «opción por las víctimas» de una teoría general de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Está desconectada de los análisis de las ciencias sociales contemporáneas sobre el capitalismo y los

proyectos de liberación y se aleja de las preguntas que plantean las mujeres pobres de pueblos originarios vendedoras de limón o los emigrantes económicos de África del Oeste que venden carteras de cuero o penes colonizados en los callejones oscuros o en los sets de filmación.

Gustavo Gutiérrez (1993) ha defendido acérrimamente la «opción por los pobres» como una «posición central en la reflexión que llamamos teología de la liberación» (p. 235). La «opción por los pobres» —aunque sea quizás la consecuencia más icónica y visible de hacer teología de la liberación— es quizás el concepto que ha recibido más presión de las generalizaciones cambiantes de la Teología Latinoamericana de la Liberación a medida que se ha retirado del compromiso con las ciencias sociales. Juan Luis Segundo, Marcella Althaus-Reid y Jung Mo Sung han aportado opiniones diferentes sobre su validez y uso en la Teología Latinoamericana de la Liberación. Gutiérrez (1993) escribe significativamente que la «opción por los pobres» a través de la «irrupción de los pobres» se refiere a una «nueva presencia de los que en realidad habían estado ausentes en nuestra sociedad y en la iglesia» (p. 235).

Las vendedoras de limones y los vendedores de carteras de cuero son la «irrupción de los pobres» que invita a la reflexión desde la Teología Latinoamericana de la Liberación. Las vendedoras de limones sin ropa interior y los vendedores de carteras de cuero con su «pene colonizado» problematizan la «opción por los pobres» porque no participan necesariamente en los grupos organizados tradicionales, como los sindicatos, las Comunidades Eclesiales de Base o las cooperativas de trabajadores, ni recurren a su imaginario. Los grupos organizados tradicionales son importantes para la Teología Latinoamericana de la Liberación porque señalan la ausencia del Estado y de la Iglesia Cristiana y ponen de relieve los métodos de los proyectos de liberación. En otras palabras, las vendedoras de limones y los vendedores de carteras de cuero obligan a la Teología Latinoamericana de la Liberación a hacer otro tipo de «opción por los pobres», que reconozca las consecuencias de los fetiches del capitalismo y, al mismo tiempo, gestione las diferencias sociales y políticas de los periféricos del Estado y la Iglesia Cristiana.

Migración, itinerancia e historias sexuales *o Boom-Boom, los turistas y los camioneros están aquí*

La presentación de paisajes callejeros y erotoscapes en Buenos Aires inicia una nueva «irrupción de los pobres». Sin embargo, es la obra de André Musskopf (2012) la que más claramente extrae la voz de la indecencia sexual y económica, haciendo una «opción por los pobres» que expone los fetiches del capitalismo y la pobreza de la teología. Al igual que Althaus-Reid y Córdova Quero, Musskopf se centra en los migrantes en las calles de las grandes ciudades latinoamericanas. Los «maricones teológicos» que nos presenta se encuentran en las historias sexuales de personas situadas en la base de la pirámide: Maria Florzinha, Júlia Guerra y Lolita Boom-Boom (Musskopf, 2012).

Puede que la imagen que presenta no sea tan impactante como la de las vendedoras de limones de Althaus-Reid o los vendedores de carteras de cuero de Córdova Quero, pero las historias sexuales están enraizadas en los fetiches del capitalismo, la decencia de la teología y la migración. Musskopf (2012) extrae las historias sexuales migratorias de los brasileños. Maria Florzinha que es de Recife —y, por lo tanto, nordestina— emigra a Salvador, Belo Horizonte, Río de Janeiro, Vitoria, São Paulo, Curitiba y Porto Alegre; todo en un período de siete años. Todas esas ciudades son lugares con una fuerte herencia africana, lo que añade el componente etno-racial al análisis.

Además, su historia se hace eco de narrativas más amplias sobre la migración en Brasil y la «irrupción de los pobres» en la Teología de la Liberación latinoamericana. Los nordestinos y las nordestinas se ven atraídxs hacia el sur, a las grandes ciudades industriales —principalmente São Paulo— por razones económicas. Llegan en tal número que no hay infraestructuras para recibirlos y las favelas aceleran su crecimiento en los grandes centros urbanos de Brasil. Las favelas —las periferias— están dominadas por la cultura popular rural del nordeste, ya que las personas se aferran a los paisajes rurales en los centros urbanos. Es el lugar de las Comunidades Eclesiales de Base y de la «opción por

los pobres» de la Teología Latinoamericana de la Liberación de finales del siglo XX.

La historia sexual de Maria Florzinha, sin embargo, problematiza la «opción por los pobres». Maria no se traslada al sur, a São Paulo, para encontrar trabajo. No la mueve la necesidad económica ni el determinismo. Trabaja —casi siempre trabaja en la escena queer—, pero no es la motivación de la migración. De hecho, su historia de vivir en al menos ocho capitales de estado en siete años demuestra que, más que una emigrante económica, es mejor describirla como una itinerante sexual. Sus amores —en las autopistas con camioneros, en plazas pintorescas con turistas extranjeros y el drag act en desarrollo— se llevan a cabo a través de su itinerancia sexual. Sus necesidades económicas —sobrevivir dentro de los voraces fetiches del capitalismo— se alimentan de su indecencia sexual.

Júlia Guerra problematiza otras historias sexuales de optar por los pobres. Es de São Leopoldo, en el sur de Brasil. No es nordestina y no encaja en las narrativas brasileñas más amplias de migración económica. De hecho, no emigra de norte a sur, ni siquiera de sur a norte. Migra su identidad sexual de varón cis-heterosexual a los 24 años a una persona diversa declarada, travestida y transgénero. Su migración es corporal y sexual. Su historia revela que el determinismo económico —trabajar para pagar un estilo de vida— avanza, pero es precisamente por su itinerancia sexual y de género. Su itinerancia también se refleja en las opciones teológicas que incluyen las religiones afrobrasileñas, la Iglesia Católica Romana y las iglesias protestantes.

La itinerancia sexual de Júlia Guerra nos introduce de nuevo en una de las observaciones importantes de las vendedoras de limones de Althaus-Reid. Mientras las vendedoras de limones participan en la economía capitalista sin ropa interior, también participan en las oraciones de la iglesia sin ropa interior. Córdova Quero no nos dice lo suficiente sobre las oraciones de los vendedores de carteras de cuero. Las historias sexuales de Musskopf (2012) —y en particular la de Júlia Guerra— devuelven la Teología Latinoamericana de la Liberación a la Iglesia Cristiana: «Era maravilloso [ser vista en el altar]. Quería que todos notaran que existía» (p. 375). Volviendo a las palabras de Gutiérrez

(1993) citadas anteriormente, la Iglesia Cristiana da «nueva presencia a los que en realidad habían estado ausentes en nuestra sociedad y en la iglesia» (p. 235).

Lolita Boom-Boom es un travesti del sur de Brasil que emigró a Bahía y regresó al sur. Una vez más, su historia problematiza las narrativas de la migración económica en Brasil. Emigra y perfecciona su número drag para diferentes públicos, convirtiéndose en un símbolo sexual. También da a luz a otras itinerantes sexuales: Kalindra y Débora. Reconoce que sus relaciones más duraderas —con Claudio y Edson— han sobrevivido porque ya no hay sexo y se mantienen unidas por la economía.

Lxs itinerantes sexuales de Musskopf emigran por la liberación sexogénica. Su situación económica es consecuencia de la vida en un sistema capitalista. No es lo que determina su migración o itinerancia lo que Musskopf consigue quebrantar. Es la itinerancia sexual y de género la que introduce la liberación a través de sus historias sexuales desde la base de la pirámide. En este sentido, la teología de Musskopf y sus itinerantes sexuales hacen una «opción por los pobres» y reflejan una «irrupción de los pobres». Esta irrupción desafía las historias de la migración económica brasileña, desbarata la «opción por los pobres» decente de la Teología Latinoamericana de la Liberación y explora los fetiches del capitalismo, así como su naturaleza voluble y las oportunidades que ofrece para maximizar el potencial del mercado.

Musskopf también da a conocer las voces de los itinerantes sexuales de una manera que no lo hacen ni Althaus-Reid ni los vendedores ambulantes de Córdova Quero. El paso metodológico de Musskopf —construir una teología brasileña queer a partir de historias sexuales de itinerancia— sigue un camino similar al de algunos de los influyentes trabajos de David Halperin (2014) que se publicaron en inglés en EE.UU. el mismo año que Musskopf publicó en portugués en Brasil, aunque Musskopf no hace referencia directa a Halperin.

¿Cómo ser gay? o lugares emocionantes con personas queer

Halperin (2014) comienza con una historia que tiene un escenario muy diferente a las calles de Buenos Aires y las itinerancias sexuales de las personas queer en América Latina. No hay vendedoras de limones, ni vendedores de carteras de cuero, ni cuerpos migratorios. En su lugar, Halperin describe un curso universitario que —a través de un departamento de lengua y literatura inglesas— examina y enseña a los estudiantes cómo ser gay. Las consecuencias de tal curso de enseñanza llegan a los medios de comunicación locales y nacionales, e incluso se convierten en un factor en la política estatal y en las elecciones presidenciales de EE.UU. en el año 2000. Este escenario elitista —la universidad en Norteamérica— distancia a Halperin de Althaus-Reid, Córdova Quero y Muszkopf.

Todxs lxs teólogxs latinoamericanxs comienzan en un lugar reconocible dentro de la «opción por los pobres» de Gutiérrez, aunque se trate de una «opción por los pobres» queerizada que problematiza y provoca la categoría icónica de la Teología Latinoamericana de la Liberación. Además, todxs comienzan «en la calle», fuera de las estructuras del Estado y de la Iglesia Cristiana, el lugar de inicio de cualquier teología de la liberación. Por ejemplo, el primer cargo ministerial de Córdova Quero fue trabajar en las calles de Buenos Aires con personas sin hogar —especialmente con adolescentes queer sin hogar—, un hecho que más tarde le trajo problemas con élite dirigente —el establishment— de su iglesia. El motivo fue que la denominación entendía su misión como una dirigida a las clases «más ricas» y no a las «más pobres» entre los pobres de Argentina.

Sin embargo, Halperin ofrece algunas observaciones sobre el modo de ser gay que resultan útiles para comprender el queerizar la «opción por los pobres» en la Teología Latinoamericana de la Liberación. Halperin sugiere que los gays no emigran por trabajo sino por una cultura, y por una cultura que no es singular. Descrito por Halperin (2012), este «rasgo distintivo» (p. 11) se basa en el trabajo del sociólogo Richard Florida, como

[...] una nueva clase de “trabajadores creativos”, con “empleos de alta tecnología”, en un ambiente de “comodidades de estilo de vida”, fresca, “cultura y moda”, “vibrante vida callejera” y una “escena musical de vanguardia” [...] también señala “un lugar emocionante, donde la gente puede encajar y ser ellos mismos” (pp. 11,12).

Los rasgos distintivos suenan impresionantemente descriptivos de San Francisco y de las élites de la Costa Oeste de EE.UU. No hay vendedoras de limones ni vendedores de carteras de cuero en las calles en una economía de alta tecnología y empleos virtuales. Sin embargo, en los espacios ocupados por inmigrantes la situación es diferente. Por ejemplo, en San Francisco, varones y mujeres centro y sudamericanxs venden calcetines, cinturones de cuero y DVD pirateados en las calles. Así, el paisaje callejero de América Latina ha tomado barrios menguados del área de la bahía de San Francisco y los ha acomodado a las tendencias globales desde abajo. El olor de su sexo se mezcla con estos productos, pero su realidad permanece oculta a las visiones del mundo de la alta tecnología. En los casos de Althaus-Reid y Córdova Quero, podría decirse que estas nuevas variaciones de «vendedoras de limones» y «vendedores de carteras de cuero» también contribuirían a una vibrante vida callejera, destacando una fusión de culturas y modas, erotizando los paisajes callejeros.

Sin embargo, parece que no hay historias sexuales de itinerantes —ni la de María, Julia o Lolita— en este apasionante lugar. No conocemos el rechazo familiar y la violencia, ni la vida en las carreteras con los camioneros y en las plazas pintorescas con los turistas extranjeros. Tampoco vemos a personas en transición en y a través de espacios públicos queer —aunque Halperin menciona la importancia de esto en un ejemplo posterior— y rituales religiosos. No estamos expuestos al trabajo manual en una economía de alta tecnología: lxs peluquerxs, lxs propietarixs de clubes nocturnos o los varones de África del Oeste en películas porno. Los torsos siguen apareciendo, pero no en el contexto de los obreros, los sindicatos y los finales del turno en la fábrica.

El trabajo pionero de Halperin necesita dialogar con algo más que varones y mujeres blancxs ricxs que no caminan. La subjetividad queer que intenta

esbozar y las conexiones que establece con la cultura transnacional — especialmente su «cultura pop» de películas y música— son percepciones que merecen ser profundizadas por una «opción por los pobres». Las vendedoras de limones, los vendedores de carteras de cuero y lxs itinerantes sexuales de las grandes ciudades latinoamericanas están ausentes de la subjetividad gay y la cultura pop gay transnacional de Halperin.

Lxs itinerantes sexuales de Musskopf son quienes más se acercan a ofrecer «el reverso de la historia» a la obra de Halperin. Es la subjetividad —las narrativas de su itinerancia en sus propias palabras— lo que más se acerca a articular no una subjetividad gay, sino una subjetividad queer que libera las narrativas de las personas queer y de lxs migrantes queer en América Latina. Las reflexiones de María, Júlia y Lolita nos introducen en la cultura pop queer. Sin embargo, no es una cultura pop singular. La música y el baile en Recife, Salvador, Belo Horizonte, Río de Janeiro, São Paulo, Curitiba y Porto Alegre tienen vínculos con la cultura transnacional. No obstante, también está vinculada a las culturas autóctonas del Carnaval y las Festas Juninas. Carmen Miranda desempeña un papel tan importante en la cultura pop queer de Brasil como Bette Davis en la cultura transnacional.

Conclusión o líneas borrosas

¿Pueden lxs itinerantes sexuales sustituir a lxs migrantes económicos en la «opción por los pobres» de la Teología Latinoamericana de la Liberación? ¿Pueden María, Júlia y Lolita aportar una subjetividad queer que desafíe los excitantes lugares (queer) de las élites norteamericanas? ¿Puede una mujer sin ropa interior, un pene colonizado y un número drag encontrar la liberación?

Este capítulo nos ha invitado a la reflexión y al diálogo sobre estas cuestiones centrándose en el trabajo de cuatro teólogxs o teóricxs queer y cuatro teólogos de la liberación. Son siete lxs teólogxs o teóricxs que aparecen en este texto, ¡así que puedes hacer las cuentas queer!

Los erotoscapes trazados por Althaus-Reid, Córdova Quero y Musskopf —sin olvidar a Halperin— se encuentran con los econoscapes de Petrella, Gutiérrez y Sung. Todos son influencias profundas que dan forma a la Teología Latinoamericana de la Liberación, a la teoría queer y a las teologías queer.

No obstante, más profundas son las voces y experiencias de la base de la pirámide: las vendedoras de limones, los vendedores de carteras de cuero y lxs itinerantes sexuales. Ellxs son quienes alteran el texto y desdibujan las líneas entre la decencia sexual y la práctica económica. La teología y su liberación les están agradecidas por ello.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcella (2004). *From Feminist Theology to Indecent Theology*. Londres: SCM Press.
- Córdova Quero, Hugo (2021). «Whatever Happened to the Lemon Vendors?: West African Im/migrants and the (Re)ethnization/(Re)sexualization of Erotoscapes in the Streets of Buenos Aires». En: *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 46-69.
- Cruz-Malavé, Arnaldo y Martin F. Manalansan VI, eds. (2002). *Queer Globalisations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Gutiérrez, Gustavo (1993). «Option for the Poor.» In: *Mysterium Liberationis*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Maryknoll, NY: Orbis Books, pp. 235-250.
- Halperin, David M. (2014). *How To Be Gay*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Holston, James (2008). *Insurgent Citizenship: Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- McGeoch, Graham Gerald (2019) «Do Queer Theologies Need an «Option for the Poor»? Blurring Lines Between Sexual Decency and Economic Practice». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 49-64.
- Musskopf, André (2012). *Via(da)gems teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial.

Petrella, Ivan (2006). *The Future of Liberation Theology*. Londres: SCM Press.

Sung, Jung Mo (2007). *Desire, Market and Religion*. Londres: SCM Press.

Sung, Jung Mo (2003). «Teologia da Libertação entre o desejo de abundância e a realidade da escassez». *Perspectiva Teológica* 35: pp. 341-468.

Notas

¹ Originalmente publicado como McGeoch (2019). Traducción de Hugo Córdova Quero. Traducido y reproducido con permiso.

2

Caminando *indecentemente* con Marcella Althaus-Reid

Haciendo teologías disidentes
y liberadoras desde el Sur

Anderson Fabián Santos Meza

Resumen

Este capítulo ofrece una reflexión teológica como motivación para caminar tras las huellas de Marcella Althaus-Reid y descubrir los principios disruptivos de la Teología queer/cuir latinoamericana. Entre tangos y música popular, evocaciones libertinas y relatos disidentes, consideraciones protésicas y herramientas de tránsito, este texto indecente señala algunas ideas revitalizadoras que manifiestan la necesidad de pensar y habitar el Sur Global de una manera queer/cuir/marica. La voz del Sur es poderosamente teológica y potencialmente revolucionaria.

Resumo

Este capítulo oferece uma reflexão teológica como motivação para seguir os passos de Marcella Althaus-Reid e descobrir os princípios disruptivos da teologia queer/cuir latino-americana. Entre tangos e música popular, evocações libertinas e narrativas dissidentes, considerações protésicas e ferramentas de trânsito, esse texto indecente aponta para algumas ideias revitalizantes que manifestam a necessidade de pensar e habitar o Sul Global de uma forma queer [cuir/marica]. A voz do Sul é poderosamente teológica e potencialmente revolucionária.

Abstract

This chapter offers a theological reflection as a motivation to walk in the footsteps of Marcella Althaus-Reid to discover the disruptive principles of Latin American Queer/Cuir Theology. Between tangos and popular music, libertine evocations and dissident stories, prosthetic considerations, and transit tools, this indecent text indicates some revitalizing ideas that manifest the need to think and inhabit the Global South queerly [cuirmente/maricamente]. The voice of the South is powerfully theological and potentially revolutionary.

Résumé

Ce chapitre propose une réflexion théologique comme motivation pour suivre les traces de Marcella Althaus-Reid et découvrir les principes disruptifs de la théologie queer/cuir latino-américaine. Entre tangos et musique populaire, évocations libertines et histoires dissidentes, considérations prothétiques et outils de transit, ce texte indécent indique quelques idées revitalisantes qui manifestent le besoin de penser et d'habiter le Sud global d'une manière queer [cuir/marica]. La voix du Sud est puissamment théologique et potentiellement révolutionnaire.

Anderson Fabián Santos Meza

Doctorando en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. Se graduó en Filosofía en la misma institución, ubicada en Bogotá, Colombia, donde también cursó estudios de Teología. Ha realizado estudios libres complementarios en Cristología, Religión, Doctrina Social de la Iglesia y Estudios de Género. Además de sus actividades académicas, es editor y corrector de textos teológicos en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Al mismo tiempo, trabaja como investigador en el Instituto Sophia en Saint Louis, MO, EE.UU., contribuyendo al núcleo de investigación «Grupo Intercultural, Interdisciplinario e Interreligioso sobre Decolonialidad, Migraciones y Sexualidad» (GIDMS); es también editor adjunto de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer*.

Introducción¹



n 2018, la primera publicación de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* puso de manifiesto la necesidad dentro del campo teológico-religioso-pastoral latinoamericano de formular y difundir nuevos discursos teológicos y prácticas religiosas queer/cuir/maricas en el Sur Global. Acercarse al Sur Global no es una tarea fácil, ya que pueden existir diferentes formas de representar al «sujeto», dependiendo también del lugar de enunciación o de la intencionalidad política, social, económica o cultural que acompañe a la persona que realiza esta tarea.

Estas son tres de las principales formas que aluden al Sur Global: (a) un agregado geográfico y socioeconómico de ciertos países, (b) un territorio metafórico o alegórico y (c) un marco condensador de su propio pensamiento. Vale la pena señalar que aquí concibo que las tres formas de representación están históricamente entrelazadas y en tensión. Sin embargo, en este trabajo es imposible abarcar la totalidad de lo que «encaja» dentro de la lógica del Sur Global, por lo que cuando uso esta expresión, estoy refiriendo, sobre todo, a América Latina y el Caribe (De Sousa Santos, 2009, 2011; Comaroff y Comaroff, 2012; Dados y Connell, 2012; Santos Meza, 2024b).

Hugo Córdova Quero, Jorge A. Aquino, Gloria Careaga, André Musskopf y Saúl Serna Segura —el equipo editorial del primer número de *Conexión Queer*— reconoció, efectivamente, que «queer» era una noción que en cierto modo aludía a situaciones universales. Empero, era necesario interrogar su equivalente en español, dado que este término anglosajón podía resultar extraño para muchas personas en América Latina y el Caribe por tratarse de una palabra desconocida en los contextos religiosos —y no religiosos— del Sur Global (Córdova Quero et al., 2018: 2; Santos Meza, 2023b: 138-148).

En 2015, varixs ministrxs, académicxs y activistas de la diversidad sexo-genérgica decidieron fundar la Red de Teologías y Pastorales Queer (REDLACQueer) para conectar el trabajo teológico y pastoral que realizan

personas, ministerios, movimientos y otras organizaciones de la diversidad y la disidencia sexo-genérica en América Latina y el Caribe. Como resultado de REDLACQueer, apareció el primer número de la revista *Conexión Queer*, publicación resultado de un esfuerzo conjunto con el Grupo de Estudios Multidisciplinarios en Religión e Incidencia Pública (GEMRIP) y la Universidad de San Francisco (Córdova Quero *et al.*, 2018). Además, esta colaboración contó también con la participación del Centro de Colaboraciones Teológicas de la Universidad de Winchester en el Reino Unido, la Academia de Teología Queer en Hong Kong y la Red Interreligiosa Global (GIN). Finalmente, en el año 2022, con el surgimiento del Instituto Sophia en Saint Louis, MO, la revista académica pasó definitivamente a ser una colaboración entre esta institución y la Universidad de San Francisco. Sin duda, se trata de una obra valiosa, única en su tipo, donde han escrito personas de Asia, África, América Latina y el Norte Global².

Desde entonces, las «teologías indecentes latinoamericanas» (TIL) comenzaron a presentarse con mayor insistencia y visibilidad, además de «teologías de la diversidad sexo-genérica» o «teologías LGBT», otras teologías disidentes: «teologías maricas», «teologías joteadas», «teologías viadas», «teologías cuir», «teologías no-binarias», «teologías travestis» y «teologías desde/sobre la disidencia sexo-género en el Sur Global». Muchxs estudiosxs han señalado la necesidad de utilizar la terminología local y situada de cada territorio para *teologizar* sobre allí y desde sus «rostros concretos» (Santos Meza, 2019). En la gran mayoría de los contextos latinoamericanos y caribeños, utilizar el término «queer», aún hoy, sigue siendo difícil, dado que en nuestras comunidades, esta palabra anglosajona no existe. Es más, no sólo se trata de una noción difícil, sino también de un término que puede traer consigo un tinte violento, colonial y anglocéntrico. Por eso, volviendo a los territorios, se percibe que, en Latinoamérica y el Caribe, algunos países usan «bollera» o «trava» y en otros «torta» o «marica», o también «loca» o «viado»: «por eso estamos aquí» (Córdova Quero y de Pascual, 2020: 41).

En parte, este deseo de producir teologías situadas y enunciadas desde el Sur Global resultó ser el inicio de una poderosa renovación del proyecto académico

y epistemológico emprendido por Teresa de Lauretis, aunque marcando ciertas rupturas descoloniales. Esta teórica postestructuralista —en la introducción a un número especial de *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*— señala que es necesario:

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

El esfuerzo renovador de *Conexión Queer*, en efecto, ha buscado transformar el enfoque tradicional de la investigación —fundado y regido por las visiones hegemónicas del Norte Global— para considerar el Sur Global. El propósito principal de quienes trabajaron en la construcción de *Conexión Queer* fue ofrecer un espacio latinoamericano de reflexión teológica sobre las diversidades sexo-genéricas, pensado desde al menos tres aspectos: el primero, que estuviera escrito preferentemente en español, portugués y otros idiomas hablados de diferentes maneras en América Latina y el Caribe; el segundo, que fuera un espacio propicio para visibilizar la cultura latinoamericana y caribeña, dado que las negociaciones de género y sexualidad están íntimamente ligadas a contextos socioculturales muy particulares que condicionan las formas en que estos temas se nos representan; finalmente, el tercero, que presentara el testimonio, la voz y la agencia misma de las personas y colectivos de la diversidad sexo-genérica en América Latina y el Caribe (Córdova Quero et al., 2018).

Quienes habitamos el Sur Global sabemos que las formulaciones teóricas *queer* nacidas en contextos anglosajones han sido proyectos que han buscado la emancipación y la disidencia. Sin embargo, al mismo tiempo, dichas teorías se han considerado entendimientos geopolíticos a partir de los cuales el Norte Global se ha impuesto unilateral y hegemónicamente sobre el Sur Global. Así, han invalidado y minimizado los movimientos populares, las propuestas de resistencia y los saberes surgidos, debatidos y circulantes en el Sur Global.

El Sur Global presenta un campo heterogéneo de creatividad e innovación. Se caracteriza por su pluralidad de discursos teológicos que transgreden los sistemas de dominación, que cimarronean y sincretizan la religión, que denuncian la colonialidad constitutiva de la teología cis-heteropatriarcal y la colonialidad propia de las narrativas teológicas euro-anglo-céntricas. Esta perspectiva del Sur Global permite reconocer que la «visión del mundo» trasciende la «comprensión occidental del mundo», que el mundo no es solo Europa, ni solo América del Norte. Cuando la mirada se fija en el horizonte del Sur, revela una «diversidad de formas de ser, pensar, sentir, concebir el tiempo, mirar el pasado y el futuro, organizar colectivamente la vida, la convivencia y la interacción con el mundo» (De Sousa Santos, 2011: 50). En esta nueva lente de representación, el acento se pone en la geopolítica de la dominación y la insubordinación. En efecto, el Sur Global al que nos referimos ostenta una doble condición metafórica: por un lado «sufrimiento», por otro lado, «resistencia» (Feliz, 2006; Vuola, 2006; Jaramillo y Vera, 2013).

Con la primera metáfora —el «sufrimiento»— evocamos a todxs lxs expropiadxs del Sur o ubicadxs en el Sur por las lógicas globales de acumulación de capital, como lxs inmigrantes, lxs desempleadxs, las minorías étnicas y las víctimas del sexismo, la homofobia, el racismo y el cis-heteropatriarcado. Al mismo tiempo, también se implica a lxs productorex y reproductorex de las lógicas y procesos de «acumulación por desposesión» (Harvey, 2003). Por lo tanto, se incluye a quienes son objeto de estas lógicas, como el campesinado sin tierra, lxs despojadx por la fuerza, los pueblos originarios, las personas afrodescendientes, las mujeres, la niñez, las minorías étnicas y sexuales, las víctimas de conflictos armados, lxs exiliadx y lxs refugiadx, entre muchxs otrxs (De Sousa Santos, 2009, 2011). El Sur es, pues, *una herida permanentemente abierta*.

Por otro lado, la segunda metáfora —la «resistencia»— condensa la articulación de innumerables demandas y luchas históricas de todos estos sectores que buscan posicionar espacios para revertir y resistir localmente las globalizaciones excluyentes y los órdenes políticos globales, así como la violencia estructural, sistemática y selectiva. Siguiendo al sociólogo malasio

Syed Farid Alatas (2011), estos marcos de condensación desde y sobre el Sur Global podrían definirse como marcos alternativos caracterizados por:

[...] ser auténticos sistemas de pensamiento no occidentales, con teorías e ideas, basados en prácticas y culturas no occidentales. Pueden definirse como discursos basados en experiencias históricas indígenas, prácticas filosóficas y culturales que pueden ser utilizados como fuentes para teorías y conceptos alternativos en las ciencias sociales. Los discursos alternativos son relevantes para su entorno, creativos, no imitativos y originales, no esencialistas, contrarios al eucentrismo y autónomos del Estado u otras agrupaciones transnacionales o nacionales (p. 177).

A partir de este rasgo transgresor del Sur, han surgido nuevos lugares de enunciación teológica que amplían el repertorio de cuestiones teológicas. Construidos sobre los hombros de personas afrodescendientes, latinxs, mujeres empobrecidas, campesinxs, personas de pueblos originarios, personas LGTBIQ+, movimientos de la Madre-Tierra y otrxs, incorporan la intersección entre diferentes categorías de análisis, como el género, la clase, la etnia y la sexualidad.

De esta manera, las TIL intentaron explorar, denunciar y superar los patrones de dominación impuestos por el eurocentrismo epistemológico y teológico que domina todas las esferas de la vida social en un mundo globalizado. Al hacerlo, exigieron la necesidad de teologías situadas y contextuales, comprender el lugar de las identidades sociopolíticas disidentes, las complejidades de los procesos culturales y el espacio para las subjetividades subalternas emergentes, entre otras cuestiones (Namaste, 1996: 83). Como afirma Shore-Goss en su texto introductorio «Angels in Human Drag: Alternative Queer Orthodoxies» [Ángeles en drag humano: ortodoxias queer alternativas] (2020), las TIL han empleado diversas estrategias y perspectivas teológicas en forma de transgresión y disidencia. Entre quienes han seguido este enfoque se encuentran Mark D. Jordan, Robert E. Shore-Goss, Marcella Althaus-Reid, Lisa Isherwood, Gabriela González Ortuño, Hugo Córdova Quero y André Sidnei Musskopf. Estxs autorxs desafían los binarios tradicionales, optando por un amor radical, tal como propone Patrick S. Cheng. Además, otrxs autorxs afirman la hibridez inclusiva, la interseccionalidad y la

liminalidad, como Justin Sabia-Tanis, Susannah Cornwall, Adriaan van Klinken y Michael Sepidoza Campos. Asimismo, han elegido un ejercicio de profundización radical teológica como Gerard Loughlin, Elizabeth Leung, Jill Cox, Lai-shan Yip y Melissa Wilcox. Estos eruditos han buscado presentar una teología queer con inclusión radical, en la línea de Michael Bernard Kelly, Joseph N. Goh, Chris Greenough y Miguel H. Díaz. Otros autores proponen transgresiones teológicas indecentes, obscenas y pervertidas (Shore-Goss, 2020: 9). Sin duda, existen muchos más autorxs que han contribuido a la *queerización* de la teología, aunque aquí solo se han mencionado algunos de ellos.

Una revisión de algunos textos teológicos canónicos y tradicionales evidencia la limitación de la voz de la alteridad construida relegada al exotismo de las periferias. El famoso ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak, «¿Puede hablar el subalterno?» (1988), presenta la desigualdad de poder detrás de los procesos de colonización y cómo la *subalternidad*, tanto de grupos como de personas, promueve su vulnerabilidad, silenciamiento y ocultamiento. Asimismo, el trabajo pastoral teológico, académico y de investigación debe visibilizar estas injusticias sistemáticas y epistemicidas que han resultado de los procesos coloniales y han infectado trágicamente las narrativas teológicas que promueven la liberación y la justicia social (De Sousa Santos, 2014; Ratuva, 2016; Kloß, 2017).

Dado que lo religioso ha ido históricamente de la mano de procesos colonialistas, las TIL —motivadas por entendimientos decoloniales y poscoloniales— buscan señalar los trucos coloniales que se movilizan dentro de las comunidades religiosas y los discursos teológicos. Así, si bien se ha detallado lo religioso como objeto de estudio —fundamentalmente a través de los procesos de secularización— es innegable que la presencia de lo religioso ha sido significativa en los procesos de liberación y revolución, pero también en los movimientos a favor de los derechos civiles y la justicia social.

En el famoso ensayo «Marx en un bar gay», Althaus-Reid (2008) recuerda cómo —mientras participaba en un congreso sobre teología y globalización organizado por un grupo de iglesias europeas— encontró entre los invitados a

esta conferencia, principalmente de Europa y EE.UU., una pequeña delegación de teólogos latinoamericanos de los pioneros del movimiento ahora conocido como Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL). Althaus-Reid narra que escuchó a estos varones que hablaban de sus recuerdos de lucha en Medellín y Puebla y recordaban sus experiencias de militancia en la década de 1970. De repente, uno de ellos le preguntó: «Y tú, Marcela, ¿cuál es tu trabajo, tu teología?» (Althaus-Reid, 2019: 32). Luego, les habló de su compromiso y militancia con una «Teología Sexual Latinoamericana de la Liberación». Ante esta respuesta, aquellos hombres preguntaron: «¿Qué tiene que ver la sexualidad con la TLL?» (Althaus-Reid, 2019: 33).

Althaus-Reid —con sorpresa y a la vez con decepción— no entendía por qué la mayoría de los teólogos liberacionistas —preocupados por erradicar las desigualdades y las injusticias sociales— mantuvieron un hosco silencio frente a las personas sexualmente diversas. Parece, entonces, que tales teólogos tenían un proyecto de liberación en el que la sexualidad no hegemónica quedaba sin cabida; esto se entiende, pues ellos eran hombres, cisgénero y heterosexuales. Si bien en los carnavales populares latinoamericanos, de los que tanto hablaban los teólogos liberacionistas, siempre se veían figuras disruptivas y travestis — como la *China Morena* en Bolivia o las *Maringuías* de la danza guanajuatense del torito. Althaus-Reid (2000) insiste en que en la TLL reinaba la opción por el silencio y la indiferencia ante tales experiencias disidentes:

Cualquiera que haya estado en América Latina durante las celebraciones anuales del carnaval sabe que los carnavales son la fiesta de los pobres y de la indecencia sexual: «la revuelta de lxs queers» (Lancaster, 1997: 19-20). Las transgresiones políticas y sexuales son la agenda de los carnavales. Sin embargo, en el tema de los carnavales, los pobres, han sido borrados en la TLL. Lo que sucede entonces es que si lxs pobres van en procesión cargando una estatua de la Virgen María y exigiendo trabajos, parecen convertirse en la opción de Dios por lxs pobres. Sin embargo, cuando lxs mismxs pobres montan un carnaval centrado en un Cristo travesti acompañado de una Drag Queen María Magdalena besando sus heridas, cantando canciones de crítica política, ya no son la opción de Dios por lxs pobres. Los carnavales en América Latina son la Navidad de lxs indecentes y, sin embargo, son invisibles en el discurso teológico (p. 25).

Sin duda, con esa pregunta, Althaus-Reid entendió que si bien la Teología Sexual Latinoamericana de la Liberación —o TIL— tenía muchos aspectos en común con la TLL, quienes se dedicaban a ese trabajo teológico no tenían ningún compromiso con la liberación de las opresiones e imposiciones sexo-genéricas. Para la teóloga argentina, era claro que esos teólogos, lamentablemente, no habían seguido el complejo, arriesgado y desordenado camino creativo hacia una teología *radical* de la liberación, pues habían dejado de lado una parte vital de su base materialista, como es la sexualidad. Por eso, ella se identificaba a sí misma como

[...] Una teóloga escandalosa, educada durante las dictaduras militares. Estoy acostumbrada a producir rupturas más que reconciliaciones con estructuras que no se pueden reformar»; creo un pensamiento teológico que indaga sobre la posibilidad de hacer una teología «fuera del armario» o «una teología sin ropa interior (Althaus-Reid, 2019: 34).

Ese tipo de teología implica dos aspectos. Por un lado, es teología hecha sin una supuesta «neutralidad» teológica, porque tal «neutralidad» no existe y nunca existió ni en las iglesias ni en las teologías; consiste en una narrativa teológica que declara abiertamente sus intereses sexo-genéricos y denuncia el adoctrinamiento sexual que predomina en el cristianismo y sus reflexiones teológicas hegemónicas. Por otro lado, es una teología que cuestiona el papel de lxs teólogxs y su integridad teológica con respecto a su contexto de sexualidad; es una teología que amplía y radicaliza el campo de sospecha en el círculo hermenéutico de la teología de la liberación. Por eso, las TIL son teologías encarnadas y corporeizadas, teologías enraizadas en la materialidad de la historia, que sienten y piensan en/con el Sur Global, teologías que residen en los territorios y diásporas del Sur, teologías desvergonzadas y valientes, teologías hechas *con* las disidencias sexo-genéricas, *por* ellas y *para* ellas.

A partir del pensamiento y el legado de Althaus-Reid —pionera en los estudios teológicos queer en América Latina— este capítulo presenta algunas ideas fundamentales para avanzar en el ejercicio de la indagación queer o *queerización* de la teología en/desde el Sur Global. Para cumplir con este propósito, volvemos a *The Queer God* [el Dios queer] (Althaus-Reid, 2003), una

obra teológica única con un altísimo poder disruptivo, indecente y liberador. En aquel trabajo, Althaus-Reid desarrolla una *teología sexualmente transgresora* que se convierte en una poderosa crítica de los sistemas sociales, religiosos y políticos del Sur Global. Como dice la teóloga argentina en la introducción de su libro:

The Queer God introduce una nueva teología desde los márgenes de la desviación sexual y la exclusión económica. Sus capítulos sobre la teología bisexual, la santidad sadiana, el culto gay en Brasil y la santidad queer marcan la búsqueda de un rostro diferente de Dios: el Dios queer que desafía los poderes opresivos de la ortodoxia heterosexual, la blancura y el capitalismo global. Inspirado en los espacios transgresores de la espiritualidad latinoamericana, donde las experiencias de los niños de los barrios marginales se fusionan con las interpretaciones queer de la gracia y la santidad, *The Queer God* busca liberar a Dios del armario del pensamiento cristiano tradicional y abrazar el papel de Dios en la vida de gays, lesbianas y pobres (Althaus-Reid, 2003: i).

Althaus-Reid comienza recordando cómo, hace muchos años, las TLL comenzaron a desconfiar de las definiciones ideológicamente determinadas y unívocas que se dan a preguntas como «¿qué es teología?» o «¿qué es un teólogo?». En aquellos días, los hombres liberacionistas solían decir que el teólogo era un trabajador o un minero que buscaba discernir la presencia de Dios en una comunidad política y económicamente oprimida. Además, en aquellos días, no se les ocurría que era necesario *desmantelar* la ideología sexo-genérica de la propia teología, reconociendo que los teólogos tenían que salir de sus armarios y enraizar —¿encarnar?— su teología en una praxis de honestidad y coherencia intelectual viva. Con esto, como bien afirma Althaus-Reid, Dios se mantuvo escondido en el armario.

A nadie se le ocurriría hacer teología en bares gay, aunque dichos lugares estaban llenos de teólogos y teólogas, como aún lo siguen estando. Al mismo tiempo, a nadie se le ocurriría hablar del *drag* como un «recurso teológico» o como un «lugar teológico». Sin embargo, las imágenes religiosas y los símbolos teológicos están impregnados de actuaciones corporales y disfraces que dislocan y cuestionan el género. La teología seguía siendo demasiado «decente» para liberar a las disidencias sexo-genéricas, a las putas, a las travestis y a las personas seropositivas. Del mismo modo, muchas teólogas feministas

abordaron reflexiones de las mujeres pobres y cis-heterosexuales de América Latina, pero *nunca* fueron a los bares donde se bailaba salsa, ni mucho menos a los callejones oscuros en donde habitan las mujeres «indecentes» de las que solían hablar en sus textos.

La tesis de Althaus-Reid es que, de hecho, la posibilidad de hacer teología para la transformación social, tal como se promulga en los contextos de la TLL, debería conducir a un *viaje de redescubrimiento y retiro del velo* del verdadero rostro de Dios, también como parte de *una búsqueda teológica queer*. Sin duda, lejos de llevarnos hacia el nihilismo, las TIL conducen las *teologías contextuales* hacia nuevos límites e intersticios a la vez que reflexionan sobre alternativas que también son teológicas, cuanto más sexuales y políticas se asumen.

Elina Vuola (2006), en su capítulo «Seriously Harmful for Your Health? Religion, Feminism and Sexuality in Latin America» [¿Seriamente perjudicial para tu salud? Religión, feminismo y sexualidad en América Latina], muestra dos aspectos fundamentales a considerar en la consideración de las teologías queer: el vaticano-centrismo y la ausencia —o mínima presencia— de las voces teológicas del Sur. Por un lado, debemos preguntarnos cómo la teología tradicional cristiana-católica romana, bajo la premisa mal entendida de la sucesión apostólica, se ha vuelto radicalmente «vaticantiana»; además, ha sido controlada/dominada por la mirada europea y colonial. Por eso, la TLL —nacida *en* el Sur y *para* el Sur— fue silenciada y expulsada de ese canon europeo-vaticano. Por otro lado, es cuestionable cómo una institución que afirma representar a las personas débiles, a los pobres y a los pueblos del Sur —tanto a nivel nacional como internacional— ignora y deslegitima las teologías que surgen en el Sur Global. Esta omisión puede deberse al desconocimiento o, en algunos casos, a una exclusión voluntaria, especialmente cuando se trata de temas relacionados con la dimensión sexual y afectiva. Este pasaje de Vuola (2006) es muy lúcido:

Especialmente durante el reinado del difunto Papa Juan Pablo II, el Vaticano se convirtió en una extraña mezcla de una de las instituciones más imperialistas (eurocéntricas, o más bien ‘Vati(can)centric’ en cuestiones estrictamente eclesiásticas en las que, por un lado, todas las

órdenes vienen de arriba, de Europa (por ejemplo, el nombramiento de obispos conservadores en contra de la preferencia de las iglesias locales en América Latina; el silenciamiento y la expulsión de los teólogos de la liberación; una presión política directa y abierta sobre los gobiernos nacionales, especialmente en cuestiones de ética sexual) y, por otro lado, de una institución que pretende representar a los débiles, a los pobres, al Sur, en la sociedad en general, tanto a nivel nacional como internacional. Obviamente, el puente que falta entre estas dos caras del catolicismo contemporáneo sería ver a los pobres también como seres reproductivos, de género y sexuales. Es la pobreza y la falta de poder lo que hace que las relaciones sexuales, la reproducción y la maternidad sean mortales para tantas mujeres (p. 140).

Sin embargo, ¿por dónde empezar? ¡Por todas partes! No importa a dónde miremos, podemos encontrar tales tradiciones de disrupción teológico-sexual en todo el contexto latinoamericano y caribeño. Althaus-Reid (2003) presenta el siguiente ejemplo:

Si voy, por ejemplo, a la historia de la iglesia en América Latina y decido cuestionar la historia de las misiones jesuíticas, puedo encontrar que, en muchos sentidos, las misiones eran más sexuales que cristianas. El punto es que el cristianismo llegó a mi continente más como un proyecto sexual preocupado por la praxis de comprensiones heterosexuales específicas elevadas a un nivel sagrado (como lo son la mayoría de las ideologías) que para explicar la teología cristiana. Sin embargo, si la teología cristiana era difícil de explicar a naciones de orígenes cosmológicos muy diferentes, era más difícil explicar la sexualidad europea. En la compleja mezcla de opresión que sufrieron los países originarios de América del Sur bajo las misiones (jesuíticas o franciscanas, por ejemplo), su revuelta teológica fue también política y sexual (p. 9).

De acuerdo con la pasión teológica y el camino seguido por Althaus-Reid, este capítulo busca presentar una TLL muy *queer/cuir/marica*, en otras palabras, una *teología indecente y marica*, que en este caso se recrea al ritmo de boleros y tangos. A través de algunas prácticas libertinas, el presente análisis ayuda a plantear la posibilidad de una *eclesiología queer/cuir/marica* latinoamericana y sus formas.

Teologías *queer/cuir/maricas* latinoamericanas... entre boleros, tangos y rancheras

Las canciones populares, los tangos, las rancheras y los boleros, nacidas en América Latina, pueden ser un excelente ejemplo de la potencialidad de las narrativas *queer/cuir/maricas*. Althaus-Reid se dio cuenta de que las canciones populares son otro capítulo por añadir a la colección de *tradiciones eclesiásticas queer/cuir/maricas*. Para ella, muchas de estas canciones hacen referencia al amor y a las cartografías de oposición más allá de los matrimonios patriarcales cis-heterosexuales. Por ejemplo, la teóloga argentina se adentra en la música de la cantante Chavela Vargas (1919-2012), conocida por sus *rancheras mexicanas*. Vargas confesó irreverentemente su pureza como lesbiana y lo transmitió a través del siguiente mensaje a los jóvenes de México y España: «no se desanimen, entréguese al mundo como homosexuales puros y honestos, porque aquí hay dignidad y belleza para compartir» (Althaus-Reid, 2003: 19).

En sus canciones, Vargas (2000) habla del exilio y del deseo que sintió muchas veces en su vida de decirle a su ser querido «vámonos a otro lugar donde podamos amarnos en paz» (p. 20). Sin lugar a dudas, esta cantante indecente, en muchos sentidos, reivindicó su identidad lésbica y, sobre todo, habló y cantó sobre el amor en cualquier forma en la que se presente. Al asumir la «pureza» de su vida lésbica, Vargas desestabilizó y dislocó la aparente «pureza» de los presupuestos morales de la cis-heterosexualidad; con esto, desplazó las categorías de «contaminación» y «enfermedad» que, según tales supuestos cis-heterosexuales, se asocian con la disidencia sexo-género en América Latina. Además, Althaus-Reid llamó la atención sobre el hecho de que Vargas encontró un *origen divino* en su lesbianismo, al que llamó el «don de sus dioses». Desestabilizó los argumentos espirituales cis-heterosexuales de muchos discursos religiosos cristianos latinoamericanos. Las canciones de Vargas, sin duda, resignifican el amor en la vida de las personas que se desvían de las normas sexuales y de género cis-heteropatriarcales.

La hermenéutica indecente de Althaus-Reid puede percibirse en muchos otros artistas musicales latinoamericanos. Escuchando la enorme discografía de Juan Gabriel —el gran compositor y cantante mexicano— asistimos a una magistral exposición teológica³. El reconocido «Divo de Juárez» cantó insistentemente al amor y a Dios en canciones como «Qué divino amor, qué divino amor» (1973), «Si Dios me ayuda» (1974) y «Jesucristo, dónde estás, tú? ¿Dónde estás, tú?» (1975). También cantó apasionadamente al amor eterno, a ese amor que en sus canciones parecía revivir y hacerse eterno: «Cómo quisiera, ay, que tú vivieras, que tus ojitos jamás se hubieran cerrado nunca y estar mirándolos. Amor eterno e inolvidable. Tarde o temprano yo voy a estar contigo para seguir, amándonos» (1990). De la misma manera, el divo agradeció constantemente a la divinidad por darle el regalo del amor: «Gracias a Dios» (1996). Ese fue un amor intenso y profundo: «Que yo te amo, te amo, te amo, amor, te amo» (2003). Además, reconoció que amó de la manera en que lo hizo porque la Virgen María, en su advocación a Guadalupe, lo amó primero: «La mujer que me ama es de cara muy bella, veo la fe de mi pueblo en su manto de estrellas» (1999).

En esta extensa teologización musicalizada al ritmo de *rancheras* y *boleros*, el «Divo de Juárez» hizo suyo el lenguaje de lo divino y la narración de los sagrados misterios del amor para componer piezas musicales únicas. Al ser cantadas por la voz de un hombre disidente, están cargadas de un sentido disruptivo y emancipador, dado que quedan en la historia como canciones de amor disidente e indecente, que liberan y llenan de pasión a quienes las escuchan. Incluso en algunas de las canciones de Juan Gabriel, los fragmentos están cargados de un doble sentido según el cual se percibe la *potencialidad queer/cuir/marica*. En la canción «Eres divina» —que aparentemente fue escrita entre 1991 y 2007 y es atribuida a Juan Gabriel— se encuentra una peculiaridad: no hay registro de esta canción en ningún formato de audio. Su contenido solo puede encontrarse en forma escrita. Dice lo siguiente:

Una mañana llegó María llorando triste a la vecindad. / Porque se ha muerto ya su marido, / ¿y ahora quién se lo va a enterrar? / Los compañeros de algunos años ya se olvidaron de su pesar. / Como no tiene quien se lo entierre, viene a que le hagan la caridad. / No se preocupe doña

María, si su marido ya se murió. / Y si no tiene quien se lo entierre, mañana, le hago el entierro yo. / No se preocupe doña María, si su marido ya se murió. / Y si no tiene quien se lo entierre, mañana le hago el entierro yo (Juan Gabriel, s.f.).

Varios aspectos son llamativos en esta canción. En primer lugar, alude al contexto de la muerte de un ser querido y el entierro del cadáver. En segundo lugar, la acción de *enterrar* adquiere un doble sentido, ya que, aunque alude al acto de enterrar el cuerpo del esposo de María, también es una expresión de golpe que se utiliza para hablar del acto penetrativo entre María y el «Divo de Juárez». En tercer lugar, se abre una paradoja sexual, ya que si María es una mujer viuda y Juan Gabriel es un hombre homosexual, sólo podría haber un encuentro coital entre ambos si asumimos la posibilidad de que María y Juan Gabriel sean bisexuales o, también, la necesidad de romper con la idea de que un encuentro sexual define la orientación sexual de alguien. Incluso, este aspecto pone en tela de juicio aquello según lo cual se afirma que (i) las mujeres no tendrían relaciones sexuales con varones que no cumplan con los paradigmas patriarcales, y que (ii) los varones homosexuales tampoco tendrían encuentros sexuales con mujeres.

Con lo anterior, no quiero forzar la interpretación de la canción del «Divo de Juárez», sino sólo expresar algunas cuestiones que siempre se dejan de lado. Incluso, tal vez haya un cuarto significado: el órgano sexual del marido de María «murió» —la disfunción eréctil— y ella necesita «otro» —otro cuerpo vivo con un órgano sexual viril— para satisfacer sus necesidades coitales. Además, no puede pasarse por alto un elemento de esta canción que ya se mencionó: aunque en algunos portales de música que recopilan letra se le atribuye al «Divo de Juárez», no hay un solo registro de esta canción, ni en audio ni en video. Por ello, puede afirmarse, tomando las circunstancias a favor, que esta imposibilidad de la realidad de la canción se convierte en un elemento muy *extraño/queer*. Quizás, en otro mundo, esta canción existe y se canta, o se cantaba y se sigue cantando en la clandestinidad en la que bailaba y performaba el «Divo de Juárez».

En el artículo «Los imaginarios disruptivos del cuerpo queer: Un análisis de la masculinidad disidente en la ilustración mexicana del siglo XXI», Nivardo Trejo y Silvia Ruiz (2021) rastrean algunos trabajos que problematizan la representación tradicional de la masculinidad hegemónica en la cultura nacional mexicana al incluir el deseo homosexual, los cuerpos feminizados, y la diversidad étnica en la imagen de los hombres. En su investigación, recurren a la obra artística de Gonzalo Angulo, cuyas ilustraciones hibridan la homosexualidad con la cultura global a través de su personaje Pierna Cruzada. A través de ellos, el ilustrador mexicano establece conexiones entre su ideología de subjetividades queer y el repertorio de íconos femeninos de la música pop mexicana e internacional.

«Qué importa qué dirán tu padre y tu mamá» es la letra de la canción «Amor prohibido» (1994) de la cantante de Tex-Mex Selena Quintanilla. Su lectura metafórica revela *la imposibilidad de las relaciones queer/cuir/maricas* en el contexto mexicano y el prejuicio existente en la comunidad LGBTIQ+ contra quienes deciden dedicarse al travestismo [*dragging*]. A través de esta canción de Selena, el artista mexicano Pierna Cruzada revela estas imposibilidades de subjetividad que provienen no solo de la familia tradicional sino también de lxs propixs integrantes de la comunidad LGBTIQ+ e invita a lxs espectadorxs a aceptarse y expresarse como le gustaría.

Volviendo a la propuesta de Althaus-Reid, podrían abrirse algunas preguntas para la reflexión: ¿Cuánta teología puede salir de esta canción de Selena? ¿Qué se podría teologizar a partir de ahí? ¿Es una «canción simple»? Selena visibiliza en su canción el tema de la jerarquía social, según la cual la segregación y la exclusión social se establecen en función de la clase, la etnia, el sexo, el género y similares. Esos son precisamente los huecos que emergen en esta jerarquía social que cataloga el amor entre los dos amantes de «distintas sociedades» como «prohibido»: «Amor prohibido murmuran por las calles, porque somos de distintas sociedades. Amor prohibido nos dice todo el mundo» (1994). Ante semejante infortunio social, triunfa el amor disidente entre dos amantes que inspiran la canción. La brecha económica se presenta como la razón crucial de que la diferencia social entre dichos amantes languidezca frente al amor

revolucionario y poderoso. Así, «el dinero no importa», ni «qué importa que dirá también la sociedad» porque «solo importa nuestro amor».

La canción de Selena, entonces, habla de la revolución de una mujer pobre que ama con radicalidad y pasión en una sociedad que afirma que su forma de amar es *Contra natura* y por eso está «prohibida». Esto se conecta con el mensaje cristiano. ¿Esta revolución que canta Selena habla de un amor ágape que logra vencer el amor al dinero, «raíz de todos los males» (1 Tim 6.10)? ¿Habla este canto de un amor pleno y radical, según el cual se entiende que «la vida de una persona no depende de la abundancia de sus bienes» (Lc 12.15)? ¿Se parece el amor de la pobre mujer de la canción al amor de la pobre mujer que dio todo lo que tenía (Mc 12.43-44)? ¿Tiene algo en común la indecencia del amor de amantes con la indecencia del amor de la mujer que entró en la casa de Simón sin ser autorizada y derramó un frasco de costoso perfume de nardo puro sobre la cabeza de Jesús (Lc 7.36-8.3)?

Siguiendo con mi análisis, permítanme volver a los tangos de Argentina, que también se escuchan en las calles de Colombia y en los bares disidentes del país. Althaus-Reid (2003: 20) sostiene que cuando se cantan tangos, también *se cuentan historias tormentosas de desplazamiento perpetuo* que deben ser consideradas en la colección de nuevas fuentes para las TIL. Aunque superficialmente cis-heterosexuales, la mayoría de los tangos y canciones mexicanas también tienen narrativas cargadas de dobles sentidos que aluden a los armarios sexuales, como también ha señalado Córdova Quero (2016, 2022b). En los tangos encontramos dos procesos simultáneos. Por un lado, está el desplazamiento del deseo: amar a quien no nos ama o no puede amarnos en público. Por otro lado, está el desplazamiento de los lugares sociales hacia diásporas de resistencia: como en los procesos de empobrecimiento, exclusión étnico-racial y estigmatización basada en la orientación sexual y la identidad de género. En general, estos dos tipos de desplazamiento se entretajan en los tangos. En este «entrelazamiento», la pobreza y la infelicidad se encuentran con la soledad y el desamor, representando el sufrimiento más significativo de las diásporas vulnerables y el núcleo de la exclusión social. Althaus-Reid (2003: 20) afirma que para quienes trabajan en la pastoral del adulto mayor —como en la Iglesia

de la Comunidad Metropolitana en Argentina— esa situación implica saber cómo el miedo, la pobreza y el aislamiento son la única compañía de muchas personas sexualmente disidentes.

Con la narrativa aquí construida, sin duda, los tangos pueden ser discutidos como una fuente más de las TIL situadas en el Sur. Siguiendo a Marta Savigliano, en *Tango and the Political Economy of Passion* (Savigliano, 1995), Althaus-Reid afirma que los tangos son canciones sobre diferentes formas de «exilio» y, como tales, representan la experiencia del exilio en el extranjero o, más en general, la «experiencia del exilio interno» en el propio país (Althaus-Reid, 2003: 20-21). Por esta razón, los tangos pueden ser asumidos como experiencias *queer/cuir/maricas*, o al menos reconocer que tienen «algo» de ello, pues representan la «añoranza» del hogar, la «melancolía» del desplazamiento forzado y la «extrañeza» de quienes se sienten «apátridas» y «anormales». Como teóloga *queer* argentina, Althaus-Reid no solo escuchaba tangos, sino que también *senti-pensaba* la pasión de las historias de exilios, lujuria andante o sueños y acciones excesivas que traspasan fronteras. En este sentido, las ideas de Savigliano sobre el baile del tango como una «forma de pensar» (Savigliano, 1995: 16) fueron tomadas por Althaus-Reid y transferidas a las TIL. Dado que las teologías disidentes del Sur —bailando al ritmo de los tangos argentinos— resultan una «provocación» que inmoviliza la lógica del discurso teológico tradicional, muestra una forma inusual pero poderosa de abordar indecentemente las cuestiones teológicas.

Quien hace TIL, entonces, es una persona que vive la realidad del exilio y forma parte de las diásporas que incomodan a las narrativas hegemónicas latinoamericanas. Precisamente, por lo anterior, casi no hay rastros de las TIL en los altares tradicionales y en los discursos de los representantes religiosos poderosos. Lo mismo ocurre en las universidades tradicionales de ideología conservadora y en los sistemas hegemónicos imperantes. No hay —ni puede haber— ninguna TIL en aquellos espacios donde se producen teologías «de liberación» y «sexuales» desde la *decencia* y el *clientelismo hegemónico*.

En este sentido, vale la pena enfatizar que no es lo mismo hablar de *Teología Gay y Lésbica* que hablar de *Teología Indecente*. Aunque hay importantes puntos de

intersección entre las dos teologías, son diferentes. Precisamente, los contextos contemporáneos actuales dan cuenta de ello: así como cada día crece el número de gays y lesbianas que asumen una cierta homonormatividad hegemónica que estandariza el «modo de ser», también hay muchos teólogos gays y lesbianas que reproducen esta homonorma hegemónica en sus producciones teológicas, cargando sus textos e investigaciones con huellas cis-homo-patriarcales que sirven para controlar los diversos cuerpos, la afectividad y el placer de lxs disidentes del sistema sexo-género (Córdova Quero, 2020).

Es necesario recordar esto: la TIL —que ha sido llamada *Teología Indecente* por Althaus-Reid— es pervertida y subversiva, incómoda y crítica, antihegemónica y antipatriarcal. Como ha dicho Córdova Quero (2013), este teologizar procura «teologías versátiles» que rompan con los binarismos y el encierro en el que la Teología Clásica y las denominaciones cristianas las han confinado; tal vez incluso sean «teologías swinger». Para Córdova Quero, estos «terceros espacios» no siempre son bienvenidos, como se ve en el caso de las personas bisexuales, que no pueden ser empujadas a una disyuntiva dentro de la mentalidad de «esto/aquello» o de las que actúan como *drag queens*, que abrazan y trastocan el binarismo cis-heteropatriarcal hiper-interpretándolo.

Sin embargo, las TIL no son solo la impugnación de los discursos teo(ideo)lógicos dominantes, sino también la recuperación de los discursos de quienes hemos sido condenadxs al ostracismo a causa de esos discursos (Córdova Quero, 2021: 128-129). Para ampliar esto, es necesario retomar las reflexiones de Preciado (2003); Althaus-Reid (2003, 2004a, 2004b, 2005, 2008); Kalbian (2005); LeFranc (2018); McGeoch (2018); Greenough (2020) y Córdova Quero (2020). Según esta posición, hay TIL en la postal escondida en un cuaderno o en una Biblia y también entre las manos separadas de muchas parejas *queer/cuir/maricas* que no pueden tomarse de la mano dentro de la iglesia. Hay una rica fuente de sabiduría y potencialidad teológica en la prostituta que entra en el templo —a pesar de no ser bien recibida— y se arrodilla con devoción y canta con pasión esos cantos religiosos que dicen que Dios es su amado y su amante. Hay TIL en los tangos y baladas, pero también en muchos de los bailes y danzas populares, desfiles y carnavales indecentes en

las periferias. Hay TIL en las bibliotecas y bares LGBTIQ+, en los monasterios y en las áreas de tolerancia sexual. Hay TIL donde lxs sujetxs nómadx habitan y transitan por las tierras de lxs exiliadx y encuentran sus diferentes formas de pureza y santidad, descubriendo la gracia divina, especialmente en las tierras ocupadas por personas excluidas sexualmente. Como le sucedió a Althaus-Reid y a muchxs teólogxs queer contemporánexs a ella (Córdova Quero, 2023), quien escribe este texto también fue estigmatizadx y expulsadx de los lugares eclesiales «decentes», de las comunidades cristianas «decentes» y de los espacios académicos donde solo cabe una teología «decente», «modesta» y llena de «vergüenza».

Althaus-Reid descubrió que hay TIL en el acto de «bailar tango», dado que hay zapateos y movimientos como agentes teológicos de provocación. Algunas de las dinámicas rítmicas del tango pueden incluso ser asumidas como lugares teológicos y generadores de teología (teológénos), dado que aluden a una tristeza o añoranza humana, pero también a la capacidad de resiliencia, de «golpear y huir» como si se tratara de una *táctica de guerrilla*. «Bailar tango» puede proporcionar una forma deshonrosa de hacer teología al permitir que la teología se convierta en una confesión espectacular, como lo hace el tango en su «exposición pública de miserias íntimas, comportamientos vergonzosos y actitudes injustificables» (Savigliano, 1995: 18).

La teóloga argentina invita a todxs lxs teólogxs a reconocer que este es el momento de *teologizar indecentemente*, de salir de los armarios que hacen de la teología una práctica adecentada, rigurosa e impersonal al servicio de la hegemonía institucional. Sin duda, la mejor manera de salir del armario es abriendo nuestros corazones con autenticidad y reconociendo que muchxs de nosotrxs nos hemos encontrado con la Divinidad en diferentes espacios. Hemos encontrado a la Divinidad en iglesias y bares, mientras leemos la Biblia o tenemos encuentros sexuales, mientras cantamos alabanzas que reconocen la grandeza divina o mientras vogueamos las canciones de emancipación *queer/cuir/marica*; incluso, mientras usamos la sotana sagrada de los ritos dominicales o nos travestimos para salir y marchar por los derechos de nuestras comunidades.

Caminando por el Sur Global y evocando «libertinamente» a la(s) divinidad(es)

En un momento en que una sociedad cis-heteropatriarcal controla las narrativas religiosas, restringe la libertad del espíritu y silencia las voces espirituales disidentes que piden justicia y dignidad, hablar de teologías de la liberación sexual es hablar de «teologías libertinas». Pero, ¿por qué «libertinas»? Althaus-Reid (2003) afirma que, para muchas personas, la noción latinoamericana de *libertinaje* se asocia con la condición de ser libertino y actuar «más allá de la libertad», utilizando la libertad para cometer actos «ilícitos». Sin embargo, para las personas de su generación en Argentina, la memoria «libertina» consistía en «una memoria política, que —a lo largo de un período de siglos— se centró en una escisión dualista de la libertad» (p. 24).

Con lo anterior, Althaus-Reid se refiere al famoso debate de *libertad* versus *libertinaje* que arbitrariamente delimitaba y ordenaba no solo el comportamiento sexual sino que también se relacionaba con la ansiada vida democrática. En algún momento de la década de 1970, según Marcella, hacer campaña por el voto democrático en Argentina fue considerado un claro acto de libertinaje y perversión. Las campañas de un pueblo anhelante de liberación y justicia fracturaron los límites de la pobrísima «libertad» otorgada por la dictadura militar. Incluso reunir a más de tres personas en una casa para celebrar la fracción del pan se consideraba un acto de libertinaje penado por la ley, como en la época de las persecuciones romanas. Córdova Quero (2023) recuerda que en su momento, «[...] Ir a la iglesia no era solo un acto de fe, sino también de valentía», mientras la policía militar rodeaba su iglesia natal. La contextualización en la historia argentina es fundamental porque este mismo ejercicio de coerción y control, bajo el pretexto de la «libertad», se extendió a las comunidades religiosas del Sur Global. Althaus-Reid (2003) —al darse cuenta de cómo las cuestiones políticas y sociales dan forma a las realidades eclesiales y a los discursos religiosos— afirma que:

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

La TIL busca, sin duda, evocar ese cuerpo político del libertinaje en el contexto de la búsqueda de Dios, dado que es un terreno común de transgresión teológica y política. Esta transgresión va «más allá» de un contexto cultural de pactos sexuales socialmente aceptados, ya que conduce a todos los ámbitos políticos que influyen y definen la praxis teológica (Córdova Quero et al, 2023). En *Marx en un bar gay* (2008), Althaus-Reid afirma que este ejercicio de libertinaje, que toma la forma de «ir más allá», busca *decodificar* las reglas según las cuales se han construido la moral tradicional y la teología canónica. De esta manera, podría pasarse de una *teología anecdótica* y rígida a una *teología vital* que, por su rebeldía apasionada, apuesta por la praxis a favor del presente, del aquí y el ahora (Althaus-Reid, 2019: 31). Se trata, pues, de superar esa *historiografía cristalizada* en los concilios eclesiales para asumir la irrupción de nuevos discursos de justicia y emancipación en las comunidades eclesiales. Estos nuevos discursos, sin duda, permiten identificar otros procesos de liberación que no estaban teológicamente autorizados. Este es el potencial transformador de una «evocación libertina» en teología.

A medida que el *libertinaje* de la TIL rompe el marco del canon teológico tradicional, se hace necesario extender la tarea teológica a territorios y realidades «indecentes» o «pervertidas». Eso podría implicar ir a un bar gay frecuentado por un grupo de sacerdotes que se quitan la sotana para bailar al ritmo de la moda o a un espectáculo de travestis donde las disidencias sexo-généricas transitan entre identidades y descubren descaradamente sus cuerpos.

También podría implicar aventurarse en un prostíbulo, donde las mujeres bailan eróticamente al ritmo de baladas y se desnudan como estrategia para resistir la pobreza extrema o a un club techno donde los jóvenes bailan eufóricamente sin parar, se besan libremente y gritan sin miedo que aman. También podría requerir entrar en la celda de un convento de clausura, donde una monja extasiada siente un orgasmo mientras toca su cuerpo desnudo y piensa en Dios.

Sin duda, quienes se dedican a hacer/sentir TIL deben transitar por esos lugares diaspóricos, indecentes y perversos, para habitarlos y encontrar en ellos una red de saberes y experiencias que también hablan de experiencias divinas. Las TIL despliegan una práctica disruptiva que des-sitúa y re-sitúa el trabajo teológico en otros lugares y contextos indecentes. Por lo tanto, asusta a la hegemonía religiosa que ha enclaustrado a Dios en conventos e iglesias, en hogares y familias cis-heterosexuales, ¡y a la lógica moralizante del sistema cis-heteronormativo y cis-homonormativo! De esta manera, TIL se distancian de uno de los grandes peligros que acechan en el pensamiento teológico contemporáneo, a saber, la construcción de teologías llenas de eufemismos. Esas teologías, en lugar de repensar todo en los marcos de referencia que actualmente constituyen la condición de posibilidad de toda significación efectiva, «se limitan a actualizar y renovar el vocabulario o cambiar el nombre de los adversarios, pero dejando intactos los esquemas subyacentes» (Torres Queiruga, 2000: 54).

Este ejercicio de la *reubicación*, sin duda, busca trasladar el *locus theologicus* de los estratos institucionales al terreno habitado por aquellos que no han sido tomados en cuenta en la narrativa teológica o, mejor, por aquellos que solo han sido objetivados en esa narrativa: «[l]a dislocación del discurso teológico con respecto a su locus naturalizado, produce una diversidad de otras dislocaciones» (Althaus-Reid, 2003: 29). La persona que produce TIL en el Sur Global debe, por lo tanto, emprender un proceso de dislocación que, como menciona Judith Butler en *Undoing Gender* [deshacer el género] (Butler, 2004), consiste en abrir el espectro imaginativo de la comprensión, creando escenarios que nos permitan desear, amar y creer libre y plenamente.

Prótesis teológicas para transitar hacia teologías *queer/cuir/maricas* latinoamericanas

En el apartado anterior se evidenció la necesidad de considerar con urgencia aquellos cuerpos «libertinos» que se atreven a crear y recrear un proceso de mutaciones a través de «prótesis teológicas». A partir de una suerte de *hermenéutica sexual*, se pueden proporcionar novedosos mapas sexo-corporales enriquecidos por el arte cartográfico de los sueños indomables y los movimientos transgresores, según los cuales se buscan innovaciones radicales en las formas de sentir, pensar y creer (Hitchcock, 1999). Esto debe repetirse: se necesitan *herramientas protésicas* para producir múltiples dislocaciones y desviaciones teológicas que conduzcan a sacar el discurso teológico-religioso del estrecho marco de la «decencia» en el que la cis-heteronormatividad enclaustra la fe y la espiritualidad, la gracia y la salvación, pero también la divinidad y la humanidad, el cuerpo y el alma.

Las *herramientas protésicas* pueden modificar las doctrinas excluyentes y las prácticas discriminatorias en los núcleos eclesiales y comunitarios, ya que,

La dogmática eclesiástica, que se apoya en gran medida en la organización de los cuerpos y en las relaciones políticas y sexuales, ha hecho del libertino un extraño no sólo en sus reflexiones sobre, por ejemplo, Dios y la Trinidad, o la política de la gracia y la redención, sino también en su eclesiología (Althaus-Reid, 2003: 30).

La teóloga argentina recuerda que este proceso de fractura-dislocación teológica es vital porque la dogmática tradicional —el dogma recto de la heterodoxia cristiana— constituye el *corpus christianorum* que organiza las relaciones entre el cuerpo de conocimiento divino y humano que poseen los teólogos y el cuerpo de la comunidad creyente (Althaus-Reid, 2003: 114). En tal medida, las reflexiones eclesiológicas se convierten en *ejercicios hermenéuticos* sobre las estructuras organizativas, jerárquicas y comunitarias de la Iglesia. Sin

embargo, la hermenéutica eclesiológica de la Iglesia Cristiana ha sido construida casi en su totalidad considerando sólo la experiencia de vida cis-heterosexual. Ante esta situación, es necesario y pertinente emprender este proceso de de-construcción y des-organización para avanzar hacia una reconstrucción y re-organización de los espacios comunitarios-eclesiales y de las lógicas teológicas de relacionamiento. Eso conduciría a una iglesia inclusiva libre de injusticias basadas en la nacionalidad, la etnia, la orientación sexual y la identidad de género, entre otras.

El proceso general, en efecto, consistirá en una poderosa praxis de transformación teológica. Con particular interés, debe surgir del testimonio de vida y del reconocimiento del cuerpo de seres humanos que han sido relegados a las periferias, silenciados y subvalorados en la historia de la teología y de la Iglesia Cristiana; es decir, las corporalidades de las mujeres, las personas de pueblos originarios, las personas trans y no binarias, las personas empobrecidas, las personas que realizan trabajos sexuales, lxs jóvenes revolucionarixs, las personas seropositivas, las personas fuera del orden cis-heterosexual y de la hegemonía étnico-racial, y las personas neurodivergentes. En otras palabras, todas las personas que fueron consideradas extrañas y anormales [*freaks*] porque no encajaban en la forma de vida rígida, *normal* y *correcta*, cis-heteropatriarcal. Sin embargo, ¿es posible vivir plenamente con «formas» impuestas que cristalizan la fluidez de la vida en una sola forma? Las personas queer —despreciadas por la hegemonía— también crean, dan forma y encarnan el cuerpo queer de la religión y la teología. Son responsables de traer nuevas promesas liberadoras frente a las viejas prácticas teológicas que han segregado y oprimido sistemáticamente a millones de personas.

Como «avenidas hermenéuticas», las *prótesis teológicas* que emergen en la experiencia de vida de las personas disidentes forman un cuerpo «inquieto» y en movimiento —doblemente en movimiento, movido y removido— que desafía las limitaciones contextuales políticas y divinas de la teología tradicional. Al mismo tiempo, los superan, los refutan y, en muchos casos, los remueven. Además, este cuerpo extrañamente inquieto y protésico es un compuesto corporal formado con los muchos cuerpos no-creyentes, es decir, aquel

conjunto de personas que han dejado de creer en las grandes narrativas sexogénicas hegemónicas que se han divinizado. Al mismo tiempo, también incluye a personas ateas de teologías cis-heterosexuales, que sin duda son quienes más aportan impaciencia, duda, ironía y múltiples potencialidades para destruir y desmontar esas estructuras rígidas que oprimen y colonizan en nombre de lo religioso y lo espiritual. Considerar a estos cuerpos — permanentemente excluidos y silenciados por su disidencia y disrupción— es parte de la construcción de un nuevo dispositivo heurístico que nos enseña a subvertir la ley. Sin embargo, esto no es del todo «nuevo», dado que la incomodidad con la ley mostrada por Pablo en sus Cartas es una prueba fehaciente de las tensiones y fisuras que siempre han existido en la teología dominante. Al respecto, Althaus-Reid (2003) afirma lo siguiente: «[l]a ley depende de las minúsculas formas retorcidas que al final permiten su continuación solo dando la bienvenida a los escándalos o a la disrupción para facilitar nuevos comienzos y crecimiento permanente» (p. 31).

En términos hermenéuticos, estos «nuevos» comienzos producidos por las prótesis teológicas funcionan como *espejos ficticios* que siguen una *lógica de permutaciones*. Puede percibirse esta lógica de permutaciones protésicas, por ejemplo, en la obra de Sade, el gran inspirador indecente y fetichista de las indecencias teológicas de Althaus-Reid. En sus novelas, como en la narración bíblica del Génesis, una vez que todo ha sido mostrado y dicho, los textos sadeanos alcanzan un punto de saturación. Una nueva escena comienza como una nueva explicación de una nueva génesis sexual. Sin duda, tales permutaciones, en general, ofrecen material para iniciar una *antigénesis* mediante la creación de procesos protésicos en los que los cuerpos «encarnan la praxis» al encarnar lo «escandaloso» en su círculo hermenéutico: «el cuerpo no es el instrumento sino la encarnación de la praxis» (Hitchcock, 1999: 87).

Por eso, las prótesis teológicas, tal como las entendió Althaus-Reid, son un esfuerzo por «recuperar» lo que se ha perdido a causa del lenguaje teológico tradicional. Se trata también de un lenguaje de génesis y orden, escrito en una dinámica de «trasplantes», un lenguaje bi-teológico crítico que se ocupa de lo «incomunicable», según la expresión derrideana (Derrida, 1998: 8; Althaus-

Reid, 2003: 31, 2004a: 401-404). Jacques Derrida escribió poco sobre el «trasplante», pero informa su «lógica del suplemento», donde la naturaleza protésica del «injerto» lo posiciona como un elemento necesario, no del ser establecido, sino del devenir. Una vez que se abandona la ilusión de lo inmutable, se hace posible pensar de manera más abierta y expansiva en la hibridez involucrada en el «trasplante».

En ese sentido, la Teoría queer [*Queer theory*] opera como un dispositivo que permite modificar el corpus tradicional de la teología cristiana y conducirlo hacia una modificación de sus elementos conformadores para dar cabida a las cuestiones «indecentes» de la sexualidad y el género. En consecuencia, la TIL surgió cuando la prótesis de la Teoría Queer se incorporó a la TLL para abogar por la liberación sexual de los pueblos del Sur Global. Althaus-Reid se dio cuenta de eso cuando respondió a la pregunta planteada por los teólogos marxistas: «Y tú, Marcella, ¿cuál es tu trabajo, tu teología?» (Althaus-Reid, 2019: 32). Lúcidamente, Marcella comprendió que su trabajo consistía, ante todo, en introducir *dispositivos protésicos queer* en el cuerpo teológico tradicional que causen escándalos y dislocaciones (Córdova Quero, Mor, Santos Meza, y Serna Segura, 2023; Santos Meza, 2024b). Esa inserción no solo pretende *queerizar* las actuaciones y doctrinas religiosas que componen el magisterio eclesiológico sino, fundamentalmente, mostrar que el cuerpo de Cristo, la Iglesia cristiana, es *queer* porque está conformado por seres humanos que existen y creen a pesar de ser tratados constantemente como extraños y ajenos al plan sabiamente establecido por la Divinidad.

Mucha teología que habla sobre lxs *queer/cuir/maricas* del Sur, pero muy poca hecha *por y con ellxs*

El camino «indecente» de Althaus-Reid por las rutas académicas de la teología es imposible de resumir, no solo por la tremenda producción

académica de la teóloga argentina, sino también porque su camino revolucionario se conserva. Vive en los corazones, las mentes y las plumas de quienes nos acercamos a sus textos y encontramos una fuente inagotable de teología liberadora para las minorías del Sur Global. Este es un resumen de la producción académica de Althaus-Reid:

Prolífica escritora, profesora y conferencista, Marcella publicó dos libros propios, editó ocho colecciones donde dio a pensadores nuevos y emergentes la oportunidad de dar a conocer su producción académica, y publicó más de cincuenta artículos y capítulos en revistas académicas y libros. Sin embargo, a pesar de su incansable dedicación académica, Marcella siempre tuvo tiempo para nutrir su espiritualidad y cultivar sus amistades (Córdova Quero 2019a: 14).

Asimismo, Robert E. Shore-Goss (2020), en su capítulo introductorio «Angels in Human Drag: Alternative Queer Orthodoxies» [Ángeles en drag humano: Ortodoxias queer alternativas], sigue a Mark D. Jordan describiendo a Althaus-Reid y su pensamiento de una manera notable:

Jordan retoma la teología queer de Marcella Althaus-Reid, quien entiende la teología queer como “el desafío de una teología donde la sexualidad y las relaciones amorosas no solo son cuestiones teológicas importantes, sino experiencias (que) deforman a los totalitarios Teología [...] mientras se remodela a lxs teólogos (p. 1).

Althaus-Reid (2008) afirma que la *teología indigente* es «una teología en primera persona, diaspórica, autoreveladora, autobiográfica y responsable de sus propias palabras» (p. 8). Ella entiende que lx teólogx *queer/cuir/marica* es unx «teólogx-villanx», cuya escritura transgresora expone fuera de los límites experiencias lo que la teología cis-heteronormativa elimina de su praxis ortodoxa. Estx malvadx teólogx rompe el silencio impuesto por la praxis teológica cis-heteronormativa, y saca a la superficie experiencias humanas de la diáspora y la frontera. Refiriéndose a Althaus-Reid, dice Shore-Goss (2020):

Ella escribe: “Se cruzan las fronteras del pensamiento. Fronteras del Cuerpo, Dios también puede cruzar las propias fronteras de Dios”. Ella observa: “La teología queer hace teología con impunidad”. Para ella, las etapas de la teología queer excluían las experiencias de vida, que describe de diversas maneras como “indecentes”, “obscenas” y “libertinas” (p. 1).

Ahora bien, la publicación de su libro *Indecent Theology* [teología indecente] (Althaus-Reid 2000) fortaleció significativamente un camino que ya estaba tomando forma dentro de las teologías feministas y lésbico-gays, configurando y consolidando una nueva era para las *teologías sexuales latinoamericanas* (Córdova Quero, 2015). El trabajo de Althaus-Reid se ha convertido en un punto de inflexión, resistencia y liberación para las personas que *disiden* y *disienten* del sistema cis-heteronormativo. Para los movimientos de liberación de izquierda desde las décadas de 1960 y 1970, las personas y comunidades disidentes sexogenéricas en América Latina y el Caribe no eran relevantes, ni valiosas ni dignas (Córdova Quero, 2023). No habían voces posicionadas, ni espacios de visibilidad y eran muy poca la agencia, pero Althaus-Reid (2006) se fijó en las disidencias, no solo porque quería hablar de las diásporas teológicas y las rebeldías espirituales, sino porque ella era parte de dicha disidencia y por ello se presentaba como una *teóloga queer latinoamericana*. Frente a esto, Hugo Córdova Quero (2023) afirma:

Es importante dejar en claro que lo que sucedía para el campo teológico se reproducía también con los movimientos de liberación de izquierda desde la década de 1960, para los cuales las personas y comunidades queer en América Latina eran «parías» con quienes nadie quería relacionarse. Incluso las teologías y lxs teológxs de la liberación feministas, indígenas o afro-descendientes mayormente no ofrecieron ninguna solidaridad y apoyo a las personas y comunidades queer. Así, esas teologías, teológxs y movimientos de liberación de izquierda a menudo bloquearon nuestra participación en espacios eclesiásticos, nos negaron la inclusión en grupos y proyectos de investigación e incluso —algunxs liberacionistas— nos condenaron por «deshonrar» su proyecto de liberación. Muchxs nos vimos obligadxs a abandonar nuestras iglesias, nuestros objetivos académicos o formativos y, en última instancia, nuestros países. Nos convertimos en *sexiliadxs* (Guzmán, 1997) tanto en el sentido social como espiritual, eclesial y teológico del término (p. 19).

¡La liberación nos fue arrebatada a las disidencias sexogenéricas! No éramos dignxs de caminar por el camino de la justicia ni de formar parte de las filas revolucionarias que clamaban por la liberación y autonomía de los pueblos. Los proyectos liberacionistas iniciales fueron *demasiado decentes* para abogar por una multitud de maricones y travestis que se prostituían en las calles, morían de hambre y no tenían un techo en el cual recostar sobre sus cabezas. No había

lugar para la «indecencia» o el «libertinaje» en esas utopías liberacionistas y su «pensamiento mítico» fue muy limitado. En 2005, mientras se realizaba el Foro Mundial de Teología y Liberación en Brasil, Althaus-Reid (2007) lo describe así:

La teología de la liberación no estableció sillas para las mujeres pobres o los homosexuales pobres, al menos nunca lo hizo voluntariamente. El proyecto inclusivo se afirmó a través de políticas de exclusión que determinaron la identidad de los pobres. Los pobres que fueron incluidos fueron concebidos como varones, generalmente campesinos, vagamente indígenas, cristianos y heterosexuales. De hecho, las iglesias militantes no habrían necesitado muchas sillas alrededor de la mesa del Señor si se hubieran aplicado estos criterios. Esto describe la identidad de sólo una minoría de los pobres. Los pobres en América Latina no pueden ser estereotipados tan fácilmente e incluyen a las mujeres pobres de las ciudades, a las travestis en los barrios pobres de las calles y a los homosexuales en todas partes (p. 25).

Como puede notarse, Marcella pervirtió las narrativas teológicas, incrustando múltiples prótesis que agrietaban los estrechos marcos de la utopía liberacionista. Luchó por un lugar para ella y para lxs que no lo teníamos. Cinco años antes de ese foro, con la publicación de *Indecent Theology* (Althaus-Reid, 2000), marcó un cambio en la evolución de las teologías liberacionistas dentro del cristianismo, de manera especial en el Sur Global. Profundamente arraigada en la TLL, Althaus-Reid recurrió a la *Teoría Queer* para desafiar las teologías clásicas, incluyendo a los clásicos planteamientos de la TLL, para abordar cuestiones de género y sexualidad. Este enfoque disruptivo evidencia un «antes» y un «después» (Córdova Quero, 2023: 209). La TIL de Althaus-Reid ha sido genuinamente una *Teología latinoamericana de la liberación sexogénica* «[...] que busca encarnar sus sabores, sus delicias, sus dilemas, sus esperanzas eclesiales y el cambio de la realidad social» (Córdova Quero, 2019b: 171).

No solo consolidó un camino que ya se estaba gestando con teologías críticas, feministas y lésbico-gays, sino que dio forma y dinamizó la teología liberacionista del Sur, al tiempo que emprendió una *contextualización latinoamericana del proyecto teórico queer*. Althaus-Reid mostró que era posible, y una necesidad urgente, que las teologías latinoamericanas subvirtieran los

dictados cis-heteronormativos de las sociedades e instituciones religiosas dominantes, pero también que era necesario romper con las narrativas coloniales que hablaban del Sur solo desde la perspectiva del Norte Global. Por eso, siguiendo a Córdova Quero (2020),

el libro *Indecent Theology* de Althaus-Reid mostró cómo las teologías queer subvierten los dictados de la sociedad y su concomitante alianza con instituciones religiosas legítimas que se remontan a la época colonial española, como en el caso de América Latina (p. 160).

Su análisis mantuvo siempre en el horizonte una fuerte vocación de abrir espacios en la conversación teológica para las diferentes realidades sexo-genéricas latinoamericanas, principalmente a través de sus historias y, sobre todo, de sus actorxs:

Para Althaus-Reid, las historias de la vida cotidiana de mujeres y hombres en América Latina son preponderantes. A menudo, estas historias se cuentan y permanecen sesgadas por el juicio moral, especialmente cuando estas historias se cruzan con la sexualidad y la religión (Córdova Quero, 2020: 160).

Quien quiera seguir los pasos de Althaus-Reid debe leer y re-leer «Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: Theme Park Theologians and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology» [Gustavo Gutiérrez va a Disneylandia: los teólogos de los parques temáticos y la diáspora del discurso del teólogo popular en la teología de la liberación] (Althaus-Reid, 2004b). Allí, la «indecencia» de nuestra teóloga se caracteriza por considerar los temas de la poscolonialidad y la teología popular latinoamericana. En el texto, Marcella recurre a «Disneylandia» como epítome de los parques de diversiones del mundo para mostrar cómo las teologías del Norte Global han exotizado al Sur Global (Córdova Quero, 2023: 212). Siguiendo la «sospecha poscolonial», revela cómo la «mentalidad de tierra de fantasía» del Norte Global ha construido al Sur Global como lo otro, lo ajeno, lo extraño. Por lo tanto, se ha hablado de las personas *queer/cuir/maricas*, trans y no binarias del Sur Global solo como *figuras exóticas* que forman parte de un relato mítico, subalterno y dependiente del Norte, sin reconocer las particularidades intrínsecas y la

dignidad territorial del Sur. Es más, tampoco se reconoce la agencia teológica de quienes habitamos el Sur: ¡Somos sujetxs teológicxs y nuestras vidas son lugares teógenos! Como resultado de tal proceso, surgieron una serie de «historias de Cenicienta» que mantuvieron a los pueblos del Sur Global en una posición objetual en lugar de ser considerados como «sujetxs teológicxs» (Córdova Quero, 2023: 212).

Althaus-Reid (2004b) argumenta que tales procesos de exotización desencadenan el valor del Sur Global, como una visita a un «jardín botánico» o un «parque de atracciones», volviéndose dependiente de los «visitantes», en su mayoría hombres blancos cis-heterosexuales cristianos del Norte Global:

Es el visitante del parque temático quien da sentido al producto. Por otra parte, el hecho de presentarse como un parque temático acentúa el aspecto imaginario de la construcción de teologías regionales. Ponen de relieve, por su mera presencia autóctona, el hecho de que las verdaderas teologías están en otra parte y, como tales, pueden llamarse “teologías de los márgenes” en más de un sentido (p. 129).

Para resolver esta tensión que ha producido este *capitalismo global de la teología*, Althaus-Reid argumenta que es necesario rastrear los orígenes de la teología popular hasta las historias sagradas del Sur Global y los múltiples compromisos e interpretaciones del Sur de los textos sagrados. El objetivo es, sobre todo, que la mentalidad colonizada de lxs teólogxs latinoamericanxs se deconstruya y se libere de cualquier *lógica mimética* de las teologías europeas y norteamericanas para recuperar una «[...] naturaleza fantasmática de un sitio crucial de subversión» (Althaus-Reid, 2004b: 141). En esta «recuperación» de las ancestralidades del Sur, en la que también residen las historias y testimonios de las personas disidentes del sistema sexo-genérico en Abya Yala, radica la «indecencia» revolucionaria de la que habla Althaus-Reid. Así, volviendo al «conocimiento situado» en el Sur Global, puede descubrirse el lenguaje teológico del *Otro Queer (Dios Queer)*. Siguiendo esta idea, es oportuno recordar la interpretación de Marie Cartier (2013) de la portada del libro *The Queer God* de Althaus-Reid:

Marcella Althaus-Reid eligió simplemente poner una imagen de la estatua de Jesús con el sagrado corazón ardiendo como portada provocativa en su texto de 2003, *The Queer God*. Con ello, unx entiende cuán radical es la idea y la visualización de Dios como un Dios para las personas queer, o la noción de Dios como un “Dios queer”. Coleman escribe que el Salvador puede ser una mujer negra o una lesbiana, Dios puede ser diferente de lo que la cultura dominante imagina [...]. Sin embargo, ese “Dios queer” no se encontraba en los bares gay de la década de 1950, hasta que las personas gays vieron a Dios en otrxs y en sí mismas (p. 195).

Este lenguaje teológico puede llevar a las teologías sexuales latinoamericanas a dar nuevos *saltos de indecencia* al tomar el camino —en términos de método y metodología— más ajeno a las opciones hermenéuticas cristianas. Se trata de transitar por la *via rupta*, por caminos sin repetición —o sin retorno— que pueden, parafraseando a Derrida (1998), «reinventarse sin seguir una ruta preestablecida» (p. 58). El itinerario indecente de Althaus-Reid se asemeja más a las *experiencias de cruising* que a las rígidas experiencias monógamas, a las orgías de placer orgásmico más que a las relaciones maritales dirigidas meramente a la reproducción cis-heterosexual (Córdova Quero, Santos Meza, de Pascual y Torres, 2023; Santos Meza, 2024a). Se trata, más bien, de banquetes dialógicos y eróticos que a las sesiones de conferencias y monólogos.

La persona que desea *caminar indecentemente*, como Marcella, debe reconocerse como un cuerpo nómade, un cuerpo insatisfecho, en tránsito, que lleva consigo las rarezas que se recopilan en la novedad del viaje. Así se han hecho, y se continúan haciendo, teologías *queer/cuir/maricas* en el Sur Global. Para comenzar este viaje «indecente», debemos mirar hacia atrás para reconocer que, en América Latina, así como las personas se vieron obligadas a ocultar nuestra fe y nuestras deidades bajo nombres y rituales cristianos, nos vimos obligadxs a inscribirnos de acuerdo con las categorías binarias de sexo-género occidentales y europeas. Debemos *reclamar* urgentemente la agencia de nuestra voz y de nuestras historias, incluso si este ejercicio implica la exclusión y el estigma de la «indecencia». Aunque todavía queda un largo camino por recorrer, hay una buena noticia:

Cada vez más, los miembros de este pueblo de Dios, excluidos durante siglos, se han hecho visibles como personas y comunidades activas en el

trabajo teológico y han logrado que muchas de sus creencias, cuando se resignifican, sean liberadoras y emancipadoras. Asimismo, han denunciado y movilizadado contra esos órdenes sociales y eclesiales injustos, reviviendo en la religión su carácter esencial de igualdad y justicia social (Santos Meza, 2021: 93).

La *utopía queer/cuir/marica* que busca la liberación de las disidencias sexo-genéricas en el Sur Global sigue en marcha, no solo en el ámbito político y social, sino también en el ámbito eclesial y teológico. Nuestro futuro depende de que continuemos la *travesía indecente de la liberación* que inspiró a Althaus-Reid y sus amigxs. Aunque en 2009, Althaus-Reid viajó a su encuentro definitivo con su *Queer God*, la potencia profética de su teología disruptiva no ha cesado. Aunque el propósito de este texto nos empuja en muchas direcciones y queda mucho por decir, en memoria de ella, me gustaría mencionar aquí a muchxs de lxs teólogxs latinoamericanxs que caminaron con ella mientras habitaba esta tierra del Sur y a tantxs otrxs, como lx autorx de este texto, que siguen caminando con ella, gracias a su invaluable legado.

Recordamos a quienes participaron en la antología *Teología de la Liberación y Sexualidad*, un texto que recoge el trabajo académico de la primera generación de teólogas y teólogos *queer* en América Latina. Editada por Althaus-Reid (2006), esta colección visibilizó la obra de once referentes que hicieron su propuesta latinoamericana: Hugo Córdova Quero, Otto Maduro, Claudio Carvalhaes, Nancy Cardoso Pereira, Frederico Pieper Pires, Mario Ribas, Elina Vuola, Jaci Maraschin, Roberto González y Norberto D'Amico. De acuerdo con Althaus-Reid, esta colección de ensayos no solo surgió de las reflexiones de teólogos y teólogas de Latinoamérica, sino que fue el resultado de algunos años de compartir y discutir temas de Teología de la Liberación y Sexualidad entre sus colaboradores, tanto personalmente como a través de Internet (Althaus-Reid, 2006: 2-3). Informalmente, Marcella y sus colegas indecentes crearon un grupo llamado «La Virtual QTL». Esta red informal produjo reflexiones colectivas únicas sobre Teología de la Liberación y categorías sexo-genéricas.

Un año después de la muerte de Marcella Althaus-Reid, y en homenaje a su legado, Lisa Isherwood y Mark D. Jordan editaron la antología *Dancing Theology in Fetish Boots* (2010). Allí, un grupo diverso de teólogos y teólogas muestran la

amplitud y profundidad del impacto que tuvo en su corta vida académica. Así, estudian a la obra de Marcella Althaus-Reid desde una amplia gama de intereses, disciplinas y lugares: Robert Shore-Goss, Mary E. Hunt, Kwok Pui-lan, Kathleen M. Sands, Emily M. Townes, Mayra Rivera Rivera, Susannah Cornwall, Elizabeth Stuart, Alistair Kee, Lea D. Brown, Jay Emerson Johnson, Graham Ward, Natalie K. Watson, Hugo Córdova Quero, Mario I. Aguilar, Andre S. Musskopf, Nancy Cardoso Perreira y Claudio Carvalhaes, Rosemary Radford Ruether. A semejanza de una *Summa Theologica*, reconocen la riqueza y fecundidad del legado althausreidiano: hablan de encarnación e inclusión radical, teología de la liberación feminista surrealista, teología poscolonial del cuerpo y el placer, uniones civiles e indecencia sexual, estrategias de indecentación, reflexiones sobre la extraña divinidad queer, liturgia y eclesiología queer, ontologías liberacionistas, liberación erótica y sadomasoquismo (BDSM), amores humanamente divinos, hermenéutica libertaria y luchas teológicas sexuales.

En 2019, Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero organizaron un simposio en la Universidad de Winchester bajo el título *Fetish Boots and Running Shoes 2: Latin American and Asian Perspectives*. El objetivo del evento fue reunir a ocho académicxs, cuatro de Asia y cuatro de América Latina, que trabajan en la vanguardia del legado Althaus-Reid. Como resultado de ese simposio, Isherwood y Córdova Quero editaron *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America* (Isherwood y Córdova Quero, 2021), una colección de artículos presentados en dicho simposio. En dicha ocasión, no solo se habló del impacto de Althaus-Reid en América Latina, sino también en Asia. Este volumen académico tiene la intención especial de dar visibilidad a la obra de Althaus-Reid, pero también a la obra de muchxs intelectuales del Sur Global que no suelen ser consideradxs en contextos anglosajones y europeos. Es por ello que Isherwood y Córdova Quero (2021) dicen lo siguiente:

Por otro lado, otro aspecto de la obra de Marcella también es inexplorado, y este libro pretende contribuir a resolver esa situación. Es decir, el trabajo de Marcella ha inspirado y sigue inspirando a lxs académicxs del Sur Global. El caso es el mismo que con las obras escritas de Marcella: el trabajo de estxs estudiosxs del Sur no llega al Norte Global y alimenta sus

discusiones. A medida que lxs teólogxs queer emergentes luchan por publicar su trabajo en sus idiomas originales, el dominio del inglés en la academia hace que sea casi imposible que sus voces se unan a las conversaciones “importantes”. Sin embargo, sus luchas revelan exactamente las dinámicas de poder enrevesadas e inconexas del trabajo académico entre el Norte y el Sur Global. Lxs académicxs que no hablan inglés tienen que hacer un triple trabajo para que su trabajo sea escuchado en el Norte Global. Es decir, tienen que escribir en un idioma extranjero, el inglés, en una lógica que no siempre es la suya, el pensamiento occidental, y en una “prenda” diferente, la cultura anglosajona, que dificulta la producción de obras originales. Sin embargo, después de hacer todo eso, sus voces son ignoradas la mayor parte del tiempo por los centros académicos de producción de conocimiento en el Norte Global. La situación es muy desalentadora (p. 3).

Una de las ideas más poderosas de este volumen, según la perspectiva de quien escribe este capítulo, es la que reconoce la necesidad de escuchar las voces del Sur Global, como respuesta contra-hegemónica a la injusticia epistémica, al silenciamiento y a la subalternización de las narrativas teológicas dominantes:

Lxs estudiosxs de este libro van un paso más allá e incluso indagan si la voz se escucha incluso en el caso de que lx subalternx hable. Parece que el tortuoso mundo de las teologías queer puede ser un lugar donde la cacofonía impide la polinización de otros contextos. Por más que lx subalternx del Sur Global se esfuerce por hablar, parece que su voz no puede ser escuchada (Isherwood y Córdova Quero, 2021: 183).

Este puede ser un buen resumen para quienes no conocen este libro: la brasileña Ana Ester Pádua bebe un *Dirty Martini* en nombre de Marcella mientras que Lai-Shan Teresa Yip narra perversiones queer en Hong Kong. Por otro lado, Córdova Quero actualiza la reflexión de Althaus-Reid sobre las «vendedoras de limones» para dialogar con la realidad de la inmigración africana, al tiempo que Joseph N. Goh discute los entretejidos indecentes y los espacios de sanación en las teopastoralidades trans y queer contemporáneas de Malasia. Por su parte, Yacurmana De la Puente lleva la indecencia teológica a los callejones de La Rioja, Argentina, y Reina Ueno explora la relación dialéctica cuerpo-nación japonesa para introducir la potencialidad de la corporalidad queer en la búsqueda amorosa de la justicia social. Asimismo, Beatriz Febus

Pérez cuestiona las implicaciones del sujeto sexual en las teologías liberacionistas y propone algunas ideas lúcidas para enfrentar la obsesión psicótica que tienen las religiones tradicionales por controlar el cuerpo y el placer humano. Igualmente, Juswantori Ichwan nos lleva a Indonesia para ilustrar el panorama y los desafíos del proceso de liberación sexual en este territorio del sudeste asiático. Este voluminoso y transcultural libro de homenaje, sin duda, tiene un claro testimonio: «cualquier teología que avance a partir de la obra de Marcela debe, sobre todo, ser creativa, iy de hecho valiente!» (Isherwood y Córdova Quero, 2021: 180).

Del 2 al 6 de agosto de 2022 se celebró en San José, Costa Rica, la I Conferencia de Teologías Queer de las Américas —que buscó recapitular y replantear el camino comenzado en el Primer Simposio de Teología Queer, realizado en 2012 en el mismo país—. Esta fue, sin duda, una magnífica oportunidad para reunir en un solo lugar, de manera presencial y virtual, a muchxs teólogxs queer latinoamericanxs de «segunda generación». Este encuentro, al que se podía asistir tanto de manera presencial como virtual, ratificó la vivacidad de las *teologías queer/cuir/maricas*, pues aparecieron *nuevos nombres* de «caminantes con Althaus-Reid»: Mercy Aguilar Contreras, Anderson Santos Meza, Molly Greening, Zaccary Haney, Yacurmana de la Puente, André Herrera Gré, Cruz Edgardo Torres, David de Jesús de Pascual, Monica Maher, entre otrxs.

Una buena manera de vislumbrar el vasto camino que tenemos por delante se puede condensar volviendo sobre algunas de las palabras finales pronunciadas en el último día de la conferencia por Córdova Quero (2022a):

Necesitamos seguir alzando las voces de la divinidad queer, que queerifican nuestras suposiciones de control sobre lo divino. La divinidad queer se resiste a ser encerrada en nuestros templos y encarcelada en nuestros estrechos edificios decentes. La divinidad queer nos envía a trabajar por la liberación de las personas queer. Hacia allá vamos. En esa marcha, construimos nuestro futuro queer en la comunidad.

Muchas de las comunicaciones teológicas presentadas en aquella conferencia de 2022 se condensaron en un ingente volumen, de más de 500 páginas,

titulado *Mysterium Liberationis Queer* (Córdova Quero *et al.*, 2024). Este volumen, recién publicado, es un eco apasionante de la «polifonía teológica» *queer/cuir/marica* que actualmente asume *la lucha* junto al legado de Marcella Althaus-Reid (Santos Meza, 2024c). Esta valiente juntanza de indecentes y libertinxs que continúan *caminando indecentemente*, por las calles ya recorridas y por los callejones oscuros e inciertos, abriendo los «armarios» en los que se gesta escondidamente la opresión y el sufrimiento, invita a seguir la *utopía de la liberación* mientras bailamos tangos, escuchamos boleros y vogueamos al ritmo de canciones mariconas. Evoquemos perversiones políticas, sexuales y teológicas. Usemos prótesis para el cuidado y la sanación colectiva. Sigamos existiendo y resistiendo de la manera más extraña posible, como lo hizo y enseñó Althaus-Reid.

Conclusión... que es grito, conjuro, canto y poema

En el nombre del Sur Global,
de sus cuerpos disidentes y sus amores prohibidos,
invocamos la presencia indecente de lo que ha sido oculto,
lo que no se nombra, lo que ha sido silenciado por el Norte.
Que el polvo de nuestras resistencias, el sudor y la sangre de nuestras luchas,
sea la ofrenda que renueva lo sagrado en un indecente canto emancipación.

Nos levantamos, cuerpos heridos y deseos apasionados,
tejiendo la carne divina en la tela de nuestros cuerpos,
rebeldes y divinos en su desobediencia, en su liberación de la pureza
y de las fronteras impuestas.

Te invocamos, amor radicalmente liberador,
divinidad(es) promiscua(s), sin ropa interior,
cuyo verbo rompe las cadenas del pecado
y cuya mirada destierra la culpa

de aquellxs que se atreven avivir y amar
fuera de los límites de la norma.

Que las teologías indecentes surjan, como ríos de fuego,
de las bocas de aquellxs que han sido silenciadx,
de los corazones que han sido descorazonados,
y que las comunidades disidentes eleven sus cánticos
en las periferias del mundo, mientras se multiplican.
Que cada palabra transgresora y cada acto de resistencia
sean fuerza para la liberación de todxs.

Te invocamos,
en las calles, en los bares, en las marchas,
donde el amor es rebelde
y lo divino se encuentra
en lo que ha sido llamado impuro.
Que cada lugar etiquetado como perverso
se convierta en altar, en espacio de revelación, lucha y sanación.

Que esta teología,
tejida en la piel y en los fluidos de nuestros cuerpos transgresores,
en la rebelión de nuestras sexualidades disidentes,
rompa las estructuras de un cielo que nunca nos permitió ser libres,
que nunca nos permitió amar sin el miedo de ser condenadx,
que nos impidió la vida, llevándonos al infierno.

Conjuro, entonces, a la dislocación teológica,
a la creación de nuevas narrativas,
donde los cuerpos marginados sean grito y praxis,
donde el amor, el deseo, la sexualidad
sean los nuevos evangelios de la liberación.

Caminamos,
con los cuerpos desnudos y las mentes dislocadas,
siendo la indecencia del Sur,

para que no haya más silencio,
sólo gritos de libertad
en cada rincón de nuestras existencias.
Que así sea.

Referencias

- Alatas, Syed Farid (2011). «La convocatoria hacia los discursos alternativos en las ciencias sociales de Asia». En: *Informe sobre las ciencias sociales en el mundo: Las brechas del conocimiento*, editado por Unesco/Foro Consultivo. Ciudad de México: UNESCO/Foro Consultivo, pp. 177–179.
- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2004a). «El Tocado (Le Toucher): Sexual Irregularities in the Translation of God (the Word) in Jesus». En: *Derrida and Religion: Other Testaments*, editado por Yvonne Sherwood y Kevin Hart. Nueva York, NY: Routledge, pp. 393–406.
- Althaus-Reid, Marcella (2004b). «Gustavo Gutiérrez Goes to Disneyland: Theme Park Theologians and the Diaspora of the Discourse of the Popular Theologian in Liberation Theology». En: *From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God*. Londres: SCM Press, pp. 124–142.
- Althaus-Reid, Marcella (2005). «From Liberation Theology to Indecent Theology: The Trouble with Normality in Theology». In: *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, editado por Ivan Petrella. Nueva York: Orbis Books, pp. 20–38.
- Althaus-Reid, Marcella (2006). «Introduction». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 1–3.
- Althaus-Reid, Marcella, ed. (2007). *Another Possible World*. Londres: SCM Press.
- Althaus-Reid, Marcella (2008). «Marx en un bar gay: La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la sexualidad». *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 11: pp. 55–69.
- Althaus-Reid, Marcella (2019). «Marx in a Gay Bar: Indecent Theology as a Reflection on the Theology of Liberation and Sexuality». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 29–48.

- Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. Nueva York, NY: Routledge.
- Cartier, Marie (2013). *Baby, You Are My Religion. Women, Gay Bars, and Theology Before Stonewall*. Nueva York, NY: Routledge.
- Comaroff, Jean y Jhon Comaroff (2012). «Theory from the South: Or, How Euro-America is Evolving toward Africa». *Anthropological Forum* 22: pp. 113-131.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Queer Liberative Theologies». En: *Introducing Liberative Theologies*, editado por Miguel De la Torre. Nueva York, NY: Orbis Books, pp. 210-231.
- Córdova Quero, Hugo (2016). «Queer(N)Asian Im/Migrants Connectedness: An Inter-Contextual Decolonial Reading of Wong Kar-Wai's *Happy Together*». *Horizontes Decoloniales* 2: pp. 107-139.
- Córdova Quero, Hugo (2019a). «Marcella Althaus-Reid: Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 10-28.
- Córdova Quero, Hugo (2019b). «Straddling the Global South: Bridging Queer Theologies in Asia, Latin America, and Africa». En: *Siapakah Sesamaku?: Pergumulan Teologi Dengan Isu-Isu Keadilan Gender* [¿Quién es mi prójimo? Los retos de la teología ante la justicia de género], editado por Stephen Suleeman y Amadeo D. Udampoh. Yakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Teologi, pp. 157-184.
- Córdova Quero, Hugo (2020). «Unfaithful Noxious Sexuality: Body, Incarnation, and Ecclesiology in Dispute». En: *Unlocking Orthodoxies for Inclusive Theologies: Queer Alternatives*, editado por Robert E. Shore-Goss y Joseph N. Goh. Nueva York, NY: Routledge, pp. 154-173.
- Córdova Quero, Hugo (2021). «Viajes sagrados: Una lectura desde las teologías queer de la película *Santitos* de Alejandro Springall». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4: pp. 117-146.
- Córdova Quero, Hugo (2022a). «Explorando nuestro futuro queer». Ponencia presentada en la I Conferencia de Teologías Queer de las Américas, San José, Costa Rica, 2-5 de agosto. Esta ponencia aparece desarrollada más ampliamente en el tercer capítulo de este libro, bajo el título «Visiones de Gedeón. Perspectivas teológicas queer para el futuro».
- Córdova Quero, Hugo (2022b). «La construcción de la “beatificación” en la cultura popular argentina: Los casos de Santa Gilda y el Ángel Rodrigo». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 10: pp. 149-186.

- Córdova Quero, Hugo (2023). *Teologías queer globales*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Córdova Quero, Hugo, Jorge A. Aquino, Gloria Careaga, André Sidnei Musskopf y Saúl Serna Segura (2018). «La realidad de la carne: Nuevos discursos teológicos y prácticas pastorales queer en el Sur Global». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 1: pp. 1–12.
- Córdova Quero, Hugo y David de Jesús de Pascual, eds. (2020). *Liber Fides*. Santiago de Chile: GEMRIP Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo; Santos Meza, Anderson Fabián; de Pascual, David de Jesús; and Torres, Cruz Edgardo (2023). «Vía Cruising: Queerizando el Escándalo de la Cruz». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6: 191-242.
- Córdova Quero, Hugo; Mor, Cristian; Santos Meza, Anderson Fabián; and Serna Segura, Saúl (2023). ««Escándalo, es un escándalo»: Encarnación, liberación y evangelio desde una perspectiva teológica queer/cuir». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6: 1-71.
- Córdova Quero, Hugo, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor (2024). *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas*. St. Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Dados, Nous y Raewyn Connell (2012). «The Global South». *Contexts* 11: pp. 12–13.
- De Lauretis, Teresa (1991). «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities». *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 3: pp. iii–xviii.
- De Sousa Santos, Boaventura (2009). «Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social». Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- De Sousa Santos, Boaventura (2011). *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes/Siglo Veintiuno Editores.
- De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. Boulder, CO: Paradigm Publishers.
- Derrida, Jacques (1998). *Monolingualism of the Other or the Prosthesis of Origin*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Greenough, Chris (2020). «Theological Talk in a Salsa Bar on Wigan Pier». *Feminist Theology* 28: pp. 47-160.

- Guzman, Manuel (1997). «Pa' La Escuelita con Mucho Cuida'o y por la Orillita': A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation». En: *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, editado por Frances Negron-Muntaner y Ramón Grosfoguel. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 209-228.
- Harvey, David (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hitchcock, Peter (1999). *Oscillate Wildly: Space, Body and Spirit of Millennial Materialism*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Isherwood, Lisa y Mark Jordan, eds. (2010). *Dancing Theology in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid*. Londres: SCM Press.
- Isherwood, Lisa y Hugo Córdova Quero (eds.) (2021). *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*. Londres: Routledge.
- Jaramillo, Jefferson y Juan Pablo Vera (2013). «Etnografías desde y sobre el Sur global: Reflexiones introductorias». *Universitas Humanística* 75: pp. 13-34.
- Kalbian, Aline (2005). *Sexing the Church: Gender, Power, and Ethics in Contemporary Catholicism*. Indianapolis, IN: Indiana University Press.
- Kloß, Sinah (2017). «The Global South as Subversive Practice: Challenges and Potentials of a Heuristic Concept». *The Global South* 11: pp. 1-17.
- Lancaster, Roger (1997). «Guto's Performance: notes on the transvestism of everyday life». En: *Sex and Sexuality in Latin America*, editado por Daniel Balderston y Donna Guy. Nueva York, NY: New York University Press, pp. 9-32.
- LeFranc, Kate (2018). «Kinky Hermeneutics: Resisting Homonormativity in Queer Theology». *Feminist Theology* 26: pp. 241-254.
- McGeoch, Graham (2018). «Pussies Rioting and Indecent Praying: Transforming Orthodoxy in the Company of Marcella Althaus-Reid». *Feminist Theology* 26: pp. 297-307.
- Merry, Sally (2006). *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Namaste, Ki (1996). «From Performativity to Interpretation: Toward a Social Semiotic Account of Bisexuality». En: *RePresenting BiSexualities: Subjects and Cultures of Fluid Desires*, editado por Donald E. Hall y Maria Pramaggiore. Nueva York, NY: New York University Press, pp. 70-98.
- Preciado, Paul-Beatriz (2003). «Multitudes queer». *Multitudes* 2: pp. 17-25.

- Ratuva, Steven (2016). «Subalternization of the Global South: Critique of Mainstream 'Western' Security Discourses». *Cultural Dynamics* 28: pp. 211-228.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2019). «Los rostros concretos de Dios en Puebla. Una hermenéutica a la luz del "Christus totus" agustiniano». *Reflexiones Teológicas* 16: pp. 37-44.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2021). «Resistencia queer: Mística, política y diversidad». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: pp. 83-106.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2023a). «Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South». *Religions* 14, N° 2: 270. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel14020270>.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2023b). «Tránsitos, desvíos y dislocaciones: Hacia otro no-lugar con Paul-Beatriz Preciado y Marcella Althaus-Reid». En: *El hilo de Ariadna: Entretejiendo saberes en clave interdisciplinaria*, editado por Hugo Córdova Quero y Cristian Mor. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 129-162.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2024a). «Queering John of the Cross: Sanjuanist Contributions to the Fight against Phobias towards Queer People». *Religions* 15, N° 3: 336. <https://doi.org/10.3390/rel15030336>
- Santos Meza, Anderson Fabián (2024b). «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*, editado por Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor. St. Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 369-422.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2024c). «Polifonía teológica queer/cuir en Abya Yala». En: *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. St. Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 491-525.
- Savigliano, Marta (1995). *Tango and the Political Economy of Passion*. Oxford: Westview Press.
- Shore-Goss, Robert (2020). «Introduction». En: *Unlocking Orthodoxies for Inclusive Theologies: Queer Alternatives*, editado por Robert E. Shore-Goss y Joseph N. Goh. Nueva York: Routledge, pp. 1-23.
- Spivak, Gayatri (1988). «Can the Subaltern Speak?» En: *Marxism and the Interpretation of Culture*, editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Champaign, IL: University of Illinois Press, pp. 271-313.

- Torres Queiruga, Andrés (2000). *Fin del cristianismo premoderno: Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Editorial Sal Terrae.
- Trejo, Nivardo y Silvia Ruiz (2021). «Los imaginarios disruptivos del cuerpo queer: Un análisis de la masculinidad disidente en la ilustración mexicana del siglo XXI». *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* 7: e616.
- Vargas, Chavela (2000). «Chavela Vargas. No Tengo de qué Avergonzarme». Entrevista realizada por Rosa Pereda y titulada «Una cruz distinta para Chavela». *El País*, 13 de octubre. Disponible en: <https://elpais.com/diario/2000/10/14/ultima/971474401_850215.html>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Vuola, Elina (2006). «Seriously Harmful for Your Health? Religion, Feminism and Sexuality in Latin America». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 137-163.

Notas

¹ Esta investigación fue realizada con apoyo del Institute Sophia. Se publicó, por primera vez, en inglés, en el número especial, dedicado a las Teologías Queer en el Sur Global Contemporáneo, de la revista *Religions*. Aquí se presenta la versión en español, traducida por el mismo autor de la edición en inglés, con notables detalles adicionales que enriquecen y mejoran el contenido de la publicación. Para leer el original en inglés, véase Santos Meza (2023a).

² Más recientemente, en el primer semestre del 2024, se publicó el primer número de *QTR: A Journal of Trans and Queer Studies in Religion*, una revista editada por Melissa M. Wilcox, de la Universidad de California (Riverside), y Joseph A. Marchal, de la Universidad Estatal Ball (Indiana).

³ En este texto se citarán las canciones de Juan Gabriel y se acompañará del año de lanzamiento. No agregaremos la marca de tiempo del verso citado, ya que la mayoría de las canciones del artista mexicano tienen innumerables versiones.

3

Visiones de Gedeón

Perspectivas teológicas queer
para el futuro

Hugo Córdova Quero

Resumen

En este capítulo se reflexiona sobre la percepción del horizonte como un objetivo siempre en movimiento. Aunque el horizonte parezca inalcanzable, representa nuestro pasado, presente y futuro simultáneamente. Mientras avanzamos hacia él, no debemos perder de vista nuestro pasado y presente, ya que son fundamentales para construir el futuro. Este enfoque es crucial para las teologías y comunidades queer en nuestro continente. Se plantea la necesidad de reevaluar y repensar nuestra dirección teológica futura, determinando hacia dónde queremos ir y cómo deseamos alcanzarlo.

Resumo

Este capítulo reflete sobre a percepção do horizonte como um alvo sempre em movimento. Embora o horizonte possa parecer inatingível, ele representa nosso passado, presente e futuro simultaneamente. À medida que avançamos em sua direção, não podemos perder de vista nosso passado e presente, pois eles são fundamentais para a construção do futuro. Essa abordagem é crucial para as teologias e comunidades queer em nosso continente. Ela levanta a necessidade de reavaliar e repensar nossa futura direção teológica, determinando para onde queremos ir e como queremos chegar lá.

Abstract

This chapter reflects on the perception of the horizon as an ever-moving target. Although the horizon may seem unattainable, it represents our past, present, and future. We must not lose sight of our past and present as we move toward it, for they are fundamental to building the future. This approach is crucial for queer theologies and communities in our continent. It raises the need to reevaluate and rethink our future theological direction, determining where we want to go and how we want to get there.

Résumé

Ce chapitre est une réflexion sur la perception de l'horizon comme une cible en perpétuel mouvement. Bien que l'horizon puisse sembler inatteignable, il représente à la fois notre passé, notre présent et notre avenir. En avançant vers l'horizon, nous ne devons pas perdre de vue notre passé et notre présent, car ils sont fondamentaux pour construire l'avenir. Cette approche est cruciale pour les théologies et les communautés queer de notre continent. Elle soulève la nécessité de réévaluer et de repenser notre orientation théologique future, en déterminant où nous voulons aller et comment nous voulons y arriver.

Hugo Córdoba Quero

Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer y Director del Departamento de Enseñanza Digital en Starr King School for the Ministry (SKSM) en Oakland, California. Es Director del Institute Sophia, un think-tank de Saint Louis, Missouri. Posee un doctorado en Estudios Interdisciplinarios en Religión, Migración y Estudios Étnicos (2009) y un máster en Teología Sistemática y Teorías Críticas (2003), ambos por el Graduate Theological Union (GTU) de Berkeley, California, y un máster en Divinidad (1998) por el Instituto Universitario ISEDET, en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina.

Introducción

Por el amor, por la risa, volé hacia tus brazos;
 Visiones de Gedeón, visiones de Gedeón.
 Por el amor, por la risa, volé hacia tus brazos;
 Visiones de Gedeón, visiones de Gedeón,
 visiones de Gedeón.

Sufjan Stevens (2017)



La historia de Gedeón se encuentra en la Biblia Hebrea, específicamente en el libro de Jueces 6-8. Allí se nos cuenta que Gedeón fue un juez y líder militar de Israel que vivió en tiempos de opresión por parte de los madianitas. Según el relato bíblico, Gedeón tuvo una serie de visiones y encuentros con un ángel del Señor que lo llamó a liberar a Israel. Una de las visiones más destacadas es cuando el ángel se le apareció mientras estaba trillando trigo en un lagar para esconderlo de los madianitas (Jueces 6). El ángel le comunicó a Gedeón que él sería el instrumento de Dios para liberar a Israel y le daría la señal de hacer un sacrificio con un cabrito y unas tortas de harina sin levadura. Más tarde, Gedeón recibió otra señal a través de un milagro con un vellón de lana, confirmando así la voluntad divina.

En este capítulo, me sumerjo en la compleja percepción del horizonte como un objetivo siempre en movimiento, un símbolo que evoca tanto la esperanza como la incertidumbre. A menudo, se percibe el horizonte como algo inalcanzable, una meta que se aleja a medida que avanzamos hacia ella. Sin embargo, así como el horizonte puede parecer distante e inalcanzable, las visiones y señales que Gedeón recibió fueron cruciales para fortalecer su fe y determinación en su misión de liderar a Israel contra sus opresores aún cuando este pensara que eran imposibles de realizar. Estas experiencias místicas sirvieron como guía en su camino, brindándole la certeza de que —a pesar de los desafíos aparentemente insuperables— Dios estaba con él. Con el respaldo de su fe renovada, Gedeón reunió un ejército de valientes y —mediante

estrategias ingeniosas inspiradas por Dios— logró derrotar a los madianitas y liberar a su pueblo. En este sentido, su horizonte se convirtió en un símbolo de posibilidad y triunfo, una meta que —aunque difícil de alcanzar— resultó posible a través de su fe y determinación.

Sin embargo, debemos comprender que el horizonte de ayer es nuestro presente así como el horizonte de mañana será nuestro presente. En este sentido, el horizonte no es solo un punto lejano en el paisaje, sino una representación dinámica de nuestro continuo temporal. Caminar hacia el horizonte implica un acto de fe y determinación, pero también requiere una mirada retrospectiva y un arraigo en el presente. Somos la suma de nuestras experiencias pasadas y nuestra realidad actual. Esa amalgama es la que nos capacita para construir el futuro. Es esencial reconocer que —al avanzar hacia el horizonte— no podemos ni debemos desligarnos de nuestro pasado ni perder de vista el momento presente. Son estos elementos los que nos proporcionan el contexto y los cimientos sobre los cuales edificar nuestras aspiraciones futuras. En el contexto de las teologías y comunidades queer en nuestro continente, esta reflexión cobra una relevancia particular. Requiere una reevaluación profunda de nuestras trayectorias y una redefinición de nuestras metas y métodos. ¿Hacia dónde nos dirigimos como comunidad? ¿Qué tipo de futuro queremos construir y cómo podemos hacerlo de manera inclusiva y respetuosa? Estas son preguntas cruciales que deben abordarse con seriedad y atención.

En nuestro tiempo, existen muchxs otrxs Gedeones, personas que encarnan diversas historias, géneros, sexualidades, nacionalidades e identidades. Ellxs también libran batallas, no contra otros pueblos, sino contra ideologías, normas y estructuras de poder que buscan limitar y controlar sus vidas. Como dice Pablo, luchamos «no contra carne ni sangre, sino contra principados y potestades» (Efesios 6.12), es decir, contra las fuerzas del cis-heteropatriarcado que ejercen «mando, autoridad y dominio» sobre las vidas y cuerpos de quienes se apartan de sus normas. Como el Gedeón bíblico, Dios está también con nosotrxs. De este modo, al igual que millones de otrxs Gedeones que han habitado la fe cristiana y diversas religiones, creencias y espiritualidades a lo largo de la historia de nuestra especie humana, abrazamos la esperanza, el amor

y el sueño de un futuro más inclusivo. Nos lanzamos hacia los brazos de un mañana lleno de justicia y vida abundante (Juan 10.10) por la risa, por la alegría, por la valentía de sentirnos vivxs.

Por ello, este capítulo busco instar a la reconsideración del horizonte de ese mañana no solo como un destino estático, sino como un proceso dinámico de evolución y desarrollo. Nos impulsa a mantener un equilibrio entre la visión hacia el futuro y el arraigo en nuestras raíces, reconociendo que tanto nuestro pasado como nuestro presente son fundamentales para forjar un futuro más equitativo y prometedor para todxs. Para explorar este concepto en profundidad, me concentro en siete visiones —desafíos— que nos invitan a abrazar el futuro de manera proactiva y con una mirada transformadora. A través de este enfoque, se desentrañan las diversas facetas de temas cruciales para las personas y comunidades queer que profesamos la fe en Jesús en América Latina.

Primera visión: Valorar la «temporalidad queer»

La noción de «tiempo» es un aspecto extremadamente importante para entender los desarrollos actuales de la teoría queer. Este tema es más evidente en el concepto de *cronotopo* acuñado por Mikhail Bakhtin (1981), el cual ha sido ampliamente utilizado por Michel de Certeau (1988). El *cronotopo* refiere a las nociones de tiempo y espacio que caracterizan las representaciones del lenguaje. En otras palabras, todas las promulgaciones de identidades y la performatividad del género y la sexualidad están profundamente marcadas —incluso desde la enunciación o descripción de dichas promulgaciones y performatividad— por el contexto geográfico y epocal en el que suceden. Es vital entender esto para descubrir la contextualidad de los movimientos queer.

Sin embargo, ha sido Jack J. Halberstam quien en su libro *In a Queer Time and Space: Transgender Bodies, Subcultural Lives* [en un tiempo y espacio queer: cuerpos

transgénero, vidas subculturales] (2005) ha realizado una importante contribución a la teoría queer. Al hablar de lo que ha etiquetado como «tiempo queer», escribe:

El tiempo queer surge quizá de forma más espectacular, a finales del siglo XX, en el seno de las comunidades gays cuyos horizontes de posibilidad se habían visto gravemente reducidos por la epidemia del [VIH/]sida. El futuro en constante disminución crea un nuevo énfasis en el aquí, el presente, el ahora, y mientras la amenaza de no tener futuro se cierne sobre nosotros como una nube de tormenta, la urgencia de ser también expande el potencial del momento y [...] exprime nuevas posibilidades del tiempo que tenemos a mano (Halberstam, 2005: 2).

Para Halberstam, esta noción de «tiempo queer» surge en oposición a las instituciones de la familia nuclear monógama cis-heteropatriarcal, burguesa, pos-primera revolución industrial (c. 1750 E.C.), con su mandato de cis-heterosexualidad compulsiva, expectativas de los roles de género y reproducción —progenie— dentro de la división cis-heterosexual del trabajo (Nussbaum, 1997). Esa oposición constituye una verdadera «temporalidad queer» que nos hace trascender el espacio cis-heterosexual para encontrarnos en un espacio y tiempo compartido a partir de nuestras luchas y de nuestros saberes, de nuestras ancestrías y de nuestras esperanzas.

Las personas queer nos enfrentamos perennemente al espacio y al tiempo porque significamos lo «incorrecto» del tiempo cis-heterosexual. Por ello, se presupone, por ejemplo, que exponemos nuestros cuerpos al «peligro» del sexo público en lugares oscuros donde damos «rienda suelta» a nuestra «promiscuidad». Sin embargo, para nosotrxs, esos son momentos y tiempos de comunión y de involucramiento en la vida, tiempo y espacio de las otras personas. Esta percepción —considerada distorsionada— del tiempo y el espacio refleja los prejuicios arraigados en la sociedad, que proyectan sobre nosotrxs una imagen que resulta ser errónea. Es crucial desafiar estas narrativas y reivindicar nuestros derechos a vivir y ocupar el tiempo y el espacio de manera auténtica y sin discriminación.

En el cristianismo, el debate sobre el tiempo se ha enmarcado en los conceptos de *cronos* y *kairós*, cada uno con su propia dimensión y significado.

Cronos representa el tiempo lineal y medible, la secuencia de momentos que conforman la historia humana. Es el tiempo cuantificable, dividido en días, meses y años, que sigue su curso inexorablemente. Por otro lado, *kairós* es un concepto más abstracto y trascendental (Chaves Ribeiro, 1962). En teología, se refiere al tiempo oportuno, al momento adecuado para la intervención divina o la acción humana significativa. *Kairós* no está sujeto a la rigidez del *cronos*; es un tiempo de oportunidad, de revelación y de encuentro con lo divino (Casaldáliga, 1990).

En la Biblia cristiana, el término *kairós* aparece 76 veces en distintos pasajes. Por ejemplo, en Marcos 1.15, Jesús concibe su misión como el *kairós*: «Ya se cumplió el plazo señalado [*kairós*], y el reino de Dios está cerca. Vuélvanse a Dios y acepten con fe sus buenas noticias». Asimismo, en las epístolas paulinas, Pablo utiliza este concepto: «Pero cuando se cumplió el tiempo [*kairós*], Dios envió a su Hijo, que nació de una mujer, sometido a la ley de Moisés» (Gál 4:4). Como es natural, los discípulos de Pablo también incorporaron este concepto en las epístolas deuteropaulinas: «Compórtense sabiamente con los no creyentes, y aprovechen bien el tiempo [*kairós*]» (Col 4:5). Finalmente, las epístolas católicas también hacen referencia a este término: «Humíllense, pues, bajo la poderosa mano de Dios, para que él los enaltezca a su debido tiempo [*kairós*]» (1 Pe 5:6).

En el contexto del debate sobre el género y la sexualidad en el cristianismo, esta dicotomía entre *cronos* y *kairos* adquiere una relevancia especial. Mientras que algunas interpretaciones pueden enfocarse en los aspectos normativos y cronológicos de la moralidad sexual, otras pueden buscar discernir los momentos *kairós*, aquellos momentos de gracia y revelación donde la inclusión y el amor incondicional son prioritarios. Este debate no solo se limita a cuestiones teológicas, sino que también se extiende a la práctica y la ética en las comunidades de fe, donde la comprensión del tiempo divino puede influir en la actitud hacia quienes desafían la cis-heteronorma establecida. En última instancia, el diálogo entre *cronos* y *kairós* invita a reflexionar sobre la temporalidad humana y divina, y sobre cómo esta comprensión moldea nuestra

percepción de la sexualidad y la diversidad en el contexto religioso desde una perspectiva queer.

Es por ello que para las personas queer, el tiempo de calidad no se limita «hasta que la muerte nos separe» como en el tiempo cronológico cis-heterosexual sino a cómo participamos divinamente en la corporalidad y vitalidad de las personas con las que nos involucramos, ya sea en una relación de *cruising* de una hora o en una triéja poliamorosa comprometida de largo tiempo (Córdoba Quero, 2024). Es un *kairós* sexual donde encontramos las dimensiones de lo humano y lo divino en y a través de nuestros cuerpos que encarnan y representan la imagen de la divinidad.

Al mismo tiempo, muchas personas queer no entran en una relación de pareja durante la adolescencia o la adultez temprana, como dictaría el tiempo cis-heterosexual. En su lugar, algunas encuentran pareja o forman familias en la adultez tardía, o incluso nunca logran hacerlo debido a las barreras socio-culturales y legales. En algunos lugares, la homosexualidad sigue siendo penalizada con cárcel o, peor aún, con la muerte, ya sea por ley o mediante linchamientos perpetrados por muchedumbres en nombre de una supuesta justicia.

Quizás, en América Latina, nuestro tiempo queer esté más conectado con nuestra herencia ancestral y las diversas culturas del continente, que con las nociones cis-heteropatriarcales impuestas por Europa. Muchas personas queer en esta región son descendientes de pueblos originarios oprimidos por los poderes coloniales europeos. Tal vez, nos identifiquemos y aprendamos de culturas como la guaraní, que divide el tiempo en presente-pasado y futuro. Esta visión del tiempo refleja una comprensión del mundo que nos invita a reconectar con nuestras raíces y resistencias. Esto se debe a que,

El guaraní no gramaticaliza el tiempo o, por lo menos, la oposición presente/pasado como lo hacen las lenguas europeas bien conocidas. Un verbo que solo contenga marcas de persona y número pero no de TAM puede interpretarse en presente o en pasado y, en limitadísimos casos, en futuro, y esto depende del contexto y de adjuntos temporales [...] (Carol y Avellana, 2019: p. 25)

Empero, el futuro adquiere dimensiones distintas a la nuestra. Su concepción del tiempo es cíclica, de manera tal que todo regresa. Sin embargo, no hay seguridad de que eso continúe así. Por lo tanto, existe la posibilidad y ,por lo tanto, el miedo, que mañana el sol ya no salga más. Por eso, al «día de mañana», en guaraní se le llama *ko'ẽrõ*, que significa «si amanece».

Por ello, no nos obsesionamos con el futuro, sino que avanzamos hacia él comprometidxs firmemente con el presente, con el aquí y el ahora, los cuales se facultan en base a nuestro pasado. En lugar de mirar hacia adelante con ansiedad o preocupación, preferimos arraigarnos en el presente, reconociendo que es en este momento donde tenemos la capacidad de generar cambios significativos y construir un futuro más inclusivo y justo y que dará —como consecuencia— un futuro promisorio. Al abrazar nuestra «temporalidad queer», no solo estamos desafiando las convenciones impuestas y las normas restrictivas del tiempo, sino que también estamos abriendo espacio para la creencia en la posibilidad de otros mundos y otros futuros. Es un acto de resistencia contra toda forma de opresión y exclusión, pero también es un acto de esperanza y fe en la capacidad humana para imaginar y crear realidades alternativas.

Al reconocer y valorar nuestra temporalidad queer, celebramos la diversidad de experiencias y perspectivas que enriquecen nuestro presente y nos guían hacia un futuro más inclusivo y vibrante. Nos negamos a ser limitadxs por las restricciones del tiempo lineal y nos abrimos a la multiplicidad de posibilidades que existen más allá de las narrativas dominantes. En este sentido, abrazar nuestra temporalidad queer es un acto de liberación y empoderamiento, que nos permite trascender las limitaciones del pasado y mirar hacia un futuro lleno de esperanza y promesa.

Segunda visión: Superar la mentalidad de gueto

Esto se relaciona con lo anterior, especialmente cuando miramos al pasado y vemos aspectos que en el tiempo cis-heterosexual del cristianismo aparecen invisibilizados. Lo observamos escenas homoeróticas como Juan recostado sobre el pecho de Jesús en una actitud poco común para la división cis-heterosexual del trabajo y las expectativas de los roles de género de su contexto. Lo comprobamos cuando estamos frente a la presencia irrefutable de santxs queer —especialmente transgénero— como María o Marino de Alejandría, un monje transgénero en el Egipto del siglo II E.C., Pelagia o Pelagio de Antioquía, un eremita transgénero de Turquía en el siglo IV E.C. o Hildegonde o Hildegund von Schönau, un monje transgénero en la Alemania del siglo XII E.C. También lo observamos en las ceremonias de casamiento del mismo sexo o *adelphopoiesis* de los siglos V al XII E.C. en Eurasia (Boswell, 1996). Nuestra historia queer está repleta de diversidad pero esta ha sido fuertemente ocluida por la mirada y el sesgo cis-heteropatriarcal que ha cooptado al cristianismo en los últimos 300 años.

No obstante, observamos este fenómeno de introyección colonial en la manera en que las personas queer hemos internalizado y adaptado la lectura sesgada del cristianismo hegemónico. Nos hemos encontrado en un espacio donde nuestras aspiraciones parecen limitarse a la mera supervivencia en pequeños guetos y comunidades aisladas, como si no fuéramos dignos de ser parte de la vasta viña del Señor.

Al respecto de la noción de gueto y las personas de la diversidad sexo-genérica, Oscar Guasch (2008) afirma:

Pero el gueto sigue siendo el espacio social básico que conforma la realidad gay. El gueto funciona como un campo de refugiados (Pichardo 2003) al que muchos gays acuden huyendo del infierno local en que vivían. Sin embargo, el gueto impone toda clase de límites a quienes lo pueblan. Son

fronteras simbólicas, sociales y espaciales que cuentan con sus propias alambradas (sutiles, pero no por ello menos eficientes) (p. 29).

Esta mentalidad de gueto muchas veces rampante entre nosotrxs ha engendrado diversas consecuencias desalentadoras. Por un lado, la desesperanza que se arraiga en nuestras mentes al pensar que —al ser pocos en número— carecemos del poder necesario para efectuar cambios significativos. Nos enfrentamos a la sensación abrumadora de impotencia, alimentada por la creencia de que nuestra voz individual es insignificante en medio de la multitud. Por otro lado, la consecuencia nefasta es la división y la competencia interna dentro de nuestros propios círculos. La escasez percibida nos lleva a pelearnos entre nosotrxs por los recursos y la atención limitados, como si nuestra existencia misma estuviera en juego en cada disputa. Esta lucha constante por la supervivencia dentro de los guetos impide la solidaridad y la colaboración que son fundamentales para nuestro facultamiento colectivo.

Enfrentados a estas realidades, es crucial desafiar y superar la mentalidad de gueto impuesta sobre nosotrxs, reconociendo nuestra valía y potencial como parte integral de la diversidad humana y espiritual. Solo al unirnos y trabajar juntxs, trascendiendo las divisiones artificiales, podremos liberarnos del yugo de la opresión y construir un futuro más inclusivo y esperanzador para todxs. Para ello, debemos dejar atrás la noción de minoría que se nos ha impuesto como verdad única. Nada más alejado de la realidad. Llevamos más de 70 años —desde aquellas primeras teologías homosexuales de la década de 1950— en las que hemos releído los textos sagrados, hemos buscado en la historia de nuestra religión y hemos deconstruido las creencias de nuestra fe a fin de reencontrarnos en esta religión, de asumir los lugares y las tareas que nos han sido negadas en los últimos siglos (Musskopf, 2012). Por otro lado, llevamos más de 50 años en el América del Norte y más de 40 años en Centro y Sudamérica haciendo trabajo pastoral queer (Córdova Quero, 2023a). Hemos creado nuestras propias comunidades de fe, hemos escrito nuestros ritos y nuestras liturgias en las que expresamos nuestra fe queer, hemos ordenado personas que han servido y siguen sirviendo al pueblo de Dios encarnando la máxima afirmación de Jesús de que quien viene a él, no le echa fuera (Jn 6.37).

En el camino hemos cambie recuperado —y seguimos recuperando— nustrxs santxs queer, en nuestro continente u de otras partes del mundo.

No somos un gueto, no somos pocxs, no estamos faltxs de facultades y habilidades. Somos un pueblo en marcha (González, 1993) al cual cada día Dios añade quienes han de ser salvxs (Hech 2.47). Sin embargo, para seguir profundizando y afianzando este camino debemos estar preparadx. Hacer teologías y pastorales queer implica tres momentos:

En primer lugar, se trata de estudiar y comprender a fondo nuestros textos sagrados, particularmente en sus idiomas originales del hebreo y el griego. Este esfuerzo no surge de una postura elitista, sino de la necesidad imperante de desarticular las traducciones sesgadas que han contribuido a nuestra marginación. Al sumergirnos en los textos en su forma original, podemos desafiar las interpretaciones tendenciosas y las manipulaciones que han sido utilizadas para perpetuar la exclusión de las personas queer en el ámbito religioso. Este estudio nos permite acceder a una comprensión más profunda y matizada de las enseñanzas y los principios fundamentales de nuestra fe, liberándonos de las distorsiones y los prejuicios que han sido impuestos por interpretaciones sesgadas. Al examinar los textos en su contexto lingüístico y cultural original, podemos discernir nuevas capas de significado y encontrar resonancia con nuestras propias experiencias y realidades. En última instancia, este enfoque nos capacita para reclamar nuestra herencia espiritual de manera auténtica y facultada, desafiando así las narrativas excluyentes y abriendo espacio para una práctica religiosa más inclusiva para todas las personas.

En segundo lugar, implica adentrarse en los dos mil años de historia de nuestra religión para desentrañar la venda que impide reconocer la diversidad sexo-genérica dentro de esta fe. Este conocimiento profundo nos permite cuestionar las narrativas exclusivas y las interpretaciones limitadas que históricamente han marginado a las personas queer en el cristianismo. Al examinar críticamente nuestra historia religiosa, podemos identificar las voces silenciadas y las experiencias ignoradas de aquellos que han sido excluidos o marginados debido a su orientación sexual o identidad de género. Este proceso nos lleva a reconocer la complejidad y la diversidad de las expresiones de la fe a

lo largo del tiempo, desafiando las estructuras de poder que han perpetuado la exclusión y la discriminación. Nos capacita para reinterpretar las escrituras y las enseñanzas religiosas desde una perspectiva más inclusiva y acogedora, reconociendo el valor intrínseco de cada individuo, independientemente de su identidad sexo-genérica. En última instancia, este conocimiento histórico nos permite abrir el camino hacia una práctica religiosa más auténtica y compasiva, donde todas las personas sean vistas, respetadas y valoradas como parte integral de la comunidad de fe.

En tercer lugar, implica sumergirnos en el estudio profundo del desarrollo de nuestras creencias, desentrañando las capas impuestas de un tono cis-heteropatriarcal que históricamente las han moldeado y restringido. Este proceso es fundamental para despojar a nuestras creencias de los prejuicios y suposiciones que las han subyugado y para liberarlas hacia su expresión más auténtica y liberadora. Al investigar cómo se han formado y transformado nuestras creencias a lo largo del tiempo, podemos identificar y cuestionar las influencias culturales, sociales y religiosas que han contribuido a su conformación. Nos sumergimos en la historia de la teología, explorando las narrativas dominantes y las voces marginadas que han sido silenciadas u omitidas en el discurso predominante, lo que Althaus-Reid llamo «T-teología». Al hacerlo, nos desafiamos a nosotros mismos a cuestionar los supuestos dogmáticos arraigados y a examinar críticamente las estructuras de poder y los sistemas de opresión que han moldeado nuestras perspectivas. Nos esforzamos por desaprender los conceptos y prejuicios internalizados que perpetúan la exclusión y la marginación, y nos abrimos a nuevas formas de comprensión y práctica que reflejen nuestra diversidad y nuestra humanidad compartida.

Este triple proceso de despojamiento no es fácil ni rápido, pero es esencial para nuestro crecimiento y liberación como personas queer y como comunidad. Nos permite reclamar nuestras creencias como propias, reinterpretándolas a la luz de nuestra experiencia y nuestra identidad queer. Al hacerlo, no solo nos liberamos a nosotrxs mismos del peso del cis-heteropatriarcado, sino que también contribuimos a la transformación de nuestras comunidades y nuestras tradiciones religiosas hacia una mayor inclusión y justicia para todxs. Solo

haciendo este triple oficio sacerdotal lograremos contrarrestar los embates de los fundamentalismos y conservadurismos de algunos sectores del cristianismo.

Tercera visión: Reconocer nuestra nueva «normalidad»

En tiempos de pandemia, hemos sido confrontadxs con una nueva «normalidad». Esa nueva normalidad no es un plan B sino una necesidad de nuestros tiempos. Hablo de la virtualidad. La pandemia de COVID-19 nos empujó a buscar maneras creativas de seguir con nuestro peregrinaje queer más allá de la presencialidad. Esto no es nuevo para las comunidades queer. En la década de 1990 ya lo hicimos con el sexo online como una manera de disfrutar con otras personas a pesar de la distancia geográfica y corporal. No es tan descabellado que fueran precisamente las iglesias inclusivas las que pasaron a ser una de las primeras en responder positiva y creativamente a las realidades de las necesidades pastorales de las personas creyentes en medio de la pandemia del COVID-19 (Campos y Córdoba Quero, 2020).

Ahora que gran parte del mundo tiene acceso a la conversación en tiempo real a través de la tecnología, el cristianismo se enfrenta a un reto. Una de las cuestiones que puso de manifiesto la pandemia del COVID-19 fue la realidad y la necesidad de celebrar la Eucaristía a distancia, con la convergencia no en una iglesia, capilla o casa sino precisamente en línea (Córdoba Quero y Young, 2022). Esto trae como consecuencia dos aspectos que son vitales para las comunidades queer de fe en nuestro continente.

Eclesiología multisituada

Las iglesias ya no pueden ejercer su ministerio como una comunidad monolítica con rituales uniformes, con un tiempo y un espacio singulares para reunirse, con una sola visión del mundo. Si nos tomamos en serio el contexto, desestimar la atención pastoral que las iglesias inclusivas realizaron durante los

tiempos de la pandemia es injusto. Las denominaciones mayoritarias recurrieron a imponer fronteras y limitaciones con el objetivo de establecer una identidad eclesiástica clara. Fallaron. A menudo dejaron a sus feligresía con limitaciones y necesidades pastorales sin resolver. No defendieron el servicio a todas las personas creyentes, sino que les pidieron que sirvieran a la tradición y a las costumbres.

Esa afirmación también contradice una idea eclesiológica propuesta por mi querido profesor, el teólogo protestante de la liberación José Míguez Bonino (1966, 2003), que siempre dijo que la Iglesia Cristiana existe para ser «sal de la tierra». El propósito de reunirse para comulgar un día a la semana —el domingo— no es para honrar el «domingo» en sí mismo, sino para ser iglesia el resto de la semana. Las comunidades marginadas y sin derechos —como las atendidas por las iglesias inclusivas— pronto revelaron su creatividad para responder pastoralmente a las necesidades de las personas creyentes, ¡y lo hicieron brillantemente a través de la internet!

Esto lo continúan haciendo. En muchos lugares remotos de nuestra América, seguramente hay un muchachito gay de 19 años a quien las dos iglesias del pueblo —la católica romana y la evangélica— le dirán que se va al infierno. En medio de la desolación y la desesperanza, son estas iglesias inclusivas que llegan de manera virtual a ese muchachito para decirle que hay un Dios cuyo amor es incondicional y que le ama tal cual es. Seguramente hay una muchachita de 17 años, presionada por cumplir los mandatos cis-heropatriarcales de casarse y tener hijxs. Quizás ni siquiera entienda que su amor por otra muchachita no es una obscenidad sino una marca de que el amor lo trasciende todo. Allí llega de manera virtual una iglesia inclusiva que le dice que su vida es mucho más preciosa que cualquier prejuicio. Seguramente, hay una mujer transgénero de 23 años, incomprendida y desempleada, debatiéndose entre elegir el trabajo sexual y seguir sus sueños. Allí hay una iglesia inclusiva en la internet que le dice que su cuerpo es tan bello como cualquier otro cuerpo porque los cuerpos humanos son la imagen y semejanza del Dios que ha decidido habitar en toda la creación. No lo podrían hacer sin la

tecnología y sin la virtualidad de una eclesiología multisituada al servicio de todas las personas allí donde están, tal cual son y como Dios las quiere.

Sacramentalidad diversa

Muchas denominaciones tradicionales privaron a su feligresía de la Eucaristía o —como en el caso de la Iglesia Católica Romana— establecieron una «comunión simbólica» basada en la oración de Alfonso Liguori, originada en el siglo XVIII E.C. (Vatican News, 2017-2022). Paralelamente, un informe de Barna Group (2020), que incluyó entrevistas con ministrxs protestantes de los EE.UU., señaló que varias congregaciones optaron por adaptar sus prácticas litúrgicas durante las restricciones, explorando formas de mantener la espiritualidad y el sentido de comunidad a pesar de la falta de Eucaristías presenciales:

Casi un tercio de las iglesias ha suspendido la comunión durante la crisis del COVID-19. Cuando se les preguntó cómo está participando su iglesia en la comunión durante el momento actual, casi un tercio de los pastores estadounidenses (29%) afirmó que «ha dejado de ofrecer la comunión por el momento». Otra cuarta parte (25%) dijo que «no solemos ofrecer la comunión todas las semanas, así que no ha sido un problema» y el 5% afirmó que «aún no ha pensado en esto». El 27% dijo que está «proporcionando información útil o instrucciones para que la gente participe en la comunión en casa con sus propios elementos» mientras que otro 5% detalló estar realmente «entregando elementos de comunión a las personas que les gustaría participar en casa.» Exactamente uno de cada 10 (10%) dice que está tomando otras medidas con respecto a la comunión durante la crisis.

Asimismo, en Europa y otras regiones, las iglesias ortodoxas también decidieron abstenerse de ofrecer la Eucaristía, basándose tanto en la creencia de que esta debe ser un acto presencial (Sonea, 2021) como en la idea de que el periodo de abstención podía considerarse un ayuno espiritual preparatorio para el momento en que se retomaran las Eucaristías presenciales (Roosien, 2020). Este enfoque fue visto como una oportunidad para fortalecer la devoción y la expectativa de la feligresía, en lugar de sustituir o modificar el ritual sagrado.

Reconociendo que existen formas sacramentales más allá de la Eucaristía dominical tradicional, muchas iglesias inclusivas respondieron a su feligresía ofreciendo atención pastoral y presencia virtual. Aunque no se compartieran físicamente el pan y el vino, lxs feligreses de distintas regiones de América Latina participaron juntxs en la Liturgia de la Palabra y la Liturgia de la Eucaristía. Cada persona asistente a esos cultos online tenía consigo una pequeña copa de vino o jugo y un trozo de pan o galleta. Durante la consagración, lxs consagrantes pedían a lxs reunidxs virtualmente que levantaran sus elementos, compartiéndolos juntxs al mismo tiempo. Estos momentos dominicales encarnaban la cercanía posible en medio de la distancia, lo que impulsó al clero de muchas iglesias inclusivas a reflexionar sobre la teología y a responder de manera concreta a las necesidades de su feligresía. Fueron estas personas —solas en casa con su pan y vino— quienes motivaron a las iglesias inclusivas a actuar rápidamente, ofreciendo un espacio virtual donde pudieran encontrarse con el sacramento y obtener acompañamiento espiritual para transitar la pandemia (Córdova Quero y Young, 2022).

Eso también es *eukaristos*, es decir, una acción de gracias profunda por nuestra vida y por la capacidad de conectar, incluso cuando la distancia física nos separa. Este acto de gratitud trasciende la mera presencia física, convirtiéndose en una experiencia de comunión que celebra la diversidad sacramental. Es en esta diversidad donde se nutre y fortalece la llama divina que habita en cada persona, adaptándose a su propio contexto y realidad. La sacramentalidad, en este sentido, no se reduce únicamente a los ritos tradicionales realizados en espacios específicos, sino que se expande para abrazar y acompañar a cada ser humano en su camino único. Respetar la individualidad y las circunstancias particulares de cada persona, iluminando sus senderos y reforzando su sentido de pertenencia a una comunidad. Para muchas comunidades inclusivas en la etapa pospandemia de COVID-19, esta ha continuado siendo una forma tangible y necesaria de mantener la comunión. Esto resulta especialmente vital en contextos donde los recursos económicos son limitados, haciendo que muchas personas se vean obligadas a priorizar necesidades básicas —como la alimentación o medicinas— por encima de los gastos asociados a viajes para encuentros presenciales.

Cuarta visión: Desmantelar tanto los dogmatismos sociales como religiosos

Tanto el dogmatismo como el fundamentalismo no son propiedad exclusiva de los sectores conservadores del cristianismo. La afirmación acerca de que existen personas de la diversidad sexo-genérica que profesamos una fe particular conlleva otra(s) violencia(s) invisibilizada(s) fruto del sentimiento anti-religioso de muchas personas activistas por los derechos LGBTIQ+ que deviene en intolerancia.

Para ser más concretos, en el activismo —sobre todo latinoamericano— es muy «cool» ser activista hasta que salimos del armario como personas que practicamos una fe. Allí, en ese acto de dejar el armario del anonimato confesional se produce la pérdida de la solidaridad o la ilusión de la supuesta «sororidad» en el caso de las mujeres. Mientras las personas de la diversidad sexo-genérica que profesamos una fe permanecemos en el armario del anonimato confesional, somos parte del movimiento por la lucha de los derechos LGBTIQ+. Cuando salimos de ese armario, somos inmediatamente instaladxs en la trinchera del «enemigo», leyendo este último rótulo como «la religión». No importa cuánto hayamos militado o cuánto hayamos contribuido en la conquista de derechos en medio de una sociedad cis-heteronormativa que nos niega el plano de igualdad, al minuto que nos confesamos como personas religiosas, todo nuestro accionar se desvanece y se nos impone sobre los hombros todo estereotipo habido —y por haber— sobre «la religión».

Esto muestra distintos grados de ignorancia, falta de formación y violencia(s) que ya no son posibles ser justificadas. En nuestras sociedades contemporáneas —especialmente en América Latina— las personas de la diversidad sexo-genérica que profesamos una fe hemos sido forzadas a un doble proceso de partimiento. Por un lado, hemos sido forzadas a dejar nuestra sexualidad a la puerta de los templos de muchas Iglesias Cristianas como de

otras religiones. Fue recién en la década de 1950 que comenzaron a aparecer algunas Iglesias Cristianas que respetaron la diversidad sexo-genérica de las personas y no las forzaron a dejar su sexualidad en la puerta. A partir de 1970 otras religiones como el budismo o el judaísmo hicieron lo mismo. Hoy en día existen muchas denominaciones cristianas y otras religiones en donde las personas de la diversidad sexo-genérica pueden participar, casarse y/o ser ordenadas en el ministerio clerical sin necesidad de «convertir», «curar» u «ocultar» su sexualidad.

Empero, por otro lado, también hemos sido forzadas a dejar nuestra fe a la puerta de nuestro lugar de activismo. Hemos aprendido a respetar las posiciones agnósticas y ateas o escuchar las críticas hacia las iglesias institucionalizadas —especialmente la Iglesia Católica Romana— por parte de nuestrxs camaradas pero no hemos recibido el mismo respeto en cuanto a nuestra fe. A menudo, el nivel de violencias discursivas, psicológicas, físicas, por actitudes o por omisiones han sido el «pago» por nuestra «transgresión» — algunas personas incluso la catalogan de «traición»— de atrevernos como personas de la diversidad sexo-genérica a profesar una fe particular.

Así, nos vemos envueltxs en medio de una supuesta guerra en la cual no podemos optar por uno u otro bando porque somos parte de ambos. Somos personas de la diversidad sexo-genérica que amamos personas del mismo sexo, que adecuamos nuestros cuerpos a nuestro género percibido y no de acuerdo a nuestro género asignado al nacer, somos personas en terapias hormonales e incluso personas que no basamos nuestro relacionamiento con otras personas en lo sexual sino en otros aspectos. Nuestra diversidad es «diversa», valga la redundancia. Pero al mismo tiempo somos personas que amamos nuestra fe, que nos enriquecemos con la lectura de nuestros textos sagrados y hacemos propios los ritos y las prácticas de la fe que dan sentido a nuestro devenir-y-estar-en-el-mundo. ¿Cómo podemos elegir entre lo uno y lo otro cuando quienes devenimos día a día es el resultado del diálogo, connubialidad y mutualidad de ambas partes?

A menudo, se esgrime como excusa o justificativo que las personas han sido «lastimadas» por instituciones religiosas. Esto es algo que reconozco. Me

atrevería a decir que la mayoría de las personas de la diversidad sexo-genérica que profesamos una fe hemos sido «lastimadas» y sexiliadas de muchas instituciones religiosas. Para las personas de la diversidad sexo-genérica que profesamos una fe no ha sido un crucero por las Bahamas todo pago en el sector VIP disfrutando de un Daikiri de mango. Hemos sufrido todo tipo de violencias. No obstante, ese sufrimiento no es carta blanca y vía libre para maltratar, degradar o excluir personas. Si bien es algo para trabajar en terapia psicológica y consejería pastoral, no es excusa para abandonar el deber ético de amar y respetar a nuestrxs prójimxs como a nosotrxs mismxs (Mt 22.39).

En este momento, me preocupan mucho más las consecuencias reales y tangibles que las personas enfrentan en su vida cotidiana que el posicionamiento ideológico de quienes pretenden hablar en su nombre. Aún menos me interesan los discursos grandilocuentes de liberación que proliferan en plataformas como Instagram, los cuales —en la práctica— no son más que espejismos que ocultan intrigas y estrategias de manipulación propias de los sistemas políticos más corruptos. No podemos seguir tolerando la supuesta traición que se nos coloca sobre los hombros desde dentro de los movimientos LGBT. Ese es un discurso que se disfraza de activismo pero que, sin embargo, perpetúa las mismas exclusiones del sistema cis-heteropatriarcal. Desde un fundamentalismo sustentado en una falsa concepción del laicismo, los movimientos LGBT en América Latina discriminan sistemáticamente a quienes —dentro de la diversidad sexo-genérica— practicamos una fe o vivimos nuestra espiritualidad.

Esto refleja el aumento de diversas formas de fundamentalismo. Aunque el término se asocia convencionalmente a contextos religiosos, es crucial reconocer que el fundamentalismo no se limita a los sectores conservadores del cristianismo, sino que impregna todas las facetas tradicionales de las principales religiones. Además, se observa un alarmante incremento del fundamentalismo en sectores políticos, económicos culturales e incluso de izquierdas, que alcanza a grupos sociales como feministas y la comunidad LGBTIQ+. Este desafío complejo subraya la necesidad de respuestas matizadas dentro del panorama en evolución de las teologías queer en el Sur Global.

Quinta visión: Abrazar el espectro amplio de la diversidad religiosa

Un quinto desafío es que debemos trabajar en pos de la comunión y valorización de las teologías queer —o su equivalente— en otras religiones. Soy consciente de que etiquetar como «teología» muchas espiritualidades y sistemas de creencias podría ser problemático, ya que eso presupone una entidad divina. Por lo tanto, debemos trabajar en el tema para que cada religión a través de su propio lenguaje religioso pueda expresarse en términos de género, sexualidad, orgasmos, y cuerpos, entre otros temas. El objetivo final es hacer visibles las fascinantes y vanguardistas producciones queer en distintas religiones como una manera de dismantelar la supremacía cristiana que ha imperado en el continente por los últimos cinco siglos.

Es verdad que hay al menos veinticuatro iglesias inclusivas de denominaciones cristianas —de origen evangélico, católico romano o católico independiente— en quince países de América Latina y el Caribe. Pero también hay comunidades religiosas musulmanas, judías, budistas y de raíz afro LGBTIQ+ representadas en todo el continente. Ese panorama tan diverso permanece disperso en focos de activismo y trabajo pastoral que no siempre se traducen en la creación de redes. Nuestras declaraciones, nuestros encuentros y nuestra labor diaria tiene el potencial de convertirse en un terreno común para la creación de redes entre estos diversos grupos.

Dentro de las religiones abrahámicas, esto implica explorar las cuestiones queer en el judaísmo a través de las lentes de las teologías judías queer, tal como lo hace el erudito Daniel Boyarin (2007). Es decir, cómo lxs eruditxs religiosos judíxs leen los textos sagrados de la Biblia hebrea — que algunos sectores del cristianismo consideran que condenan a las personas queer. Por otro lado, como religión mundial, el islam está compuesto por muchas sociedades diferentes con distintos estatus económicos. El «mundo islámico» no es homogéneo. La forma en que las personas creyentes musulmanas viven su fe depende —como en el caso de cualquier religión— de la interacción de las

interpretaciones religiosas de los textos sagrados, las lenguas, las culturas y las ubicaciones geográficas. Mientras que algunas sociedades islámicas son más conservadoras, otras son más liberales. Por lo tanto, lxs teólogxs queer del islam navegan por los múltiples caminos de la cultura, los textos sagrados, la fe y el contexto para fomentar teologías liberadoras para las personas creyentes musulmanes queer (Hendricks, 2022).

Al mismo tiempo, la presencia en nuestro continente tanto del hinduismo como del budismo, el jainismo y el shikismo —consideradas religiones dárnicas o kármicas— es algo que no podemos seguir obviando (Córdoba Quero, 2018). De todas estas religiones, el hinduismo —por su composición multifacética— ofrece muchos ejemplos que no son cis-heteronormativos que ya están presentes en los textos sagrados, en su concepción de las divinidades y en la praxis de las personas creyentes (Johnson, 2017). Esta religión es en sí misma un conglomerado de muchos caminos espirituales diferentes. Al mismo tiempo, no es fácil desconectar el hinduismo de su lugar de origen: la India, con su correspondientes segregaciones debido al sistema de castas y las discriminaciones basadas en el pasado colonial reciente (Hunt, 2011). Sin embargo, debemos recordar que el hinduismo es una religión global, con seguidores en muchas regiones del Sistema-Mundial moderno que toman la fe y los textos sagrados en relación con su género y sexualidad de múltiples maneras debido a los diferentes contextos y la influencia de incontables sexiliados en el mundo (Bachetta, 1999). Quizá debamos considerar la posibilidad de que el hinduismo ya haya creado «teologías queer» debido al carácter de sus enseñanzas. Sin embargo, esas teologías no se nombran como tales.

Por otro lado, el budismo es una de las religiones más antiguas y en su historia ha echado raíces en toda Asia y otros continentes, como el americano. Como cualquier otra religión global, hay muchas ramas, interpretaciones, énfasis y decisiones basadas en la cultura que afectan a las experiencias cotidianas de su feligresía (Shore-Goss, 2011). Por ejemplo, dentro del hinduismo en América Latina, la mayor cantidad de templos hinduistas se encuentran en Surinam —88 templos—, seguida de Guyana, Guyana Francesa,

Colombia —20 templos—, Chile y Brasil. Estas religiones son parte de la vida de muchas personas queer en el continente y debemos dialogar con sus teólogos queer, quienes visibilizan la inclusividad de esta religión (Scherer, 2006). Por ello, el género y la sexualidad en el budismo no han estado tan lejos de la realidad social, tanto histórica como presente. No obstante, es importante reconocer que muchas personas de la diversidad sexo-genérica han abrazado históricamente la fe budista, dado su singular modo de entender la identidad al margen de los dictámenes físicos del propio cuerpo (Córdova Quero y Mor, 2024).

Finalmente, el paganismo ha sido vapuleado —especialmente por el cristianismo— al no adherirse a las normas o expectativas de las religiones mundiales. A nivel de prácticas, el paganismo no excluye a ninguna persona creyente (Green, 2012). Esa aceptación total de sus creyentes es beneficiosa para las personas queer (Kraemer, 2012). Por lo tanto, existen algunos aspectos de la múltiple riqueza del paganismo en la intersección con el género y la sexualidad que son muy valiosos, los cuales representan diferentes perspectivas y cada creyente del paganismo prioriza un aspecto principal (Roscoe, 1996).

En línea similar, las espiritualidades ancestrales también juegan un papel en la vida de las personas creyentes queer, especialmente a través de nuevas religiones como los casos de las religiones afrobrasileñas —umbanda, kimbanda, candomblé (Fray, 1995, Capone 2010)— y afrocaribeñas —palo, vudú, santería (González-Wippler, 2004; Vidal-Ortiz, 2005)— así como las espiritualidades de los pueblos originarios, como la veneración de la Pacha Mama en Abya Yala o las creencias ancestrales (Bacigalupo, 2004). Al mismo tiempo, fruto de las migraciones en el Sistema-Mundial, las personas latinas en los EE.UU. y Canadá han comenzado a producir también sus propias formas de abordar las cuestiones queer. Por otra parte, la presencia de in/migrantes también dio lugar a la expansión de, literalmente, todas las religiones que se practican en otras partes del Sistema-Mundo moderno capitalista (Córdova Quero, 2019).

El panorama plurireligioso en las Américas es increíblemente diverso y ofrece un terreno fértil para explorar nuevas formas de espiritualidad inclusiva.

Este vasto mosaico de creencias representa uno de los próximos pasos esenciales hacia la construcción de un futuro queer, donde la diversidad religiosa y de género se entrelazan en armonía y justicia.

Sexta visión: Contextualizar las teologías queer en el Sur Global

Esta pregunta es vital. En esta sección examinaré brevemente tres ejemplos que ilustran cómo los teólogos queer del Sur Global han dado pasos significativos hacia la elaboración de teologías queer contextuales. Estos ejemplos demuestran que lxs teólogxs queer del Sur Global están configurando activamente teologías queer contextuales que resuenan con sus propias experiencias vividas y realidades culturales. Al adoptar sus perspectivas únicas y participar en el diálogo teológico, fomentan una mayor comprensión, visibilidad y empoderamiento de las personas LGBTQ+ en sus regiones y fuera de ellas.

Asia: Teología Tongzhi

Desde principios del siglo XXI, ha estado emergiendo una teología queer notable conocida como Teología Tongzhi en China, Hong Kong, Taiwán, Singapur, Indonesia y Malasia, especialmente entre personas queer de ascendencia inmigrante de China. Esta teología representa un avance significativo en el reconocimiento de la fe de lxs creyentes queer, arraigada profundamente en las tradiciones, el lenguaje y las culturas chinas.

Al igual que el término queer pasó de ser una etiqueta excluyente a una de resistencia cultural y contextual en los países angloparlantes de Occidente, un proceso similar ocurrió con el término tongzhi en las culturas chinas. Procedente originalmente del comunismo chino, tongzhi era utilizado por los miembros del Partido Comunista Chino para dirigirse unos a otros como «camaradas» [tongzhi=]. En un movimiento audaz y facultador, las personas

queer de las culturas chinas adoptaron este mismo término, subvirtiendo así su significado original y reclamándolo para sus fines (Wong, 2005).

El término *tongzhi* originalmente denotaba a integrantes del partido comunista chino, traducido del término ruso *tovarish*, que significa «camarada». El teólogo de hongkonés Chin Pang Ng (2000) fue el pionero en usar este término para caracterizar esta teología queer única. Enfrentado a la deconstrucción de la teología cis-heteronormativa clásica, Ng enfrentó el desafío de dismantelar la cis-homonormatividad presente en las teologías gay. Logró esta tarea aprovechando los conocimientos de la teoría queer, expandiendo el alcance de la teología *tongzhi* más allá de identidades específicas. Además, Ng se basó en estudios poscoloniales para situar la Teología *Tongzhi* dentro del marco de la hibridez.

Al contemplar el futuro de las teologías queer, incluida la Teología *Tongzhi*, Ng dedicó esfuerzos a escrutar las presuposiciones epistémicas que subyacen a las teologías sexuales. A través de eso, desafió la comprensión convencional de la ética sexual, que ha sido predominantemente «centrada en el acto», abogando en cambio por un discurso más «centrado en la relación». En esencia, la ética sexual tradicional —centrada en «actos genitales»— a menudo ha descuidado la integridad de las personas y sus relaciones, un paradigma que Ng buscó remodelar (Ng, 2001).

Al mismo tiempo, la teóloga hongkonesa Yip Lai-Shan (2010, 2011) se centró específicamente en las experiencias de opresión entre las *nu-tongzhi* (*tongzhi* femeninas) dentro de las enseñanzas morales sobre sexualidad de la Iglesia Católica Romana, así como dentro del movimiento *tongzhi* de Hong Kong, centrado principalmente en las experiencias masculinas. Yip se adentró en las matizadas y diversas experiencias cotidianas de las *nu-tongzhi* de Hong Kong, muchas de las cuales tienen lazos ancestrales con la China continental, pues emigraron a Hong Kong tras la toma del poder por los comunistas en 1945. Lamentablemente, el interés por las experiencias de las *nu-tongzhi* es un fenómeno relativamente reciente. Aún no se ha explorado adecuadamente entre las primeras personas que fueron pioneras en esa migración, y es posible que muchas de ellas fueran *nu-tongzhi* escapando de un matrimonio arreglado. Este

aspecto representa un área de investigación que espera una mayor exploración en el futuro.

Yip (2010: 24) destaca la «doble opresión» histórica a la que se enfrentan las *nu-tongzhi*, ya que tanto los movimientos feministas como los orientados a los varones han pasado por alto sus problemas en el pasado. Esta falta de atención también es evidente en el cristianismo, especialmente en las sociedades chinas muy influidas por el confucianismo. La experiencia del *nu-tongzhi* católico romano en Hong Kong representa una realidad híbrida en la que se entrecruzan el confucianismo y el catolicismo romano, cada uno de los cuales perpetúa un cis-heterosexismo arraigado. Estas dos tradiciones imponen un estricto código sexual a la feligresía católica romana, independientemente de su orientación sexual.

Sin embargo, paradójicamente, las *nu-tongzhi* católicas romanas de Hong Kong se han resistido a estas tradiciones dominantes resintetizándolas de forma creativa. Sus experiencias arrojan luz sobre las preocupaciones queer, que derivan del deseo y la pasión en lugar de ser falocéntricas y amplían la queerness para abarcar cuestiones políticas más amplias. Yip explica que —en comparación con las personas queer del catolicismo romano occidental, donde la institución impone rígidos códigos morales— las *nu-tongzhi* adoptan posturas más flexibles y facultadas, ejerciendo así la agencia sobre su sexualidad y sus experiencias religiosas, especialmente teniendo en cuenta su desplazamiento a Hong Kong.

En este contexto, las *nu-tongzhi* ha fomentado una comprensión de sus experiencias religiosas y su sexualidad que permite combinar estos aspectos y crear espacios flexibles para la agencia y la negociación, lo que en última instancia conduce a su liberación. Su capacidad para navegar y trascender las limitaciones impuestas por la intersección de tradiciones les ha permitido forjarse un camino único y emancipador dentro de la espiritualidad católica romana.

América Latina: Teología Indecente

Varixs académicxs latinoamericanxs se han embarcado en el replanteamiento de su teología explorando la intersección de la sexualidad, la teoría queer y la Teología de la Liberación Latinoamericana. Por ello, otro ejemplo ilustrativo se encuentra en el trabajo de la teóloga latinoamericana Marcella Althaus-Reid y su concepto innovador de «teología indecente». Althaus-Reid buscaba liberar el discurso teológico de las limitaciones de tradiciones restrictivas, particularmente en América Latina. La Teología Indecente (2005 [2000]) surgió como un medio dinámico y defensor de un enfoque teológico latinoamericano distintivo, uno que se compromete activamente con las experiencias vividas de las personas como una empresa teológica profunda. Funcionando como una teología queer de liberación latinoamericana localizada, la Teología Indecente aspira a encarnar las complejidades socio-culturales y contextuales únicas del continente, introduciendo una perspectiva teológica transformadora que resuene auténticamente con las diversas realidades de la región.

Althaus-Reid critica la Teología Latinoamericana de la Liberación clásica por su incapacidad para abordar e incorporar adecuadamente las identidades de género, las orientaciones sexuales y las diversas expresiones de la sexualidad en las luchas de los marginados. Al hacer demasiado hincapié en las nociones estrictamente económicas de la pobreza, la complejidad y la diversidad de las experiencias de los pobres, incluidas las personas LGBTIQ+, se pasaron por alto y se abstraieron. Althaus-Reid denomina a esta abstracción «pobres asexuados», afirmando que en la Teología de la Liberación, los pobres a menudo eran descritos como merecedores y asexuados, como en los cuentos victorianos moralizantes (Althaus-Reid, 2000: 30). De hecho, pueden observarse limitaciones similares en otras teologías de la liberación, como la Teología Dalit en la India, la Teología Minjung en Corea del Sur, la Teología Burakumin en Japón y la Teología de la Revolución en Filipinas. Todas ellas carecen de un compromiso sustancial con las experiencias de los oprimidos sexualmente. Es por ello que Althaus-Reid aboga por un enfoque hermenéutico más inclusivo y honesto que reconozca y valore las experiencias diversas y entrecruzadas de los marginados por opresiones económicas, de género y sexuales por igual.

En su segundo libro, *The Queer God* (2003), Althaus-Reid propone descifrar lo divino y reimaginar las relaciones humanas y divinas para cuestionar el trasfondo cis-heteronormativo de las teologías clásicas sobre Dios. A partir de las experiencias cotidianas de creyentes queer, busca liberar a Dios de los confines del pensamiento cristiano tradicional y, al hacerlo, liberar también nuestros cuerpos y sexualidades. La teología indecente se transforma en vehículo y portavoz de una manera bien latinoamericana de hacer teología, escuchando la experiencia de las personas como acto teológico.

Por ello, la Teología Indecente nos desafía a establecer redes con teologías contextuales y regionales en su acercamiento a la realidad de las personas en nuestro continente (Santos Meza, 2023). Esta teología local se inscribe dentro del paradigma de las teologías queer, incluso cuando no se identifique como tal. Su énfasis en (re)conectar la dignidad de aquellas personas bajo opresión, especialmente cuando ésta es ejercida en contra del género y las distintas orientaciones sexuales con su profunda espiritualidad y experiencias de lo Divino.

África: Teología Queer Ubuntu

Un caso final nos lleva a África. Basándose en los principios fundamentales de Ubuntu, que enfatizan la interconexión, la interdependencia y el bienestar comunitario, ciertos académicos y teólogos queer han emprendido una exploración de las intersecciones entre Ubuntu y las perspectivas queer.

El concepto de Ubuntu, subrayado por su compromiso de reconocer y afirmar la humanidad y dignidad de todas las personas, ha propiciado la emergencia de teologías Ubuntu de la liberación. Estas teologías buscan facultar a personas y comunidades para que actúen y trabajen juntas por el bien común, guiadas por los principios de Ubuntu. Las Teologías Ubuntu de la Liberación exigen un enfoque holístico de la liberación, que aborde los aspectos políticos, económicos, espirituales y relacionales de la vida humana (Van Klinken y Phiri, 2015). Las Teologías Ubuntu de la Liberación han ganado reconocimiento e influencia dentro de los círculos académicos y teológicos,

particularmente en el África poscolonial y pos-apartheid. Contribuyen significativamente al campo de las teologías de la liberación, enriqueciendo el discurso global sobre justicia social, derechos humanos y enfoques de transformación y liberación centrados en la comunidad.

Este contexto proporciona un terreno fértil para discusiones en torno a la inclusión y los derechos LGBTIQ+ dentro de las sociedades africanas (Mann, 2017). Dentro de este contexto, la Teología Queer Ubuntu profundiza en cómo las personas y comunidades LGBTIQ+ encuentran abrazo y valor dentro de la interconexión y el bienestar comunitario. Este marco teológico desafía los prejuicios y exclusiones sociales enfrentados por las personas LGBTIQ+, abogando por un aumento en la aceptación, el respeto y la justicia. Como un campo emergente, la Teología Queer Ubuntu integra diversas perspectivas, incluidas las creencias tradicionales africanas, la filosofía Ubuntu, la teología de liberación y la teoría queer contemporánea, navegando por las complejas realidades enfrentadas por los creyentes queer en el continente. El objetivo principal es facilitar un diálogo significativo que promueva la comprensión, la reconciliación y la transformación social en relación con la diversidad de género y sexual dentro de las comunidades africanas (Hadebe, 2019; Van Klinken and Chitando, 2021).

Al examinar estos tres casos, entre varios otros, se hace evidente que los teólogos queer están contextualizando hábilmente las teologías queer para abordar matices culturales, étnicos y locales. Lejos de ser una tendencia transitoria que simplemente se adapta al espíritu del tiempo, las teologías queer responden a un llamado divino. El Dios Queer llama, desafía y alienta a los creyentes a viajar sin temor, asegurando que el abandono divino es imposible. Abogando por una postura profética, estamos llamados a defender al Dios Queer, una deidad que desmantela las presunciones de control fundamentadas en nociones rígidas de «moralidad» y «buenas costumbres». Resistiendo la confinación dentro de templos y las restricciones de la decencia convencional, el Dios Queer se manifiesta en la auténtica realidad de la vida cotidiana de las personas dondequiera que estén. En esta liberación, nuestro Dios—Queer y Marica—desafía las aspiraciones cis-heteropatriarcales de

dominar lo divino y distorsionar su voluntad, enfatizando un compromiso inquebrantable con el amor incondicional por toda la creación.

Séptima visión: Desimbricar la relación de las Teologías de la Liberación Queer con la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL)

Finalmente, nuestra última visión implica desimbricar la relación entre las teologías de la liberación queer y la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL) es un ejercicio fundamental para comprender la intersección entre la lucha por la justicia social y la diversidad sexo-genérica. Mientras la TLL se centra en la lucha contra la opresión económica y política en América Latina, las teologías de la liberación queer amplían este enfoque al abordar también las formas de opresión basadas en la sexualidad y el género. Ambas corrientes buscan desafiar los sistemas de poder y promover una sociedad más justa e inclusiva.

Después de más de medio siglo, las teologías de la liberación queer parecen existir como un universo paralelo a la labor de la TLL. Esta desconexión se evidencia en la notable ausencia de teólogos queer en los principales foros, revistas académicas y publicaciones de las últimas cinco décadas. Cuando logramos figurar, es de manera tangencial, como si hubiéramos llegado a una fiesta sin ser invitadxs. La falta de representación es innegable y llamativa. A pesar de nuestros esfuerzos, nuestras voces son relegadas a un segundo plano, meros apéndices utilizados para cumplir con una supuesta inclusividad superficial. No importa cuánto contribuyamos, cuánto exponamos nuestras ideas o en qué idioma lo hagamos, seguimos siendo tratadxs como una presencia marginal, incapaces de ocupar un lugar significativo en el discurso teológico dominante liberacionista. Esta dinámica refleja una profunda brecha en el reconocimiento y la valoración de nuestras perspectivas y experiencias

dentro del ámbito teológico y subraya la necesidad urgente de un diálogo más inclusivo y equitativo en el campo de las teologías de la liberación.

Sin embargo, me cuestiono si este diálogo ya está viciado por una noción de segunda clase que pesa sobre los hombros de la diversidad sexo-genérica. En otros escritos, he destacado cómo la publicación del libro *Indecent Theology* [teología indecente] (2000) de Althaus-Reid consolidó un camino que se estaba gestando dentro de las teologías feministas y lésbico-gay, dando forma a una nueva era para las teologías sexuales latinas. Para muchos de nosotrxs, que enfrentábamos el ostracismo teológico, eclesiástico e incluso académico por ser personas queer, disidentes de la cis-heteronorma, la obra de Althaus-Reid se convirtió en un faro de esperanza y verdadera liberación latinoamericana. La TLL y sus teólogos nos prestaron escasa o ninguna atención, con excepción de Jaci Maraschin y Otto Maduro (Althaus-Reid 2006: 2). Incluso las teologías y lxs teólogxs de la liberación feministas, indígenas o afrodescendientes negaron su solidaridad y su apoyo tanto a las personas como comunidades queer.

Las teologías liberadoras y sus teólogxs, los movimientos de liberación de izquierda y sus militantes, así como las universidades progresistas y sus intelectuales más eruditxs, con frecuencia pusieron obstáculos a nuestra participación en espacios comunitarios, eclesiásticos y académicos (Córdova Quero, 2023a). De manera vil, nos silenciaron en todos aquellos proyectos de liberación que abogaban por la justicia y la dignidad para todxs; incluso algunos liberacionistas nos condenaron por «deshonrar» su visión liberacionista. Muchxs de nosotrxs nos vimos obligadxs a abandonar nuestras iglesias, metas académicas e incluso nuestros países. Nos convertimos en sexiliadxs (Guzmán 1997) tanto en lo social y político como en lo espiritual y teológico. ¡Nos arrebataron la liberación! ¡Nos negaron la justicia! ¡Nos silenciaron! Esta realidad dolorosa y desafiante sigue resonando en la experiencia de muchxs en la comunidad queer, recordándonos la urgencia de continuar luchando por la verdadera justicia para todxs (Cordova Quero, 2023b).

No es una novedad que a lo largo de décadas me haya desencantado y distanciado de los grandes relatos. En mi juventud, la idea de una nueva humanidad —lo que en términos marxista se conoce como «el hombre

nuevo»— y el concepto del Reino de Dios me llenaban de entusiasmo. Sin embargo, con el paso del tiempo, mi perspectiva fue cambiando debido a muchísimas situaciones que he atravesado. Ya no me cautivan los grandes relatos de liberación ni las visiones utópicas que prometen una transformación abrupta, aparentemente desestimando 300.000 años de tendencias humanas donde el individualismo, la competencia y la conquista han sido características universales del comportamiento humano. En lugar de aferrarme a estas narrativas idealistas, prefiero adoptar una visión más matizada, realista y acotada del cambio social. Reconozco la complejidad inherente a la condición humana y valoro los pequeños avances y mejoras que se pueden lograr a lo largo del tiempo en pequeña, en lugar de buscar soluciones rápidas y drásticas a nivel universal. Esta perspectiva me permite apreciar el valor de las luchas cotidianas sin perder de vista las realidades y limitaciones humanas que muchas veces traicionan con acciones lo que grandilocuentemente se ha declamado en grandes discursos liberacionistas.

Incluso en el plano académico, las personas de la diversidad sexo-genérica podemos decir por décadas muchas cosas pero en cuanto una persona cis-heterosexual las dice —generalmente sin siquiera citarnos— entonces su palabra se vuelve canónica, se le dan premios, se le invita a ser disertantes y a partir de allí aparece como la primera persona en el mundo en haber dicho eso. Es muy frustrante estar en un ámbito donde no importa lo que hagamos o digamos, somos consideradxs «ciudadanxs de segunda o tercera clase» en el Reino. Eso implica un desconocimiento rotundo no solo de nuestras credenciales académicas —las cuales nos produjeron enormes esfuerzos, desafíos y frustraciones haber obtenido— sino de nuestra propia dignidad humana.

Por ello, ya sea en el ámbito de las teologías sistemáticas, liberacionistas —incluso dentro de la TLL— o constructivistas, es momento de afirmarnos en nuestra dignidad. Si somos «lxs invitadxs indeseables» en su fiesta, es hora de seguir nuestro propio camino, libres de la necesidad de intentar complacer a una teología que nos rechaza. Si debemos desarrollar teologías queer en distanciamiento de las teologías liberacionistas que no nos consideran parte de

su comunidad, entonces nuestro peregrinaje debe enfocarse en la solidaridad con toda persona, grupo, escuela de pensamiento o teología que respete nuestra dignidad. Es crucial alejarnos de quienes no lo hacen, buscando construir alianzas con quienes promueven el respeto y la justicia y que reconocen nuestro valor como personas, comunidades, ministrxs, académicxs y activistas dentro del movimiento de fe inclusiva.

Conclusión

Estas visiones no buscan ser paradigmáticas ni exclusivas. La tarea por delante en el plano de las teologías queer en el continente es vasto y nos encontramos recién en el umbral de lo que será. El objetivo de este capítulo ha sido abarcar diferentes contextos en los que observamos la agencia de las personas y las comunidades religiosas queer en la deconstrucción de la espiritualidad, la lectura de sus textos sagrados y la deconstrucción de sus creencias.

Estas visiones denuncian que siguen habiendo piedras en el camino que nos impiden o nos hacer avanzar muy lentamente. en el fondo es una cuestión de poder y de números. Las personas de la diversidad sexo-genérica no somos ni el 10% de cada población. Por eso nuestros nombres no aparecen en los casos de abuso doméstico, por eso nuestros nombres no aparecen en las listas de femicidios y travesticidios, por eso nuestros derechos siempre son postergados — vitoreados en la arena pública cuando se necesita la pantalla política pero negados sistemáticamente en la práctica cotidiana. Por eso se nos quiere silenciar cuando buscamos nombrar a Dios desde nuestras experiencias particulares, especialmente cuando incluyen los ámbitos del género y la sexualidad.

Necesitamos alzar la voz de un Dios Queer, que queerifica nuestras presunciones de control sobre lo divino basados en nuestro conceptos cerrados de «moral» y «buenas costumbres». El Dios Queer se resiste a estar encerrado en nuestros templos y encarcelado en nuestras estrechas construcciones

decentes sobre lo divino. Así, Dios se libera a la realidad «real» de las personas, es decir, sus vidas cotidianas. Haciendo esto, un Dios Queer y Marica derriba toda pretensión cis-heteropatriarcal de controlar y dominar a la Divinidad y torcer su voluntad de amar a toda la creación sin condiciones. También hoy el Dios Queer nos envía — ustedes y a mí como teólogos, teóricxs, capellanes, activistas y académicxs queer— tal como una vez envió a Moisés, a trabajar por la liberación del pueblo queer. Hacia allí vamos, en esa marcha construimos una visión más panorámica de nuestro futuro queer en comunidad.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Bacchetta, Paola (1999.) «When the (Hindu) Nation Exiles Its Queers». *Social Text* 61 (invierno): pp. 141-166.
- Bacigalupo, Ana Mariella (2004). «The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms». *American Ethnologist* 31, N° 3 (agosto): pp. 440-457.
- Bakhtin, Mikhail M. (1981). *The Dialogic Imagination: Four Essays*, traducido por Caryl Emerson y Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press.
- Barna Group (2020). «29% of Churches Have Stopped Offering Communion During Crisis». *Barna*, 7 de abril. Disponible en: <<https://www.barna.com/research/stopped-offering-communion/>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Boswell, John (1996). *Las bodas de la semejanza: Uniones entre personas del mismo sexo en la Europa premoderna*, traducido por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Muchnik Editores.
- Boyarin, Daniel (2007). «Against Rabbinic Sexuality: Textual Reasoning and the Jewish Theology of Sex». En: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, editado por Gerard Loughlin. Malden, MA: Blackwell, pp. 131-146.
- Campos, Michael Sepidoza y Hugo Córdova Quero (2020). *Transgressing Quarantine: Queering, Theologizing, and Traversing Virtual and Real Bodies*. Santiago de Chile: GEMRIP Ediciones.
- Capone, Stefania (2010). *Searching for Africa in Brazil: Power and Tradition in Candomblé*. Durham, NC: Duke University Press.

- Carol, Javier y Alicia Avellana (2019). «Tiempo, evidencialidad y miratividad en guaraní paraguayo y español de contacto: *ra'e y había sido*». *Verba* 46: pp. 11-67.
- Casaldáliga, Pedro (1990). «El kairós y centroamérica». En: *El kairós en centroamérica*, editado por José María Vigil. Managua: Ediciones Nicaragua, pp. 9-15.
- Chaves Ribeiro, Joaquim (1962). *Vocabulário e fabulário da mitologia*. São Paulo, SP: Martins Editora.
- Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: RedLAC / GEMRIP Ediciones.
- Córdova Quero, Hugo (2019). «¿Hacia la tierra prometida? Visibilizando la intersección entre religión(es) y migración(es)». En: *Las paradojas de la libertad religiosa en América Latina*, editado por Ely Orrego Torres. Santiago de Chile: GEMRIP Ediciones, pp. 59-73.
- Córdova Quero, Hugo (2023a). *Teologías Queer Globales*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Córdova Quero, Hugo (2023b). «The Noble House of *La Virtual QTL*: Voguing Queer Liberation Theologies in Latin America Since Marcella Althaus-Reid». En: *Decolonizing Liberation Theologies: Past, Present, and Future*, editado por Nicolás Panotto y Luis Martínez Andrade. Cham: Palgrave MacMillan, pp. 85-107.
- Córdova Quero, Hugo (2024). «“Donde comen dos, comen tres”: Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor». En: *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas* (Serie «Mysterium Queer» Volume 1), editado por Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 215-252.
- Córdova Quero, Hugo y Alan Robert Young (2022). «Send your Holy Spirit: Reflections on the Theology of Virtual Eucharist in Times of COVID-19». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5: pp. 107-152.
- Córdova Quero, Hugo y Cristian Mor (2024). «Querificando la rueda del Dharma: Algunas aproximaciones respecto de la intersección entre budismo y homosexualidad en América Latina». En: *Estudios budistas en América Latina y España, volumen II*, editado por Jaume Vallverdú Vallverdú y Daniel Millet Gil. Terragona: Editorial Universitat Rovira i Virgili, pp. 273-293.
- de Certeau, Michel (1988). *The Practice of Everyday Life*. Berkeley, CA: University of California.

- Fry, Peter (1995). «Male Homosexuality and Afro-Brazilian Possession Cults». En: *Latin American Male Homosexualities*, editado por Stephen O. Murray. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press, pp. 193-200.
- González, Roberto (1993). «Somos un pueblo en marcha». *Confidencial Argentina* 8 (junio): p. 14.
- González-Wippler, Migene (2004). *Santería: The Religion. Faith-Rites-Magic*. St. Paul, MN: Llewellyn Publications.
- Green, David (2012). «What Men Want? Initial Thoughts on the Male Goddess Movement». *Religion and Gender* 2, N° 2: pp. 305-327.
- Guzmán, Manuel (1997). «Pa' La Escuelita con Mucho Cuida'o y por la Orillita': A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation». En: *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*, editado por Frances Negron-Muntaner y Ramón Grosfoguel. Mineapolis, MN: University of Minnesota Press, pp. 209-228.
- Hadebe, Nontando (2019). «“¿Es que puede salir algo bueno de Nazaret? –Ven y verás”. Invitación a un diálogo entre teorías queer y teologías africanas». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo* (Concilium 383), editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez. Estela: Editorial Verbo Divino, pp. 85–96.
- Halberstam, Jack J. (2005). *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York, NY: New York University Press.
- Hendricks, Muhsin (2022). «Textos Islámicos: Una Fuente para la Aceptación de las Personas Queer en la Sociedad Musulmana Mayoritaria», traducido por Hugo Cordova Quero. *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5: pp. 65-105. Disponible en: <<https://repository.usfca.edu/conexionqueer/vol5/iss1/3>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Hunt, Stephen J. (2011). «Conservative Hindu reactions to non-heterosexual rights in India». *International Journal of Sociology and Anthropology* 3, N° 9: pp. 318-327.
- Johnson, Jerry (2017). «Hinduism: The Wise See Diversity». En: *I Am Divine. So Are You: How Buddhism, Jainism, Sikhism and Hinduism Affirm the Dignity of Queer Identities and Sexualities*, editado por Jerry Johnson. Noida: HarperCollins Publishers/GIN, pp. 109-142.
- Kraemer Hoff, Christine (2012). «Gender and Sexuality in Contemporary Paganism». *Religion Compass* 6, N° 8: pp. 390-401.
- Mann, Joseph Bryce (2017). «“No effort, no entry’: Fashioning Ubuntu and becoming queer in Cape Town.” *Sexualities* 21, N° 7: pp. 1125-1145.

- Míguez Bonino, José (1966). *¿Qué significa ser iglesia de Cristo aquí, hoy?* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Methopress.
- Míguez Bonino, José (2003). *Hacia una eclesiología evangelizadora: Una perspectiva wesleyana*. São Bernardo do Campo, SP: EDITEO/CIEMAL.
- Musskopf, André Sidnei (2012). *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil*. São Paulo, SP: Fonte Editorial.
- Ng, Chin Pang (2000). «Breaking the Silence: A Post-Colonial Discourse on Sexual Desire in Christian Community». Tesis de Maestría. Hong Kong, SAR: The Graduate School, Chinese University of Hong Kong.
- Ng, Chin Pang (2001). «Breaking the Silence». *In God's Image* 20, N° 2: pp. 50-55.
- Nussbaum, Martha C. (1997). «Constructing love, desire, and care». En: *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature*, editado por David M. Estlund y Martha C. Nussbaum. Oxford: Oxford University Press, pp. 17-43.
- Roosien, Mark (2020). «Fasting from Communion in a Pandemic». *Public Orthodoxy*, 17 de marzo. Disponible en: <<https://publicorthodoxy.org/2020/03/17/fasting-from-communion-in-a-pandemic/>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Roscoe, Will (1996). «Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion». *History of Religions* 35, N° 3 (febrero): pp. 195-230.
- Santos Meza, Anderson Fabián (2023a). «Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South». *Religions* 14/2: 270.
- Scherer, Burkhard (2006). «Gender Transformed and Meta-gendered Enlightenment: Reading Buddhist Narratives as Paradigms of Inclusiveness.» *REVER Revista de Estudos da Religião* 3: pp. 65-76.
- Shore-Goss, Robert (2011). «Queer Buddhists: Re-visiting Sexual Gender Fluidity.» En: *Queer Religion: Homosexuality in Modern Religious History*, editado por Donald L. Boisvert y Jay Emerson Johnson. Santa Barbara, CA: Praeger, pp. 25-50.
- Sonea, Cristian (2021). «Theological Reflections: Eucharist and Communion during COVID-19 pandemic». *Conference of European Churches*, 30 de junio. Disponible en: <<https://ceceurope.org/cec-theological-reflections-eucharist-and-communion-during-covid-19-pandemic/>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Stevens, Sufjan (2017). «Visions of Gedeon» [canción]. En: *Call Me By Your Name* (Banda de sonido original). Nueva York, NY: Sony Music.

- Van Klinken, Adriaan and Lilly Phiri (2015). ““In the Image of God’: Reconstructing and Developing a Grassroots African Queer Theology from Urban Zambia.” *Theology & Sexuality* 21 No. 1: pp. 36–52.
- Van Klinken, Adriaan and Ezra Chitando (2021). *Reimagining Christianity and Sexual Diversity in Africa*. Londres: Hurst Publishers.
- Vidal-Ortiz, Salvador (2005). «Sexuality and Gender in Santería: LGBT Identities at the Crossroads of Santería Religious Practices Beliefs». En: *Gay Religion*, editado por Scott Thumma y Edward R. Gray. Walnut Creek, CA: Altamira Press, pp. 115-137.
- Vatican News (2017-2022). «The Spiritual Communion.» Disponible en: <<https://www.vaticannews.va/en/prayers/the-spiritual-communion.html>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Yip, Lai-Shan (2010). «A Proposal for Catholic Lesbian Feminist Theology in Hong Kong». *In God’s Image* 29, N° 3 (septiembre): p. 21-32.
- Yip, Lai-Shan (2011). “Listening to the Passion of Catholic Nü-Tongzhi: Developing a Catholic Lesbian Feminist Theology in Hong Kong.” En: *Queer Religion: Homosexuality in Modern Religious History*, editado por Donald L. Boisvert y Jay Emerson Johnson. Santa Barbara, CA: Praeger, pp. 63-80.

Segunda sección

Cristologías queer/cuir desafiando convenciones teológicas



4

Queerificar a Cristo

Manifestando la gloriosa pasión
y promiscuidad amorosa
de la encarnación

Lisa Isherwood

Resumen

Este capítulo examina la trayectoria de las teologías queer, destacando especialmente los retos y oportunidades que ofrecen a la tradición cristiana. Examina el modo en que una mirada queer sobre la doctrina y la historia de la Iglesia Cristiana aporta diferentes perspectivas. Estas benefician a la comunidad LGBTIQ+ y a toda la comunidad cristiana al profundizar y ampliar nuestra comprensión de la divinidad encarnada. A la vez que reconoce la existencia de un núcleo de ruptura fluido en el cristianismo —una queeridad que pide ser abrazada—, el análisis concluye que la encarnación y la teoría queer son espléndidas compañeras apasionadas y arriesgadas hacia la deconstrucción de Cristo.

Resumo

Este capítulo examina a trajetória das teologias queer, destacando especialmente os desafios e oportunidades que elas oferecem à tradição cristã. Ele examina a forma como um olhar estranho sobre a doutrina e a história da igreja produz perspectivas diferentes. Estas benefician a comunidade LGBTIQ+ e toda a comunidade cristã através do aprofundamento e da ampliação de nossa compreensão do divino encarnado. Embora reconhecendo a existência de um núcleo fluido que se rompe no cristianismo —uma queeridade que implora por seu abraço— a análise conclui que a encarnação e a teoria queer são esplêndidas e apaixonadas companheiras para a desconstrução de Cristo.

Abstract

This chapter looks at the trajectory of queer theologies, especially highlighting the challenges and opportunities they offer to the Christian tradition. It examines the way in which a queer eye on doctrine and church history yields different perspectives. These benefit the LGBTIQ+ community and the whole Christian community through deepening and broadening our understanding of the incarnate divine. While acknowledging the existence of a fluid rupturing core in Christianity—a queerness that begs for its embracing—the analysis concludes that Incarnation and queer theory are splendid passionate, and risk-compelling companions towards the deconstruction of Christ.

Résumé

Cet chapitre examine la trajectoire des théologies queer, en soulignant en particulier les défis et les opportunités qu'elles offrent à la tradition chrétienne. Il examine la manière dont un regard queer sur la doctrine et l'histoire de l'Église permet de dégager des perspectives différentes. Celles-ci profitent à la communauté LGBTIQ+ et à l'ensemble de la communauté chrétienne en approfondissant et en élargissant notre compréhension du divin incarné. Tout en reconnaissant l'existence d'un noyau fluide en rupture dans le christianisme —une queerness qui demande à être embrassée— l'analyse conclut que l'incarnation et la théorie queer sont de splendides compagnons passionnés et risquent d'être des compagnons convaincants dans la déconstruction du Christ.

Lisa Isherwood

Profesora de teologías feministas de la liberación en la Universidad de Gales Trinidad San David. Como teóloga de la liberación queer, cree que la teología es un proyecto comunitario alimentado por las nociones de igualdad radical y potenciado por la compañía divina. Su trabajo explora la naturaleza de la encarnación en un contexto contemporáneo e incluye áreas como el cuerpo, el género, la sexualidad y la eco-teología. Es autora, coautora o editora de numerosos libros, como *The Power of Erotic Celibacy* [el poder del celibato erótico] (T&T Clark, 2006), *The Fat Jesus* [el Jesús gordo] (DLT, 2007), *Introducing Feminist Christologies* [presentando las cristologías feministas] (Continuum, 2001), *Liberating Christ* [liberando a Cristo] (Pilgrim Press 1999) y *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America* [las teologías indecentes de Marcella Althaus-Reid: Voces desde Asia y América Latina] (Routledge, 2021), coeditado con Hugo Córdova Quero.

Introducción: ¿Qué significa «queerificar»?¹



La teología siempre ha sido contextual, y constantemente ha dependido de un marco teórico de interpretación del mundo. Tradicionalmente, éste ha sido la filosofía, especialmente la griega, con sus dualismos y conceptos abstractos. Sin embargo, en años más recientes, la teoría queer se ha utilizado en la teología. Los caminos que ha tomado el compromiso han sido notables. Partiendo de las cuestiones de la sexualidad y el género —mayoritariamente ignoradas en el trabajo teológico tradicional— un método queer en manos de lxs teólogxs se desplegó a través de la historia de la Iglesia Cristiana, las Sagradas Escrituras y la doctrina, abriendo nuevos conocimientos y formas de mirar a medida que avanzaba.

Entonces, ¿qué significa «queerificar» en un contexto teológico? Queerificar es un método por el cual exponemos y nos comprometemos con los bordes desordenados, las partes que no encajan en un sistema ordenado, tales como la teología sistemática. Queerificar intenta cambiar la forma en que vemos y actuamos, principalmente a través de la intrusión y la transgresión así como también de la extracción de conocimientos sumergidos. Es un rechazo a la normalización en el olvido a través de los sistemas de amortiguación de un mundo binariamente opuesto. Es una contradicción y una revolución fluida. Ese rechazo se sitúa en la forma en que se despliegan las teologías queer, las cuales —al igual que las teologías feministas— se sitúan en las experiencias de las personas y las comunidades.

El estilo de auto-revelación también significa que las teologías queer comprenden una teología del «yo». Lxs teólogxs queer no se esconden detrás del esencialismo gramatical, por ejemplo, utilizando un «nosotrxs», el cual presume la autoridad de un cuerpo académico. De este modo, las teologías queer son una forma de autobiografía porque implican un compromiso y una revelación de experiencias tradicionalmente silenciadas en la teología. Por

ejemplo, los temas del sadomasoquismo, travestismo, transexualidad, transgéneridad o incluso la denuncia de la cis-heterosexualidad son construcciones que ni siquiera se aplican correctamente a las experiencias reales de las personas cis-heterosexuales. Al mismo tiempo, las diferentes formas de conocimiento amoroso se expresan en diversas formas de amistad, compasión y creación de otras estructuras de relación.

Las teologías queer sostienen que estas complejas formas de ser conducen por sí mismas a prácticas más inclusivas de comprensión de la teología y, por lo tanto, de la propia divinidad. Se necesita valor en este método, ya que nos enfrentamos al reto de renunciar a teo(ideolo)gías sexuales mantenidas durante siglos y asociadas a Dios y entendidas como un mandato divino (Córdova Quero, 2015). Esto constituye una verdad intrínseca sobre cómo debemos comprometernos con nuestros cuerpos y aquellos de las demás personas. Estas verdades fundamentales que se enseñan a las personas se han convertido en el cimiento de la injusticia y la exclusión. Así, han etiquetado como «desviadas» las diferentes formas de pensar sobre el propio cuerpo y la sexualidad. Sin embargo, una vez que reconocemos que *aprendemos* nuestras ideas sobre la sexualidad y el género —ideas que las iglesias cristianas nos machacan— y que, en cambio, debemos confiar en nuestros sentimientos y experiencias, empezamos a ver lo inestables que son esas categorías.

¿Cómo puede el cristianismo aceptar un enfoque que quiere desbaratar siglos de imposición de sus normas en materia de sexualidad y género? Afortunadamente, las precursoras feministas de la teoría/teologías queer rompieron la rígida categorización dualista utilizada para interpretar la vida y el significado de Jesús. Legaron una historia basada en tomar en serio la encarnación. Contribuyeron a una comprensión de la encarnación como el glorioso abandono [*kénosis*] de lo divino en toda la carne —no sólo en la de un varón— y la apasionada danza de lo humano/divino que se produce. De este modo, la encarnación nos dice que nuestro cuerpo es nuestra casa, es decir, nuestra morada divina/humana. Por lo tanto, nuestro viaje es hacia la plenitud de nuestra encarnación y hacia la realidad co-redentora y co-creativa de nuestro cielo carnal, no en torno a un cielo alejado trascendentalmente (Isherwood,

1999). La teología/cristología que esto supone no es una teología de negación y límites estrechos. Al contrario, es una teología de abrazo y expansión que desea voluntariamente mover los bordes del mundo en el que vivimos. Es una teología/cristología que da por sentado que la política no es un añadido a una relación interna con un Cristo etéreo, sino que la política radical y contracultural es la piel que nos ponemos, el Cristo que encarnamos.

Ese enfoque feminista nos ofrece una visión de la encarnación en la que nada es fijo porque lo divino distante, completo y perfecto, se abandonó al potencial terrenal, desordenado, parcial y arriesgado de la carne que siempre es emocionante e impredecible. Las teologías feministas también ofrecieron a las teologías queer la *dunamis* divina como el derecho de nacimiento de todas las personas, el poder erótico innato que nos impulsa hacia nuevos retos y curiosidades (Heyward, 1982). Es la fuerza vital dinámica a través de la cual lo divino irrumpe en la diversidad —incluida la diversidad sexo-genérica— y es una energía que no se verá limitada por leyes, mitos y estatutos.

Desmontando los dogmas para liberar a Cristo

Es esa comprensión de la encarnación la que sustenta gran parte del trabajo de las teologías queer, pero esto no significa que utilizar las nociones queer al examinar nuestro pasado sea un ejercicio infructuoso. Lxs historiadores de la Iglesia Cristiana y otras personas que utilizan las teologías queer comenzaron a preguntarse si los roles de género siempre han sido fijos a lo largo de la historia del cristianismo.

Hay una gran cantidad de estudiosxs que sugieren que los relatos de los Hechos Apócrifos son leyendas populares y, como tales, pretenden presentar la historia (McDonald, 1983: 25). Los relatos populares tienen dos objetivos opuestos: estabilizar la sociedad y, al mismo tiempo, desestabilizarla. Lo que encontramos en muchas de las historias cristianas son mujeres que desafían los

límites físicos. Al hacerlo, cuestionan con sus acciones los roles sociales del género y la sexualidad.

Por ejemplo, Tecla es uno de esos personajes interesantes como mujer que difunde el evangelio. En los primeros tiempos de las teologías LGBT se la calificó de travesti, transgénero o transexual, pero una mirada queer se pregunta si la motivación de una mujer travestida se podría utilizar para decirnos algo sobre la relación de las personas que se hicieron cristianas junto con su entorno de género. Lxs estudiosxs contemporánexs ya no se conforman con el argumento tradicional de que ella y otras mujeres se trasvestían por motivos de seguridad. Al fin y al cabo, en la historia de Tecla, ella no se travestió desde el principio —aunque esté de viaje y corra algún tipo de riesgo— sino que sólo lo hizo después del bautismo.

John Anson (1974) ha argumentado que las mujeres que se trasvestían, como Tecla, lo hacían bajo la forma masculina de imitación de Cristo. Quizás haya otra lectura, una que supone que ellas abrazaban la totalidad de Dios, vestidas con toda la riqueza de género de esa divinidad. Por lo tanto, quiero argumentar que las mujeres como Tecla entendían su vestimenta masculina como algo relacionado con la superación de los opuestos binarios del género que establecían una realidad vivida de manera desigual. Se nos dice que travestirse implica un punto de partida y un lugar hacia el que se apunta. En ese sentido, sirve para resaltar la polaridad de género, ya que la ropa nos permite jugar con la identidad y ayuda a ese devenir. Es decir, permite una actuación física encarnada. El travestismo crea una ilusión para quien lo consume y lo observa, es un espacio liminal que permite el movimiento a través de las fronteras y la transversalidad de los márgenes que lo confinan (Suthrell, 2004: 18).

El travestismo es una herramienta ingeniosa —y política—, ya que no se ajusta exclusivamente a las categorías de sexo o género y, como tal, expone ambas. De este modo, es una forma de iconografía de género que hace visibles los espacios de posibilidad que están cerrados por la conceptualización dicotómica. El travestismo ritual —que es anterior al travestismo cristiano— tiene como esencia la noción de volver a la totalidad, ya que permite una

experiencia muy profunda del género. En algunas sociedades, el travestismo representa cualidades mágicas de ambigüedad. En consecuencia, entre nuestrxs antepasadxs cristianxs del travestismo, ¿podría haber personas que lo utilizaran para señalar el mensaje de igualdad radical del evangelio cristiano, que se despojaba del género para encarnar la plenitud de lo divino? Tal vez fueran capaces de confundir las categorías binarias con la esperanza de romperlas como puntos de referencia opuestos.

No sólo en esos primeros años y en los escritos de los Hechos Apócrifos encontramos que el cristianismo alberga interesantes representaciones sexuales y de género por parte de sus seguidores. Richard Rambuss (1998) ha llevado a cabo una interesante investigación en el ámbito del deseo erótico y lo sagrado dentro de la historia cristiana. Ha descubierto las formas en que lo sagrado erótico transgrede los límites de la cis-heterosexualidad del sexo fresita [*vanilla sex*]. Es decir, contrarresta la cis-heterosexualidad como forma de sexualidad que, paradójicamente, es defendida con tanto vigor por la moral cristiana y apuntalada por la comprensión cristiana tradicional del género. Rambuss está de acuerdo con Michael Warner, quien afirma que «la religión pone a disposición un lenguaje de éxtasis, un horizonte de significación dentro del cual las transgresiones contra el orden normal del mundo y los límites del yo pueden verse como cosas buenas» (citado por Rambuss, 1998: 52).

Rambuss (1998) nos lleva a un recorrido mágico de la devoción religiosa donde el cuerpo iconizado de Cristo es el objeto deseable. El cuerpo de Cristo se erotiza plenamente a través del deseo de quienes lo veneran, que se dirigen hacia él y reciben de él. Lo interesante para el presente artículo es que este cuerpo iconizado de Cristo es muy cambiante y no se aferra ni fija en lo absoluto el sexo, el género o la sexualidad ni en sí mismo ni en quienes lo adoran. Por ejemplo, Catalina de Siena se casó con un Cristo que trasvasó los géneros para Catalina. Finalmente, Catalina se comprometió apasionadamente con él, hundiéndose en la carne de un Cristo femenino. Catalina no es más que un ejemplo de las muchas personas que —a lo largo de la historia cristiana— se comprometieron con el cuerpo de Cristo sólo para experimentar un trasvasamiento de los géneros, ya sea el de Cristo o de ellas mismas.

Muchos escritos y obras de arte muestran el cuerpo de Cristo como intrínsecamente fluido. En sus sonetos, John Donne implora a Dios que lo viole, que golpee su corazón, que lo posea, que lo rompa, que lo aprisione. Aunque se asemejan a fantasías de violación, no hay que olvidar que son fantasías de violación del mismo sexo. Rambuss se pregunta si en la obra de Donne vemos que la redención está «sodomizada» o que la «sodomía» —una creación medieval (Jordan, 1997)— tiene un lugar en la redención. En cualquier caso, esta efusión religiosa y piadosa nos lleva más allá de los límites de las convenciones religiosas tradicionales de la sociedad. Rambuss (1998) insiste en que la devoción en el armario «es la tecnología por la que el alma se convierte en sujeto» (p. 55), es decir, un espacio en el que lo sagrado puede tocar lo transgresor e, incluso, lo profano.

En estos breves ejemplos vemos las teologías sexuales en acción, pero ¿son estas verdaderas teologías queer en su plenitud? Aunque hay mucho trasvasamiento de los géneros, todo parece estar contenido dentro de los binarismos.

No obstante, una mujer de nuestra historia que no acepta las distinciones binarias es Margery Kempe (1985). Ella pone ante nosotrxs la encarnación al ir más allá de la alteridad y demuestra la afirmación feminista de que nuestra sensualidad es el fundamento de nuestra autoridad y que puede ofrecer una perspectiva más queer. Margery es un buen ejemplo de cómo la plenitud del erotismo desencadenado por un objeto de deseo puede conducir a una plenitud transgresora dentro de lo sagrado.

Margery se casa con Dios, pero Dios sigue siendo la Divinidad que para ella es Padre, Hijo y Espíritu —aunque les entiende como femeninos— con un añadido muy importante: la propia Margery, por lo que también se casa consigo misma. Dios se expande a través de Margery tanto como ella está contenida en Dios. Se trata de un matrimonio muy extraordinario, que cruza todo tipo de límites y abre todo tipo de posibilidades. Margery tiene relaciones sexuales muy apasionadas con Dios, que es visto como su hijo, mientras que Jesús es a la vez su marido y su hijo cuando tienen relaciones sexuales. Por supuesto, la Divinidad sigue siendo siempre femenina.

Todo se desordena y lo que surge es una relacionalidad basada en una subjetividad radical a través de la cual el «yo» de Margery se hace más grande. Su visión de estar casada con la Divinidad y de ser parte integrante de ella le permite experimentar sus bordes expandidos, pero al mismo tiempo se mueve alrededor de su propio núcleo en una danza de autodescubrimiento erótico y autoerótico. La nómada en ella experimenta a Margery el Padre, Margery el Hijo y Margery el Espíritu al mismo tiempo que abraza al Padre, al Hijo y al Espíritu [femeninos] como amantes casados. Por supuesto, en esta subjetividad mutua, Padre, Hijo y Espíritu experimentan su divinidad a través de Margery.

La subjetividad se acentúa cuanto más nómada se vuelve la identidad, pero no se trata de una mera representación de género: Padre, Hijo y Espíritu son intercambiables y van más allá de las categorías de género, hacia el reino animal, lo mineral, el éter, el pan, el vino, la presencia y la ausencia y mucho más. Se trata de una subjetividad sin bordes, una contradicción, una ausencia de límites que da sentido pero no fija nada. Margery se libera en una vida más plena al cambiar «el sujeto» y amplía los límites de la teología al estar tan liberada. Nos impulsa a explorar la encarnación ilimitada y la subjetividad radical y, al hacerlo, a encarnar verdaderamente el evangelio de la igualdad radical.

Al reflexionar sobre su vida, podemos comenzar a especular que mientras sigamos permitiendo la promulgación de opuestos binarios fijos —como categorías estables y desiguales en nuestros cuerpos— no nos abriremos a la maravilla diversa y sorprendente de la encarnación radical. ¡No llegaremos a ser lo suficientemente queer!

Queerificando a Cristo: Reclamando la encarnación

Por lo tanto, sugiero que se puede argumentar que tenemos una historia que da frutos para la investigación LGBT, pero que también puede ser Q. ¿Significa

esto que el cristianismo es —y siempre ha sido— queer en su propio núcleo o sólo que ciertas personas en él lo han queerizado? Graham Ward (2004) afirma, por supuesto, que el Evangelio cuenta historias queer en el sentido de que lo que hemos transmitido como historia de la salvación implica una serie de movimientos y desplazamientos queer.

Ward sostiene que, desde el principio, el cuerpo masculino de Jesús es peculiar. Para empezar, surge únicamente del cuerpo de su madre y, por tanto, es materialmente inestable. Incluso si el nacimiento virginal fuera posible, la partenogénesis daría lugar a una hija, es decir, un cuerpo femenino. Desde el principio, la materialidad se vuelve metafórica. Se expande a lo largo de los relatos evangélicos en los que ese varón camina sobre el agua, se transfigura, asciende corporalmente al cielo y se dice que está presente en la fracción del pan. En cada uno de estos escenarios el cuerpo de Jesús es desplazado y, según Ward, el cuerpo sexuado se problematiza y erotiza.

Ward sugiere que el cuerpo sexuado de Jesús es maleable y capaz de transponerse y que los evangelios trazan este curso de creciente desestabilización y transformaciones. Cada una de estas transformaciones pone aún más de manifiesto la gloria divina. El punto importante que hay que notar, para Ward, es que no es el cuerpo generizado el que hace esto sino un cuerpo que demuestra cómo se pueden empujar estos límites. Ward no sólo desafía el género, sino la propia corporeidad, señalando que los evangelios no ven límites para ella. El suyo no es un argumento a favor de la trascendencia, sino más bien apunta a posibilidades corporales posiblemente infinitas.

La historia cristiana es un aspecto en el que todxs podemos reescribir la narrativa maestra para nosotrxs mismxs. Sin embargo, en lo que respecta a la doctrina cristiana, se ha convertido en un ámbito por el que las personas incluso han perdido sus vidas. Marcella Althaus-Reid (2001) es una de las personas que ha llamado a lxs teólogxs a enfrentarse a la realidad plena de la vida de las personas al exponer la doctrina. Su «Cristo-Guerrera Xena» situó en el ámbito teológico a una lesbiana enfadada que no estaba dispuesta a morir por amor, sino a salvar a quien amaba bajando de la cruz y luchando por ella. Como muchxs de ustedes probablemente saben, esa fue una imagen escandalosa para

muchxs estudiosxs, ¡incluso aquellxs dentro los círculos de las teologías de la liberación!

Sin embargo, creo que fue su desarrollo del «Cristo-bi» lo que contribuyó a impulsar la cristología queer (Althaus-Reid, 2003). El Cristo-bi es una figura que no es «bi» en el sentido de preferencia sexual, sino en términos de pensamiento y vida. Es una figura fluida y llena de contradicciones y, por lo tanto, permite la desestabilización que ella consideraba crucial. Argumentó que el Cristo-bi es, de hecho, una imagen evangélica, señalando que los evangelios nos presentan al Príncipe de la Paz y al que azota a los mercaderes del templo; al que habló con las mujeres en el pozo pero también al que no pudo cambiar las leyes de impureza relativas a la menstruación. Si tomamos estos relatos como punto de partida, vamos en direcciones contradictorias.

Sin embargo, lejos de querer armonizar esos puntos de tensión, Althaus-Reid quiere que los abracemos como los movimientos fluidos de la cristología. Tomar la evidencia que tenemos ante nosotrxs y plantear las preguntas desafiantes permite despojarse de una falsa armonización para que surja una nueva y emocionante ruptura. Después de todo, Althaus-Reid era muy aficionada a las rupturas de los sistemas. El Cristo-bi está más allá del Cristo cis-hetero, el cual está profundamente arraigado en fronteras claras y limitadas: el Cristo del poder dominante y de las jerarquías, el Cristo del dualismo mortífero. El Cristo-bi está más allá de la dicotomía de «lo uno o lo otro» [*either/or*].

Como categoría teológica, el Cristo-bi supera las mono-relaciones y esto tiene un impacto en la sexualidad y más allá. Althaus-Reid (2003: 18) da ejemplos esclarecedores de cómo funciona el patrón monorrelacional. En primer lugar, el cis-hetero-Cristo define incluso las relaciones sexuales que no son cis-heterosexuales, un varón gay es visto como afeminado y una mujer lesbiana como marimacho o femenina. Se trata de categorías cis-heteronormativas que prohíben nombrar la diversa gama de identidades sexuales que son realmente operativas en la vida de las personas. La cis-heteronormatividad estabiliza las categorías y coloniza la experiencia para mantener cierto control.

El segundo ejemplo es el de cómo las monorrelaciones conducen a la opresión económica. Utilizando la colonización de África como ejemplo, Althaus-Reid señaló que la relación bajo un [mono] Padre celestial nunca podría ser igualitaria. La exclusión de la «otredad» significa que las necesidades y los deseos de otrx u otrxs no entran en la ecuación y son sustituidos por la explotación. Althaus-Reid argumentó que el Cristo-bi desmantela las monorrelaciones de nombrar, organizar, explotar y poseer que sustentan las exclusiones económicas, raciales y sexuales así como también los mundos a los que esto conduce. El Cristo-bi permite otras formas de pensar. Sin embargo, tal vez ni siquiera el Cristo-bi sea lo suficientemente «queer» a menos que nos aferremos al modelo de su construcción, el cual no encaja en la dicotomía de «esto/aquello» [*either/or*].

Creo que se puede argumentar que hay un núcleo fluido que se rompe en el cristianismo, una rareza que pide ser abrazada. ¿Por qué entonces los engranajes de la Iglesia Cristiana y las teologías cristianas siguen girando en la repetición de un pensamiento binario interminable? Esto nos lleva al mayor reto que la multiplicidad de teologías queer ofrece al cristianismo: Un desafío al monoteísmo. Es decir, una disputa al Dios único, perfecto y absoluto.

Hemos visto cómo una vez que reconocemos plenamente la humanidad de Jesús —sin permitir que juegue un papel secundario frente a la divinidad de Cristo— nuestra cristología realmente crece y florece al incrustarse en las complejas y desafiantes historias de la vida divina carnal. Ya no estamos aprisionadxs en la metafísica dualista, sino que somos libres de abrazar la pasión y el placer en nuestra búsqueda de la justicia en el mundo. La fluidez de las identidades sexuales está ya bien establecida en muchas disciplinas; excepto hasta ahora en la teología, la cual se ha organizado en torno a una dación, un monoteísmo y un ejercicio de la autoridad de las metanarrativas de la cis-heteronormatividad (Butler, 1990). Si esto significa que el monoteísmo tiene que ser desafiado para que este sistema ceda, ¡entonces que así sea!

Laurel Schneider (2008) cree que dentro de la lógica de «el Uno» no puede haber lugar para la multiplicidad e incluso no se puede argumentar la diversidad. De hecho, afirma que con el monoteísmo no puede haber

encarnación pues «el Uno» está demasiado encorsetado. Para ella la elección es clara. ¿Nos conformamos con el mundo de categorías y abstracciones que nos presenta «el Uno»? ¿O abrazamos lo que ella llama «la multiplicidad» que es la naturaleza diversa de la encarnación? Schneider afirma que es la encarnación la que rechaza las categorías, ya que los cuerpos no suelen presentarse como una categoría rígida con un conjunto de señas de identidad y formas de estar-en-el-mundo. Schneider señala que el objetivo fundamental del amor y la paz no pueden satisfacerse bajo el régimen de «el Uno». De acuerdo con otras teólogas feministas, sugiere que el amor necesita de lxs otrxs, no puede desarrollarse sin el encuentro y no puede ser ético si no reconoce la presencia de otrx u otrxs tal cual son.

Carter Heyward (1982) habló poderosamente de esto diciendo que fue el deseo de amar y ser amado lo que atrajo a lo divino desde los cielos y hacia la relación a través de la encarnación. Fue el deseo de Dios de amar y ser amado por otrx u otrxs lo que provocó esta efusión. El deseo continuado significa también que lo divino nunca se retirará a los cielos y al lugar de la Unidad Absoluta. Si ese fuera el caso, en ese movimiento se perdería toda relación. Para Schneider (2008: 206) esta forma de ver las cosas señala una noción de lo divino tan basada en el amor que está dispuesta a mostrarse y arriesgarse plenamente, nada menos que eso lo hará posible. Es esto —y sólo esto— lo que cambia las cosas. Schneider (2008) habla con claridad cuando afirma:

seguir a Dios que se ha hecho carne es dar cabida a más que “el Uno”, es una postura de apertura al mundo tal y como viene a nosotros, de amar los mundos discordantes y plentipotenciales más que el deseo de superación, de colonización o incluso de “igualdad” (p. 207).

Schneider no está sola en su deseo de desbaratar «el Uno», es decir, lo monodivino. Como hemos visto, Althaus-Reid también era consciente de los peligros del pensamiento único. En mi trabajo desde el punto de vista de la encarnación he estado presionando sobre ese concepto desde hace ya algún tiempo (Isherwood, 1999, 2001). He defendido que la encarnación radical debería tomarse en serio. Deberíamos reducir el control sobre el Absoluto y dejar que el

desorden y la incertidumbre de las vidas se conviertan en la base para la creación de la teología.

Creo que Julia Kristeva (1974) lo resumió bien cuando dijo «Uno traiciona su ingenuidad si considera que nuestras sociedades modernas son simplemente patrilineales [...] o capitalistas [...] monopolistas e ignora el hecho de que están al mismo tiempo regidas por el monoteísmo» (pp. 19-20). ¿Cómo pueden lxs teólogxs queer cambiar este concepto para abrir el siguiente paso en el camino?

Como teóloga descubrí que volver a pensar en la teología del cuerpo y en el monoteísmo absoluto significaba un cambio para pensar en el cosmos — isí, el cosmos! La nueva cosmología cuestiona radicalmente la tradición cristiana, basada en la historia de los orígenes perfectos (Isherwood, 2010). Es aquí donde a las personas cristianas se les ha dicho que encontramos al gran dios padre sobrenatural que se reside aparte y ordena la existencia de un mundo a partir de la nada. Sin embargo, Catherine Keller (2001) desafía este punto de vista al afirmar que el principio —más que el origen— se basa en *tohu vabohu*, la profundidad velada en la oscuridad. Esta acecha en los textos pero que la mayoría de las veces se pasa por alto, ya que la oscuridad no tiene un lugar creativo en la teología cristiana. Keller desafía el desarrollo de las formas platónicas griegas de este relato y, en su lugar, utiliza la cosmología para interpretar la historia y declara que todo fue creado y continúa siéndolo a partir del caos tehómico. Esto significa que no hay un proyecto para el mundo o sus habitantes, sino más bien una gloriosa efusión de sorpresa y novedad. Hay un futuro no formado, hecho de repeticiones y transgresiones. Nuestro cuerpo y el del propio cosmos están en constante flujo, ya que se regeneran y cambian. De este modo, incrustarnos en el universo es, al fin y al cabo, lo que podemos hacer, a no ser que vayamos por la vía filosófica griega. Por lo tanto, implica tanto vivir en cambios sísmicos y terremotos como en un lugar donde las identidades y categorías estables no tienen hogar. Para mí, este enfoque encaja perfectamente con una noción radical de la encarnación y hace que la encarnación en toda la creación sea una realidad y no una excepción (Isherwood, 1999, 2006, 2007; Keller, 2001; Córdova Quero, 2008). Además, hace que la encarnación sea cada vez más cambiante e inestable.

En consecuencia, el nudo de la cuestión para el futuro de las teologías queer parece estar en muchos frentes: ¿Qué hacer con el límite último, el punto final, el Dios todopoderoso e inmutable dentro de una forma de teología que siempre se mueve más allá, se expande, se desplaza y se desestabiliza? Schneider (2008) tiene muy claro que tenemos que deshacernos de las «escatologías monoteístas que fantasean el fin de toda diferencia en la verdad de Dios» (p. 209). Creo que si queremos pasar de la teología queer a tener teologías verdaderamente queer, entonces abordar y desmantelar lo mono-divino en nuestras tradiciones es un paso crucial.

La teoría queer ha facilitado la irrupción de las personas marginadas en el cristianismo; no sólo las personas y las formas institucionales de organización al margen de la cis-heteronormatividad —personas gays, lesbianas, transgénero— sino también el conocimiento al margen de la cis-heterosexualidad. Las teologías queer son teologías encarnadas, corporales, que se ocupan del deseo, pero también del placer, el cual ha sido ignorado en la teología durante demasiado tiempo (Isherwood, 2007). El placer es, después de todo, la encarnación de los deseos y lo que ha sido tan vigilado en las iglesias cristianas (Isherwood, 2006).

Sin embargo, hay algunas preguntas que avanzan —y muchas más que seguro que se nos ocurren— que provienen de personas y comunidades queer que se sienten dejadas atrás en estos debates. Jay Emerson Johnson (2014) señala de sí mismo que escribe teologías queer como un varón blanco desde su cómoda casa, con un trabajo académico estable en una universidad inclusiva y, como tal, evita gran parte del encasillamiento que experimentan muchas de aquellas personas para quienes escribe. Creo que esto pone de relieve cómo en el uso de la palabra «queer» podemos —si no tenemos cuidado— creer que todo está resuelto. Esto llevado a sus límites, pasa por alto las cuestiones de raza/étnia, clase, privilegio económico y, quizás, incluso del propio género y la sexualidad. Tal vez sea aquí donde emerge mi corazón feminista de liberación y pide que al desestabilizar las categorías y avanzar más allá de las identidades no pasemos por alto las realidades cotidianas de la mayoría de las personas, cuya

apariciencia externa y experiencia vivida tienen consecuencias reales en el aquí y ahora.

También existe el peligro de que con los avances en la disciplina y la vida de las personas produzcamos teologías queer muy «rectas» [*straight* (hetero)]. Por «rectas» me refiero a formas de pensar más que a la identidad. Las teologías queer no operan con respuestas fáciles ni con una doctrina ordenada, ya que honrar verdaderamente nuestra encarnación no permite un empaquetamiento tan ordenado y cómodo. La encarnación y la teoría queer son espléndidas compañeras de la pasión y el riesgo: no prometen nada y lo ofrecen todo. Como afirmó Eve Kosofsky Sedgwick (1990), son «[...] extrañas relaciones de nuestro trabajo, juego y activismo [...]» (p. 22). Hago un llamamiento para que la extrañeza continúe en el sentido de que siempre necesitemos ser desafiadxs, empujadxs y tal vez sentirnos un poco incómodxs si queremos vivir nuestra naturaleza encarnada y, cuando nos enfrentemos a lo extraño, a menudo encontremos movimiento en nosotrxs mismxs.

Conclusión

Cristo es visto como totalmente encarnado y las personas cristianas queer entienden su sexualidad como una fuerza para buscar la justicia y conectarse más allá de los límites de su propia piel y la de sus amantes. El sexo queer rompe los límites y está orientado al placer, y esto actúa como un incentivo para que las teologías cristianas busquen el placer dentro del contexto más amplio. En otras palabras, el placer del que son capaces los cuerpos se convierte en la vara de medir nuestras acciones y nuestra teología, en lugar de la abnegación a la que se ha empujado a las personas cristianas.

Esto requiere una cristología queer del comercio justo tanto como de la satisfacción sexual. Aquellas personas cuyos cuerpos están desnutridos, envenenados y marchitándose debido a las políticas económicas explotadoras y al acceso restringido a la atención médica están alejadas del placer que debería

encarnarse en sus vidas. La encarnación se convierte en el parámetro para medir la justicia y el respeto hacia los cuerpos, el placer y la sexualidad.

El Cristo encarnado clama contra todas las opresiones ya que no permite que la promesa del cielo sea razón suficiente para que la injusticia no sea cuestionada. El Cristo queer exige la celebración de la vida encarnada aquí y ahora y esto, a su vez, exige justicia: ¡justicia sexual y de género! El Cristo queer tampoco permite una imagen final y absoluta de lxs suyxs como quienes habitan los cuerpos. Por lo tanto, una cristología queer pretende desestabilizar la cristología «normativa» en un intento de liberar a quienes están cautivxs de ella o excludxs a causa de ella. Busca poner de manifiesto de forma queer la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2001). «Outing Theology: Thinking Christianity Out of the Church Closet». *Feminist Theology* 9 (mayo): pp. 57–67.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.
- Anson, John (1974). «The Female Transvestite in Early Monasticism: The Origin and Development of Motif.» *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 5: pp. 1-32.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Gender*. Londres: Routledge.
- Córdova Quero, Hugo (2008). «This Body Trans/Forming Me: Indecencies in Transgender/Intersex Bodies, Body Fascism and the Doctrine of the Incarnation.» En: *Controversies in Body Theology*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: SCM Press, pp. 80-128.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». In *God's Image* 34, N° 2 (diciembre): pp. 71-82.
- Heyward, Carter (1982). *The Redemption of God: A Theology of Mutual Relation*. Nueva York, NY: University Press of America.
- Isherwood, Lisa (1999). *Liberating Christ: Exploring the Christologies of Contemporary Liberation Movements*. Cleveland, OH: Pilgrim Press.

- Isherwood, Lisa (2001). *Introducing Feminist Christologies* (Introductions in Feminist Theology Series). Londres: Continuum.
- Isherwood, Lisa (2006). *The Power of Erotic Celibacy: Queering Heterosexuality* (Queering Theology Series). Londres: T&T Clark.
- Isherwood, Lisa (2007). *The Fat Jesus: Feminist Explorations in Boundaries and Transgressions*. Londres: Darton, Longman and Todd.
- Isherwood, Lisa (2010). «Wanderings in the Cosmic Garden.» En: *Through Us With Us In Us: Relational Theologies in the 21st Century*, editado por Lisa Isherwood y Elaine Bellchambers. Londres: SCM Press, pp. 121-136.
- Isherwood, Lisa (2021). «Queerificando a Cristo: Manifestando la gloriosa pasión y promiscuidad amorosa de la encarnación». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4: pp. 95-115.
- Isherwood, Lisa y Hugo Córdova Quero, eds. (2021). *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*. Londres: Routledge.
- Johnson, Jay Emerson (2014). *Peculiar Faith: Queer Theology for Christian Witness*. Nueva York, NY: Seabury Press.
- Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Keller, Catherine (2001). *Face of the Deep: A Theology of Becoming*. Londres: Routledge.
- Kempe, Margery (1985). *The Book of Margery Kempe*, traducción de Barry Windeatt. Londres: Penguin Books.
- Kristeva, Julia (1974). *About Chinese Women*, traducción de Anita Barrows. Nueva York, NY: M. Boyars.
- McDonald, Dennis (1983). *The Legend and the Apostles: The Battle for Paul in Story and Canon*. Philadelphia, PA: Westminster John Knox Press.
- Rambuss, Richard (1998). *Closet Devotions*. Durham, NC: Duke University Press.
- Schneider, Laurel (2008). *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. Londres: Routledge.
- Sedgwick, Eve Kosofsky (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Suthrell, Charlotte (2004). *Unzipping Gender: Sex, Cross Dressing and Culture*. Oxford: Berg Publishers.

Ward, Graham (2004). «On the Politics of Embodiment and the Mystery of All Flesh». En: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: T&T Clark, pp. 71-84.

Notas

¹ Originalmente publicado como Isherwood (2021). Traducción de Hugo Córdova Quero. Traducido y reproducido con permiso.

5

Sobre no parecerse a Cristo

Marcella Althaus-Reid

Resumen

Tradicionalmente, el catolicismo romano ha postulado que Jesús fue un varón que eligió a varones para seguir su misión como sacerdotes y que las mujeres no pueden representar simbólicamente la masculinidad del mesías. La Teología Latinoamericana de la Liberación tomó el modelo del trabajo de las mujeres en las comunidades para desarrollar su forma de teologizar. Las mujeres practicaban este tipo de teología principalmente por motivos de exclusión política. Por ello, el capítulo explora la teología de las mujeres en torno a los temas de la ordenación femenina, teniendo en cuenta sus métodos basados en principios participativos donde las personas ocupan el primer lugar.

Resumo

Tradicionalmente, o catolicismo romano postula que Jesus foi um homem que escolheu homens para seguir sua missão como sacerdotes e que as mulheres não podem representar simbolicamente a masculinidade do messias. A Teologia Latinoamericana da Libertação adotou o padrão de trabalho das mulheres nas comunidades para desenvolver sua forma de teologizar. As mulheres praticavam este tipo de teologia principalmente por razões de exclusão política. Por isso, o capítulo explora a teologia das mulheres em torno das questões da ordenação feminina, levando em consideração seus métodos baseados em princípios participativos onde as pessoas ocupam o primeiro lugar.

Abstract

Traditionally, Roman Catholicism has postulated that Jesus was a man who chose men to follow his mission as priests and that women cannot symbolically represent the masculinity of the messiah. Latin American Liberation Theology took the pattern of women's work in communities to develop its way of theologizing. Women practiced this type of theology mainly for reasons of political exclusion. Due to this, the chapters explores the theology of women around the issues of female ordination, taking into account its methods based on participatory principles where people occupy the first place.

Résumé

Traditionnellement, le catholicisme romain postule que Jésus était un homme qui a choisi des hommes pour suivre sa mission en tant que prêtres et que les femmes ne peuvent pas représenter symboliquement la masculinité du messie. La théologie de la libération latino-américaine s'est inspirée du travail des femmes dans les communautés pour développer son mode de théologie. Les femmes ont pratiqué ce type de théologie principalement pour des raisons d'exclusion politique. Pour cette raison, le chapitre explore la théologie des femmes autour des questions de l'ordination féminine, en prenant en compte des méthodes basées sur des principes participatifs où les personnes occupent la première place.

Marcella Althaus-Reid

Marcella Maria Althaus-Reid (Rosario, Santa Fe, Argentina, 11 de mayo de 1952 - Edimburgo, Escocia, 20 de febrero de 2009) fue profesora de teología contextual en el New College de la Universidad de Edimburgo. Cuando fue nombrada, era la única mujer profesora de teología en una universidad escocesa y la primera mujer profesora de teología en el New College en sus 160 años de historia.

Introducción¹



Comencemos diciendo que —según el cardenal Ratzinger— la Iglesia [Católica Romana] es una teocracia con poco interés en proyectos relacionados con la democracia y los derechos de las personas que no están respaldados por lo que podemos llamar «la voluntad de Dios» representada por esa iglesia. Es decir, que no hay intención de diálogo sobre muchos temas como la ordenación de mujeres, a la que siempre se ha opuesto debido a fuertes bases antropológicas.

Básicamente, en el centro de todo este tema está la cuestión de que Jesús fue un varón que eligió a varones para seguir su misión como sacerdotes, y que las mujeres no pueden representar simbólicamente la masculinidad del mesías. Esto lo digo aquí en lenguaje sencillo. En una institución que tiene el descaro de llamarse a sí misma una «ella» —la iglesia es referida como «ella» en todos los documentos oficiales y teología— y se llama a sí misma simbólicamente «una madre» cuando sus principales representantes son varones. ¡Eso es una tontería!

Sin embargo, me gustaría abordar esta cuestión desde un ángulo diferente. Me gustaría preguntar algo general tal como lo siguiente: ¿Cómo era Jesús? ¿Cómo luciría hoy? ¿Qué es esta «masculinidad» teológicamente reivindicada por la iglesia en un contexto de teocracia? ¿Y cómo somos tú y yo? Mirar/ Conocer... Estas son cuestiones de identidad arraigadas en las experiencias y la cultura de la vida. Estas son preguntas biográficas, es decir, preguntas relacionadas con nuestras vidas: ¿Puede la teología ayudarnos a pensar en estas preguntas relacionadas con nuestra identidad y la identidad de Jesús? Se ha dicho que la teología es siempre autobiográfica. Es decir, siempre hacemos teología desde nosotros mismos, reflexionando sobre las experiencias de nuestra vida —y la experiencia de nuestras comunidades— y tratando de comprendernos a nosotros mismos mientras reflexionamos sobre Dios y la historia de la salvación. El mérito de esta forma de hacer teología debe atribuirse al trabajo realizado por las mujeres en la teología.

La Teología Latinoamericana de la Liberación —en su trabajo pionero durante la década de 1970— tomó el patrón del trabajo de las mujeres en las comunidades para desarrollar su propia manera de contar historias o compartir experiencias de vida. Las mujeres practicaban este tipo de teología fundamentada principalmente por razones de exclusión política. Su trabajo con las personas pobres y marginadas era a veces el único ámbito en el que tenían acceso a la reflexión teológica, ya que durante mucho tiempo la educación y los consejos teológicos no estuvieron abiertos a la presencia y la reflexión de las mujeres.

Durante los últimos 30 años, la teología ha desarrollado una visión para cimentar cada reflexión sobre Dios en las vidas y experiencias de las mujeres pobres como personas y como comunidades. De esa manera, el trabajo de *womenistas* —o *womanists*— ha sido pionero en un estilo de hacer teología a partir de las propias historias de las personas. Esto incluye una nueva perspectiva sobre la ética cristiana que podría provenir de una reflexión crítica basada en la realidad, en lugar del conocido método que primero de todo establece principios morales generales, y luego pide a las personas que se «adapte» a ellos.

Ese método es —dicho sea de paso— el método utilizado por las ideologías y es el método del cardenal Ratzinger: el método teocrático. En el proceso de formación ideológica, las ideas siempre son lo primero y las personas lo segundo. Primero se establecen grandes principios universales y declaraciones generales sobre los valores — generalmente bajo la influencia de algunos criterios políticos y económicos disfrazados de principio espiritual. Luego se pide a las personas que encajen sus vidas en esos principios, que ahora se presentan no como creaciones políticas, sino como «verdades originales» o la «voluntad de Dios» y, en cualquier caso, el estado «normal» de las cosas. No obstante, la vida de las personas rara vez se ajusta a estos discursos, y entonces aquellas cuyas vidas no se adaptan a estas construcciones ideológicas —ya sean principios seculares o divinos— se consideran «anormales». Sea que les llamemos «desviadas» o «pecadoras», lo triste es que cuando algunas personas

no pueden adaptar sus vidas o circunstancias a las ideas de las élites controladoras, deben pagar por ello con el precio de la marginación.

En el cristianismo, el concepto de «salvación» se ha utilizado incorrectamente muchas veces para significar simplemente «adaptación» a estas ideologías políticas y sexuales. Así, la «conversión» ha significado una aceptación de las ideas generadas por los sistemas de autoridad, es decir, la conversión de los márgenes a la llamada o percibida «normalidad». Desafía lo aquello nos gustaría que nos aceptaran o la forma en que se supone que debe verse Dios. La teología de las mujeres en torno a los problemas de la ordenación de las mujeres es una teología desviada, porque sus métodos se basan en principios participativos, en el estilo de las personas primero y se oponen a la norma de la teocracia. La «anormalidad» de esta tarea es ineludible, y esta es la razón por la que los Evangelios son a veces tan subversivos, porque Jesús y sus amigos fueron los primeros en desafiar la «normalidad» impuesta por la Pax Romana, por ejemplo. Ningún varón normal se convertiría a lo que en ese momento terminaría en crucifixión.

El mensaje de Jesús fue uno de conversión a la anormalidad y desviación social del modelo imperial romano que no admitía contestación. Mi punto es que al estar aquí reunidos para reflexionar teológicamente sobre temas relacionados con la ordenación de mujeres en la Iglesia Católica Romana, estamos aquí para hacer una teología biográfica y desviada. No una teología de adaptación —que se permita ser parte de la normalidad definida de la iglesia— sino continuar con la tradición de hacer teología que heredamos del Evangelio: subvertir la muerte para traer vida; trastornar las estructuras de la injusticia a fin de llevar la dignidad humana a la vida de las personas y ser profundamente críticos y transformadores.

Nuestras biografías están aquí, porque se trata de cimentar nuestra teología en nuestras historias de ser humanos, de ser mujeres y mujeres en la iglesia. Esto es lo que se niega y silencia en el debate de la iglesia: la experiencia de las mujeres. Por el mero hecho de ser mujeres, y mujeres que empiezan a hacer teología desde la experiencia y no desde las ideas, estamos llamadas a producir una teología desviada con un claro llamado a la anormalidad, si por normalidad

entendemos el estado actual del pensamiento patriarcal en la iglesia. Este es precisamente el meollo de nuestro problema. El tema de la ordenación de mujeres en la iglesia hace que la definición de la normalidad de la iglesia entre en conflicto con la anormalidad de la historia del Evangelio.

¿Qué aparece como «normal» en el Evangelio? ¿Qué clase de varón normal es Jesús? ¿Los varones nacidos de vírgenes cualquier día se declaran hijos de Dios? ¿Los dioses se encarnan como campesinos y acaban con sus vidas asesinados en los basureros fuera de nuestras ciudades — nuestros equivalentes modernos al Gólgota del Nuevo Testamento?

Todo el Evangelio trata sobre las interrupciones de nuestra comprensión y percepción de lo normal, incluida la sexualidad. El nacimiento original de Jesús es quizás en este contexto, no lo más importante, pero sí la idea de un Dios encarnado entre las personas desposeídas, desarrollando un ministerio en diálogo con ellas y mostrando el significado de las convicciones sociales y espirituales. Si alguna vez hubo un Mesías que no parecía un Mesías, ese fue Jesús.

Fue el teólogo alemán Friedrich Schleiermacher quien dijo una vez que «la iglesia cristiana siempre está en proceso de convertirse». Este devenir implica un proceso de cambio, finales, nuevos comienzos y síntesis. A diferencia de las ideologías donde las ideas fijas e inmutables son lo primero y las personas en segundo lugar; Jesús nos muestra un modelo de Dios que no es ni fijo ni terminado. Jesús se está «convirtiendo» en Dios, en diálogo, siendo nutrido y creciendo en comunidad al margen y especialmente una comunidad de mujeres. La paradoja es que, de alguna manera, mientras Jesús todavía se está convirtiendo en lo que más entendemos sobre el significado real del proyecto del Reino, la iglesia ha dejado de crecer al obsesionarse con los modelos culturales y sexuales de una época pasada que obedece a una concepción muy particular de la sociedad.

Sin embargo, la iglesia son personas, la iglesia son mujeres, la iglesia no es un procedimiento administrativo dogmático. La ordenación de mujeres en la Iglesia Católica Romana (ICR) es un tema difícil, y crucial para las mujeres,

independientemente de su afiliación religiosa. Al contrario de lo que ha sucedido en las iglesias protestantes donde las mujeres ya han sido ordenadas, la ICR no podrá permanecer igual después de ordenar mujeres sacerdotes. Esto es bueno. La iglesia no está hecha de una identidad hegemónica. La iglesia son personas indígenas del Tercer Mundo, como mujeres aymaras y mayas y comunidades de personas en Gran Bretaña o en África. Las identidades de las personas son diversas pero también históricamente en transición porque las tradiciones no son estáticas. Sin embargo, si los desafíos de otras culturas y contextos sociopolíticos fuera del medio europeo de la iglesia han sido difíciles —como en el caso de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) latinoamericanas o los cultos sanadores del arzobispo Milingo— la prueba definitiva es la sexualidad.

Mi punto básico aquí es que las teologías nunca son sexualmente neutrales. La teología de la ICR es una teología fuertemente sexual, obsesionada con la regulación y el control de las actuaciones, los roles y los patrones de comportamiento sexuales de las personas. Alguien ha dicho que la teología no debería preocuparse por lo que la gente hace en sus habitaciones, pero la teología de la ICR se basa en lo que la gente hace o no hace en sus habitaciones. La ordenación de mujeres amenaza este orden sexual, porque la iglesia de la ICR ya no es su gente sino su jerarquía, que es una jerarquía patriarcal de base sexual basada en una comprensión androcéntrica particular de la vida de acuerdo con identidades predeterminadas. Es decir, los roles de género no son un elemento adicional sino constitutivo de la comprensión de ser iglesia. Tal es la magnitud de esto, que varios papas como Pablo VI y el actual Papa, han dejado muy claro que no es la Iglesia sino Dios quien se niega a ordenar mujeres.

A partir de aquí tenemos todos los argumentos en contra de la ordenación de mujeres reducidos a unas pocas cosas, principalmente a órdenes antropológicas y administrativas. La iglesia se opone a la ordenación de mujeres siguiendo una cosmología dividida entre espacios públicos y privados, disfrazados de voluntad divina. La administración de los sacramentos, por ejemplo, está relacionada con la gestión de los asuntos públicos de la iglesia —

como los rituales de masas—, pero también, y más crucialmente, con el estatus legal del administrador mismo. Su representatividad en términos legales. Por ejemplo, un sacerdote es la persona autorizada para organizar áreas de normalidad y anormalidad en la vida de las personas, mediante la confesión y administración de los sacramentos.

No hay mujeres sacerdotes, pero en Brasil hay muy pocos varones afro-descendientes ordenados como sacerdotes. ¿Por qué? Porque la administración representa casi por definición un viejo orden de cosas; el administrador refleja el orden del maestro. Las mujeres y las personas afro-descendientes representan el desorden de las cosas, los márgenes de la sociedad occidental patriarcal blanca. Es una situación sin salida, aunque los varones afro-descendientes por el hecho de su masculinidad, por supuesto, pueden ser ordenados. Es decir, puestos de nuevo en el orden.

¿Debo permanecer o me debo ir?

No hay aciertos o errores fácilmente discernibles aquí. Si el mensaje del Evangelio es básicamente sobre la dignidad humana y el derecho a una vida hecha en una relación significativa con Dios y nuestras comunidades, entonces es comprensible e incluso aconsejable irse. No se puede fomentar el suicidio. Para las mujeres que quieren y pueden quedarse —considerando que a veces no hay opciones— el punto es decidir en qué territorio establecer la lucha. En el territorio de la normalidad de la iglesia, encontramos los problemas de las tradiciones y el dogma de la iglesia. Son fuertemente patriarcales, además, representan un sistema patriarcal tan riguroso que sería difícil encontrar algo similar en cualquier otra institución, o al menos indiscutible.

La normalidad de la iglesia es, de hecho, profundamente anormal y no puede resistir las críticas. Son solo los teólogos los que han criticado la noción de las tradiciones de la iglesia como libres de valores o neutrales. Cada reflexión que proviene de las ciencias sociales y naturales nos dice que las tradiciones son el proceso de ejercicios altamente selectivos e invertidos. A veces, estas

tradiciones se modifican aún más para adaptarse a alguna ideología actual, creando vínculos cronológicos falsos. Es como el Génesis en la Biblia. ¿Cuántos lectores comunes asumen que Génesis —o «En el comienzo», que es el título correcto del libro— se escribió primero, y que los supuestos sexuales y de género citados allí para varones y mujeres provienen de alguna autoridad primordial, en lugar de una sociedad donde patrones patriarcales bien establecidos hicieron entonces imaginar una «génesis» que justificaba su forma de abordar los problemas?

Voy a destacar ahora algunos trucos teológicos utilizados en este debate. Este es el primer truco teológico de los sistemas autoritarios: el reclamo de la autoridad antigua. «Se dijo en el principio» o «al comienzo» son discursos fáciles del poder, sin comprensión de Dios fuera de una autoridad divina ubicada en términos especiales y definidos temporalmente. La carta apostólica del Papa Juan Pablo II sobre la reserva de la ordenación sacerdotal solo para varones, comienza precisamente, con una génesis de autoridad: «La ordenación sacerdotal [...] desde el principio siempre ha estado reservada solo a los varones».

Por supuesto, las teólogas feministas como Elizabeth Schüssler Fiorenza y Rosemary Radford Ruether han desafiado esta suposición sobre la base de su investigación histórica sobre la vida y formación de la iglesia antigua. En los últimos años, incluso las feministas judías han desafiado nuestras suposiciones sobre el papel pasivo de las mujeres en la sinagoga durante la época de Jesús, como fundamentado en ideas míticas más que en datos fácticos. La tesis de Schussler Fiorenza ha sido precisamente que la iglesia antigua era una sociedad de iguales, que luego sufrió distorsiones por influencia de otras agendas e ideologías políticas. Además, al principio no hubo ordenaciones, ya que Jesús «envió» a varones y mujeres por igual para difundir el Evangelio, pero no se entregó a las ordenaciones ritualizadas como las conocemos ahora. Por tanto, «en el principio» es un argumento insostenible, no digno de mucha discusión.

El establecimiento de una autoridad remota en un pasado idealizado es el primer truco de los discursos hegemónicos, pero no el único. Los otros consisten, por un lado, en unir hegemonía y agencia —el discurso del poder y

las personas elegidas para llevarlo adelante— y, por el otro, en los supuestos antropológicos, por supuesto, subyacentes a esto. Todo esto se recoge en la carta de la *Ordinatio Sacerdotalis* del Papa Juan Pablo II, en el siguiente orden:

En primer lugar, la afirmación ya citada de la autoridad dada al principio.

En segundo lugar, el ejemplo de Cristo «ordenando» a los varones: primeramente, Cristo no ordenó a nadie, como todos sabemos por la lectura de los Evangelios. De hecho, Cristo fue un predicador apocalíptico, más preocupado por el fin de las cosas —instituciones de injusticia, religión ritualista— que por la contabilidad o los procedimientos administrativos. En segundo término, y este es un análisis más matizado, ¿se define biológicamente este uso del término «varones»? Parafraseando a William Shakespeare: «¿Es un pene lo que veo delante de mí?» ¿Las personas que van a ser ordenadas levantan sus sotanas y muestran primero sus genitales?

El uso del término «varones» es aquí una categoría, un rol de género, no una sexualidad definida. Debe entenderse en relación con la concepción jerárquica de la vida, y de la vida como un ejercicio controlador de quién es amo y quién es esclavo; quien sirve a quien; quién es el primero y quién es el segundo. Todas esas son nociones que Jesús desafía en los Evangelios según el nuevo orden previsto para el Reino. Desde esa perspectiva, la masculinidad de Jesús es ambigua. Desde esa perspectiva, Jesús no es un varón. Incluso si personalmente no puedo decir —siendo honesta conmigo misma— que Jesús fue un mesías antipatriarcal, puedo estar de acuerdo en que fue un Dios patriarcal en transición. En Jesús, Dios también está evolucionando, adquiriendo conciencia como lo hacen los seres humanos: a través de este proceso de diálogo, desafío y sufrimiento. Jesús todavía está deviniendo, todavía se está fortaleciendo, pero este es un proceso dialógico de Dios, que depende mucho de nosotras —mujeres— como de Dios.

En tercer lugar, el otro punto citado en la carta del Papa es la «autoridad viva (de la iglesia) que ha sostenido constantemente que la exclusión de las mujeres del sacerdocio está de acuerdo con el plan de Dios para su iglesia». La «autoridad viva» es una forma curiosa de poner un poco de carne en un ejercicio

de poder dogmático y administrativo. Vivir la autoridad es como decir que el discurso del maestro no ha cambiado en más de XX siglos, pero sigue vivo, viril y lo suficientemente fuerte como para imponer su voluntad. Es un discurso de virilidad preocupado por la reproducción de la autoridad a lo largo de los siglos.

Finalmente, el punto de la antropología teológica: en palabras simples, esto se relaciona con la antigua concepción del papel de varones y mujeres en sociedades divididas según funciones específicas, en entornos sociales altamente estratificados. Obviamente, diferentes culturas organizaron la sociedad y los roles de género de diferentes maneras, pero este discurso asume algunas concepciones de la humanidad como superiores a otras. Además, el Papa Pablo VI desestimó los problemas de las mujeres con respecto a la ordenación diciendo que Jesús de alguna manera actuó fuera de los dominios de la cultura y los patrones sociológicos de su tiempo. Redujo a Jesús a la categoría de un semidiós, con un pie en el Olimpo y una actitud de asentimiento pasajera hacia los seres humanos. Los Evangelios no sustentan esta versión más adecuada a la negación gnóstica de la plena humanidad de Jesús.

Debido a que los seres humanos no viven fuera de los patrones culturales y sociales, y eso es lo máspreciado de Jesús: nacido en un país bajo ocupación extranjera, criado en el exilio egipcio de sus padres, llegó a ver el sufrimiento de las personas que vivían bajo el poder del Imperio de Roma y su dios César. Los argumentos sobre sacar a Jesús de las estructuras socioeconómicas quieren darle algún tipo de neutralidad divina. Jesús fuera del orden de la sociedad significa que si las mujeres, por ejemplo, no son los bienes muebles que solían ser —al menos en ciertas sociedades— y reclaman sus derechos y la vocación de Dios en la iglesia, eso no tiene nada que ver con la iglesia que es un orden inmutable fuera de los reinos seculares de cambios y transformación. Por supuesto, la historia demuestra lo contrario, pero como ha dicho Hans Küng, el problema no son tanto los ordenamientos como la infalibilidad. La infalibilidad es el final del diálogo.

El punto es que no se puede lograr mucho si las mujeres argumentando y discuten sobre bases bíblicas o reinterpretaciones doctrinales solo porque esto es para usar la caja de herramientas del patriarca para dismantelar la casa del

patriarca, usando la famosa frase de Audré Lorde. Es toda la estructura teocrática y la concepción oligárquica de una iglesia basada en una vieja cosmovisión del mundo que divide a las personas según la raza, los roles de género y las sexualidades lo que está pasado de moda y tiene pocas posibilidades históricas de sobrevivir. No es dejar la iglesia lo que es el problema, sino trabajar por un proyecto completamente diferente de ser iglesia en el que mujeres y varones compartirán su vocación sacerdotal por la que deberíamos luchar.

Una iglesia involucrada en los márgenes de la sociedad, una iglesia en diálogo e involucrada en modelos democráticos, será una iglesia en la que seremos como Cristo. Porque en el modelo actual de ser iglesia yo no me parezco a Cristo y ustedes tampoco, si por Cristo entendemos un proyecto de masculinización que por cierto, ni siquiera representa las realidades de los varones reales en este mundo, fuera de los estereotipos medievales basados en las órdenes feudales de señores y sirvientes. Modelos que asignan roles reproductivos a las mujeres y las dividen —en palabras del Papa Pablo VI— en mártires, vírgenes y madres. Pero nos parecemos a Cristo si nuestras vidas y la propia vida de Cristo pueden relacionarse y hablar entre sí, si Cristo se trata de justicia y dignidad humana, antijerárquico, antisexista, antirracista y anticlasista. Aparte de los genitales, la sexualidad de Jesús y los roles de género muestran que nada se hereda sino que la sociedad hace a los varones y a las mujeres — iy también a los mesías!

Pero si definimos a la iglesia como una comunidad viva en diálogo con Jesús, seguimos creciendo juntos en una comprensión más profunda de la teología, la sexualidad y la misión de la iglesia. Así sí nos parecemos a Jesús, y curiosamente a las mujeres, de cuya opresión dependen todas las instituciones patriarcales incluida la iglesia, pueden verse más como Jesús que el Papa mismo y todo el sacerdocio masculino juntos. Son nuestras acciones y nuestro ministerio en las comunidades, nuestro compromiso con la justicia y la paz, lo que en última instancia demuestra quién se parece a Jesús y quién no.

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella M. (2000). «On Not Looking Like Christ...». *Catholic Women's Ordination* 18 (julio-agosto): pp. 2-7.
- Althaus-Reid, Marcella M. (2020). «Sobre no parecerse a Cristo». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 142-155.

Notas

- ¹ Originalmente publicado como Althaus-Reid (2000) y posteriormente como Althaus-Reid (2020). Traducción: Hugo Córdova Quero. Traducido y reproducido con permiso.

6

Libertades clandestinas

Hacia la elaboración de una
teología queer encarnacional

Marilú Rojas Salazar

Resumen

Este capítulo busca explorar nociones clave para desarrollar una perspectiva de teología queer encarnacional. Inicia examinando los conceptos de «libertad» y «clandestinidad» y luego se adentra en la cuestión poshumana, respaldándose en el feminismo ecológico y las teologías queer/cuir. En la sección final, se delinean ideas que contribuyen a una teología queer encarnacional, recuperando el sentido profético del Evangelio. Este enfoque integra la libertad desde la perspectiva queer/cuir en un marco teológico que resuene con la diversidad humana y abrace la interconexión de todas las formas de vida, desafiando estructuras opresivas y reconociendo la vitalidad profética del Evangelio.

Resumo

Este capítulo procura explorar noções-chave para o desenvolvimento de uma perspectiva de teologia queer encarnacional. Ele começa examinando os conceitos de «liberdade» e «subterrâneo» e, em seguida, passa para a questão pós-humana, baseando-se no feminismo ecológico e nas teologias queer/cuir. A seção final delinea ideias que contribuem para uma teologia queer encarnacional, recuperando o sentido profético do Evangelho. Essa abordagem integra a liberdade queer/cuir em uma estrutura teológica que ressoa com a diversidade humana e abraça a interconexão de todas as formas de vida, desafiando estruturas opressivas e reconhecendo a vitalidade profética do Evangelho.

Abstract

This chapter seeks to explore critical notions for developing a queer incarnational theology perspective. It begins by examining the concepts of «freedom» and «clandestinity» and then moves into the post-human question, drawing on ecological feminism and queer/cuir theologies. In the final section, ideas are outlined that contribute to a queer incarnational theology, recovering the prophetic sense of the Gospel. This approach integrates freedom from a queer/cuir perspective into a theological framework that resonates with human diversity and embraces the interconnectedness of all forms of life, challenging oppressive structures and recognizing the prophetic vitality of the Gospel.

Résumé

Cet chapitre cherche à explorer les notions critiques pour développer une perspective de théologie incarnée queer. Il commence par examiner les concepts de «liberté» et de «clandestinité», puis aborde la question du posthumain en s'inspirant du féminisme écologique et des théologies queer/cuir. La dernière partie présente des idées qui contribuent à une théologie incarnée queer, récupérant le sens prophétique de l'Évangile. Cette approche intègre la liberté d'une perspective queer/cuir dans un cadre théologique qui résonne avec la diversité humaine et embrasse l'interconnexion de toutes les formes de vie, remettant en question les structures oppressives et reconnaissant la vitalité prophétique de l'Évangile.

Marilú Rojas Salazar

Doctora en Teología Sistemática por la Universidad Católica de Lovaina, profesora de teología en la Universidad Iberoamericana en Puebla y en el Instituto Interreligioso de México. Es integrante de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE), de la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica (ESWTR), y de la Asociación de Teólogas Itinerantes de México. Sus investigaciones están relacionadas con la teología feminista desde la perspectiva de la teología ecofeminista latinoamericana.

Introducción

Y ojalá que a esta misma hora,
que bien pudiera ser la del alba,
alguien pueda seguir hablando
—aquí y allí o en otra parte cualquiera—
acerca del nacimiento de la idea de libertad.

María Zambrano



uando en la actualidad se habla de los derechos de las mujeres, pienso en la *libertad* y me reto a pensar en esta categoría como una realidad queer. ¿Qué puedo decir de la libertad? Se supone que es una característica inherente a los seres que habitamos este mundo. Sin embargo, la libertad es un reclamo que se hace cada vez más latente en los movimientos feministas y de las mujeres en general:¹ libertad de caminar por las calles a la hora que sea, libertad de vivir, libertad para decidir sobre mi corporalidad, libertad para no ser cautiva o presa de acoso.

En la medida que los días pasan, viene un pensamiento recurrente junto a libertad, y es el de «clandestinidad». Junto a clandestinidad vienen a mí mente-cuerpo-corazón los cuerpos de las compañeras desaparecidas, los cuerpos clandestinos de la violencia feminicida, los cuerpos de las niñas traficadas, los cuerpos de las fosas clandestinas que desde ahí claman justicia y el miedo que he experimentado al caminar por el camellón de la calle sola a cualquier hora.

La pregunta que me surge es ¿Qué representa el debate de la libertad en un país como México donde matan a más de catorce mujeres al día, en un país donde secuestran a mujeres y a niñas para venderlas como mercancía? ¿Qué significa libertad para las compañeras trans que están poniendo el cuerpo para evitar la extracción minera, la explotación de los mantos acuíferos? ¿Qué significa libertad para una mujer pobre, prieta, indígena que no puede llevar el pan para su familia? No cabe duda, que la libertad tiene privilegios, yo misma hablo desde ellos. Este es el límite de mi propia reflexión cuando pienso la

religión y el género como dos enclaves epistemológicos queer/cuir para construir la reflexión libertaria. Lo hago desde el conocimiento situado nombrado por Donna Haraway (2018, 20221) y el pensamiento nómada de Rosi Braidotti (2000) junto a las contribuciones de las teologías feministas y queer/cuir.

Los tiempos actuales nos sumergen nuevamente en una suerte de «libertades clandestinas», al menos en mi país y en muchos lugares de América Latina y el Caribe. Los sistemas políticos y religiosos están reviviendo fundamentalismos tanto políticos como religiosos, donde la libertad tiene un costo palpable o se elige vivirla en la clandestinidad. Este precio se traduce en la vida misma, con cuerpos abandonados en vertederos o en desapariciones forzadas. La pregunta que resuena en nuestro imaginario colectivo es clara: ¿cuánto estamos dispuestos a sacrificar por la libertad? Ante la creciente amenaza a las libertades individuales, se plantea un dilema tangible sobre el precio que estamos dispuestos a pagar para salvaguardar y ejercer nuestra libertad en un entorno cada vez más restrictivo y hostil.

Se aborda la idea de libertad de pensamiento crítico en los círculos feministas y en las teorías queer/cuir, proclamando la libertad para realizar hermenéuticas críticas de género, expresar la palabra libremente, ejercer la libertad académica y explorar las libertades sexo-genéricas, así como la libertad en el amor, el deseo y las relaciones. No obstante, surge la interrogante: ¿realmente disfrutamos de libertad? Nuestras teologías de género, feministas o queer/cuir, a menudo son cooptadas y transformadas en agendas negociables, vendidas al mejor postor, ya sea una agencia que promete subsidios, una ONG que ofrece financiamiento o una colectiva que, para ser tomada en serio, necesita incorporar la categoría género y cumplir con la corrección política. Por un lado, hay un proceso de «institucionalización» política de las teorías de género, y por otro lado, las instituciones religiosas muestran un creciente desdén hacia quienes las promueven.

La clandestinidad se erige como el espacio mediático que resguarda la auténtica libertad. ¿Cómo podemos concebir la libertad desde las perspectivas queer/cuir, es decir, desde la singularidad de nuestros entornos, alejándonos de

las convenciones establecidas y arraigándonos en las marginalidades sociales, epistémicas y culturales? La supervivencia se torna desafiante cuando nuestro entorno ecológico es devastado por políticas y acciones que amenazan la vida, la subsistencia y el bienestar de todas las especies. ¿Cómo podemos proclamar «libertad, liberación, sanidad, salvación y restauración» —la esencia del mensaje evangélico— cuando, incluso desde la fe, luchamos por tomar conciencia de la urgencia y la complejidad de la crisis que enfrentamos?

Este artículo se propone abordar estas preguntas desde una perspectiva que nos conduzca hacia una teología queer encarnacional. Inicialmente, examino el significado de «libertad» y posteriormente me sumerjo en la cuestión poshumana, apoyándome en las contribuciones del feminismo ecológico y las teologías queer/cuir. La última sección del artículo se dedica a esbozar algunas nociones que buscan contribuir a la construcción de una teología queer encarnacional, que rescate el sentido profético del Evangelio.

A través de este enfoque, pretendo explorar cómo la libertad, desde una perspectiva queer/cuir, puede ser integrada en un marco teológico que no solo resuene con la diversidad de las identidades humanas, sino que también abrace la interconexión de todas las formas de vida en un contexto poshumano, desafiando así las estructuras opresivas y reconociendo la vitalidad profética del Evangelio.

Libertades clandestinas

En el ámbito del derecho privado, la clandestinidad se relaciona especialmente con la posesión; o sea, aquella que no puede ser conocida por el verdadero dueño, y con el casamiento, cuando no está acompañado de las formalidades de publicidad que la ley exige o en el sentido de clan como una familia extendida. El matrimonio entre capitalismo y cristianismo ha engendrado las más extremas de las violencias racistas, sexistas, y elitistas, entre muchas otras, como lo afirma Claudia von Werlhof (2015: 65).

La clandestinidad entonces emerge contra sistémica del cis-heteropatriarcado capitalista y del cristianismo neo-fundamentalista para albergar a las libertades. Parafraseando a María Galindo (2022) —quien apela al feminismo bastardo— me atrevo a llamar a la libertad, que prefiero llamar libertades como bastardas y clandestinas, pues es en la clandestinidad donde emergen las libertades, y no para quedarse en lo oculto, sino para luchar por el reconocimiento en los espacios públicos, aún a costa de la vida de los cuerpos. La ventaja de la clandestinidad es que no posee una carta de ciudadanía institucionalizada, sino que escapa a las estructuras machocráticas (Galindo, 2022: 209), llámense iglesias, universidades o estructuras políticas de gobierno.

La clandestinidad no permite la colonización de las libertades, y está en alerta permanente contra la domesticación del pensamiento crítico. Von Werlhof (2015) apunta una crítica aguda ante el concepto de libertad de occidente, ya que está se fundamenta en la no libertad de alguien para la libertad de algún otro, y plantea que la libertad occidental no es benéfica para las mujeres, para las personas de las diversidades sexo-genéricas, para las personas que viven con discapacidades o racializadas, ni para la propia naturaleza; ni siquiera para los varones.

La libertad occidental es el privilegio de las damas blancas, cis-heteronormadas, de clase media alta, que tienen carta de ciudadanía en las instituciones educativas y culturales y son reconocida porque son política y religiosamente correctas o porque practican un «feminismo fresita» como lo afirmaba en su tiempo Marcella Althaus Reid (2005: 78). O como afirma Von Werlhof (2015):

Para hallar la libertad propia, nosotros, los de Occidente, tendríamos que des-hacernos primero de nuestra libertad de propiedad privada. Sólo entonces surgiría una oportunidad para el respeto por la libertad de los otros, y que el mundo nazca sin que tenga que luchar por ella, sin necesidad de que sea producida artificialmente [...] ¿qué me dice usted acerca del estado de libertad al interior de sus comunidades hoy en día? (p. 185)

La construcción artificial de la libertad nos ha llevado a la formación de estados autodenominados libres y a iglesias machocráticas que ahora nos gobiernan en nombre de una libertad colonizada, restringida y blanqueada. Dado que reconocemos que la libertad es un constructo artificial, es necesario reflexionar sobre una propuesta deconstructiva de las libertades desde una perspectiva feminista y de género. Sin embargo, la libertad encuentra su espacio, que no es el Estado, la academia ni las instituciones; su lugar es la clandestinidad. No estoy sugiriendo regresar al armario, sino utilizar la clandestinidad como una herramienta heurística de subversión, tal como fue empleada por revoluciones epistémicas a lo largo de la historia.

Según Gisela Kosak Rovero (2021), las libertades dentro del feminismo no solo trascienden, sino que también implican apropiarse plenamente del propio cuerpo. Estas libertades abarcan una diversidad de cuerpos, incluyendo aquellos sexualmente diversos, racializados, con diversidad de tallas o con discapacidades. Un ejemplo central de este activismo feminista se centra en la lucha contra el feminicidio. Además, se abordan cuestiones relacionadas con los derechos sexuales y reproductivos, la violación y el acoso. Estas batallas emergen en los márgenes de la sociedad, en espacios clandestinos, donde adquieren identidad y una forma de ciudadanía que no es reconocida oficialmente, sino que opera de manera clandestina.

El amor, el deseo, la convivencia, tener donde dormir y algo para comer se trata de asuntos absolutamente ligados a la libertad en cuanto a decisiones cotidianas de vida, lo cual justifica la atención y la pasión militantes de la que son objeto. No obstante, la libertad debe por fuerza plantearse como espacio de habla y escritura liberadas de corsés, como invención de la realidad desde la práctica política y religiosa como espacio de solidaridad en medio de las inevitables diferencias.

Sin embargo, estos espacios o intersticios se producen nuevamente en la clandestinidad, pues es ahí donde no logran ser coptados por las epistemologías neocoloniales. El espacio de lo oculto cobra sentido de ciudadanía en la medida que se devela y se revela no solo en el espacio de lo humano, sino cuando trasgrede las propias dimensiones consideradas humanistas, y va más allá,

constituyendo así lo que Braidotti (2022: 159) llama «el poshumanismo» como una crítica al paradigma construido de «humanidad libre» y dar paso a los tecno-cuerpos.

La reafirmación de la libertad desde el feminismo es prioritaria en esta época de extremismos político-religiosos y el socavamiento del pluralismo en nombres de causas como «la patria», «los pobres», «el verdadero pueblo», «la verdadera iglesia» o «los gobiernos legítimos». El feminismo sin libertad estética, política, filosófica, teológica y cotidiana se degrada a militancia fanática o ejercicio burocrático y es cooptado por opciones autoritarias en aras de la libertad (Kosak Rovero, 2021).

Por su parte, Sofía Mosqueda (2019) afirma en su reflexión sobre la libertad que:

La lucha normativa por el reconocimiento y el acceso al pleno ejercicio de la autonomía es una suerte de paradoja en la actualidad. Mientras la mayor parte de los movimientos feministas pugnan por la legalización del aborto, hay discrepancia cuando respecta a la mercantilización de los cuerpos femeninos: la prostitución, la pornografía, el alquiler de vientres. Las posturas teóricas se dividen entre liberales y radicales, desviando sólo en el discurso la atención a la enorme ola de violencia que sufrimos en el país, y con ello el reclamo automático que se coloca como urgente: que no nos maten.

La libertad para innumerables mujeres en América Latina y el Caribe se reduce a la libertad de estar vivas. Este concepto de libertad es el foco de mi reflexión: el derecho fundamental de vivir como mujer, ya sea mujer afrodescendiente o de pueblos originarios, mujer de talla grande, lesbiana, trans, o simplemente como mujer que hoy está viva. La vida, en muchas ocasiones, implica existir en la clandestinidad.

En este contexto, la clandestinidad adopta un significado profundo en el marco de lo queer/cuir: vivir con un pie en la disidencia y otro en la lucha constante por el reconocimiento de los derechos ciudadanos. Es un equilibrio complejo entre vivir en la resistencia y abogar por la inclusión y la ciudadanía,

desafiando las normas opresivas y luchando por la vida plena y auténtica de todas las mujeres, independientemente de su identidad o situación.

«La *Ruâh* me ha enviado para proclamar la libertad a lxs cautivxs» (Is 61.1)

La libertad está cautiva por nuestros estados y sistemas de gobierno, cautiva por nuestras propias corrientes de pensamiento feministas, y por nuestras propias teorías de género. Confieso que al escribir estas líneas mi libertad esta cautiva por lo que estoy diciendo. La libertad está cautiva por la economía de mercado, y traigo a colación la frase de Marcela Lagarde (2001): «la libertad de las mujeres comienza por el bolso» (pp. 91-92), si podemos pagar nuestras cuentas somos libres.

La libertad se encuentra, igualmente, aprisionada por el lenguaje, ya que nos vemos cada vez más constreñidos al expresar nuestras ideas sin provocar desdén entre nosotrxs mismxs. Me planteo si es la libertad la que está encarcelada o si somos nosotros quienes estamos prisioneros de nuestras propias teorías y activismo. ¿Estamos aprisionadx en nuestros propios ámbitos religiosos y en la reflexión teológica, que siempre nos observa con la lupa de la sospecha?

Para que la libertad sea buena nueva tendrá que ser figuración nómada, siguiendo la propuesta de Braidotti (2000). Al respecto. Carolina Meloni (2022) afirma

Braidotti plantea la categorización del nómada en términos de «figuración», utilizando un concepto ya definido por Haraway. En definitiva, una figuración no es sino un personaje conceptual; no se trata ni de una esencia ni de un trascendental, sino de entidades múltiples, cambiantes (...). El nómada es, por tanto, una figuración, un personaje conceptual múltiple, complejo, contradictorio, similar al *cyborg* de Haraway, a la *mestiza* de Anzaldúa, a la *lesbiana* de Wittig (pp. 251-252, itálicas mías).

A este cita, podríamos agregar que lo nómada también se asemeja a la *bastarda* de Galindo (2022), a la *dolorida* de Piedade (2021) y a la *perra y migrante* de Meloni (2022). La libertad, concebida como una representación clandestina, adquiere una dimensión política esencial para contrarrestar el miedo impuesto por la neocolonización. Se transforma en una categoría epistémica de subversión, desafiando cualquier forma de cautividad.

Este enfoque va más allá de la simple emancipación física; es una lucha intelectual y emocional contra la opresión. La figuración clandestina de la libertad destaca la necesidad de dismantelar las estructuras que perpetúan el miedo y la dominación. Se convierte en un símbolo poderoso de resistencia, abogando por la autonomía individual y colectiva en la búsqueda de conocimiento y emancipación.

Es innegable que incluso en la contemporaneidad, la relación entre género y religión continúa siendo clandestina. La verdadera libertad —aquella que se edifica en los intersticios de cada mesa de debate, en los rincones donde el diálogo florece, y en cada espacio donde nuestros cuerpos se unen para desafiar políticamente lo establecido— merece ser liberada. Abogamos por la construcción de teologías clandestinas, libres de colonización, sin ser amordazadas ni domesticadas.

Al desentrañar la conexión entre género y religión, buscamos desafiar las normas impuestas y fomentar la autonomía, permitiendo que la libertad se manifieste plenamente en la diversidad de nuestras experiencias y creencias. La libertad a los cautivos es la libertad de ser quienes somos, feministas, lesbianas, trans, queer/cuir, crip, gays, bisexuales, raras, gordas o prietas, perras o mestizas esas somos, y éstas que somos proclamaremos con nuestros cuerpos que somos buena nueva, y nueva buena para todes.

Libertades poshumanas desde el ecofeminismo queer/cuir: La irrupción divina del amor erótico

Ternura radical es creer en la arquitectura de los afectos
es encontrarnos desde los músculos mas cercanos al hueso
es creer en el efecto político de los movimientos internos
ternura radical es no insistir en ser el centro de atención
es tener visión periférica; creer en lo que no es visible
ternura radical es hacer del temblor un baile y del suspiro un mantra
es disentir con el máximo respeto
...transitar en espacios que no entiendes
ternura radical es aceptar lo ambiguo
es no pensar dándole vueltas a tu ombligo
es romper con patrones afectivos, sin expectativas claras

Manifiesto de la ternura radical

La irrupción divina del amor queer

El amor erótico queer llega para irrumpir y desestabilizar nuestras cuadraturas dogmáticas, llega como un flujo del espíritu o mejor, de la divina sabiduría en tiempos en los que las iglesias y las instituciones necesitan romper con sus propios fundamentalismos y retornar al amor primero: la *ternura radical* como herramienta transfeminista y expresión del amor queer para trabajar los colonialismos, machismos y otras violencias internalizadas en nuestros cuerpos y comunidades, en este caso en la comunidad eclesial.

Por eso quiero centrarme en lo que yo llamo «la irrupción divina del amor queer», y es que este amor de las parejas del mismo sexo es una fuerza creativa y eficaz que procede de la *Ruàh* divina o aliento vital del seno mismo del Dios Trino para desestabilizar y transformar las formas fijas, anquilosadas y estáticas de entender, vivir y expresar el amor. El amor expresado en las parejas del mismo sexo llega como una danza heurística: un movimiento , una sacudida

a nuestras formas de amor tan saturadas de relaciones de violencia, transgrede nuestra pobre comprensión binaria del amor. Hemos empobrecido el amor entendiéndolo solo desde las categorías heteronormadas, le hemos puesto un corset al amor.

El amor trinitario es la expresión del amor diverso relacional y ser cristiano es ser profunda y atrevidamente diverso, raro, extraño, extravagante, ante un sistema patriarcal homogeneizante que forzosamente quiere globalizar la uniformidad y no la pluralidad. El amor erótico queer es una sacudida para que vivamos con pasión, alta erótica e impulso vital la diversidad que heredamos la *Ruâh*, quien en la Trinidad marca la divergencia, el dinámismo relacional y nos hace retornar a la ternura radical. Dando a sí una sacudida a las instituciones que se han adueñado del amor.

La divinidad cristiana revela su naturaleza erótica y queer al perpetuamente trascenderse para ofrecerse, siendo la encarnación un acto de subversión al incorporar el amor diverso en cuerpos considerados desechables. El amor de las personas LGBTIQ+ se erige como una bendición para la comunidad, las iglesias y las religiones. Este amor queer nos reconecta con la erótica que el cristianismo ha perdido, reivindica el deseo y el placer como atributos divinos, y recupera la dimensión política del amor al capacitarnos para salir de nosotrxs mismxs y posicionarnos subversivamente desde nuestras diversas identidades y sexualidades para amar a los demás.

Indudablemente, esto representa una mística de la subversión del amor que desafía los moldes institucionales, epistémicos y reglamentarios. El amor, diverso, plural, extravagante, extraño, cuir, que se despliega más allá de las normas, emerge como un acto de irrupción de la ley establecida. Nos encontramos en un nuevo pentecostés de la diversidad sexual del amor. Al referirnos a la erótica, hablamos de la fuerza interior que cada ser vivo posee, a lo que denominamos espíritu. En este contexto, la erótica se revela como una fuerza transformadora que desafía las restricciones impuestas, inaugurando un renacimiento del amor diverso y subversivo que redefine los límites de lo permitido.

Esta fuerza posee un potencial político al buscar el bien máximo para la mayoría de las especies, no limitándose únicamente a la humana. Establece relaciones de interdependencia al reconocer la necesidad de una armonía democrática entre todos los seres de los ecosistemas. En este sentido, su carácter político se manifiesta en la aspiración de promover el equilibrio y la interconexión en los sistemas naturales, fomentando una coexistencia respetuosa y sostenible entre las diversas formas de vida que cohabitan en el planeta.

La erótica se manifiesta como una expresión intrínseca al cuerpo-territorio, surgiendo de nuestras corporalidades, cavidades internas, porosidades y fluidos. Actúa como una fuerza de resistencia subversiva, desafiando sistemas de dominio, sometimiento y mandatos de género. Esta energía, arraigada en nuestras sexualidades corpóreas, nos capacita para defender los cuerpos considerados marginales, como los cuerpos-tierra, cuerpo-agua, cuerpo-aire, cuerpo-animal y los cuerpos selváticos. Reconocemos que somos partes integrantes de una corporalidad mayor llamada *Oikos*, promoviendo así la conexión con el entorno y la defensa colectiva de todas las manifestaciones de vida.

Erótica y territorio

La interpretación tradicional del término griego *Oikos* como «casa común» plantea —en mi perspectiva— dos problemas epistémicos fundamentales. Por un lado, evoca la idea de la casa cis-heteropatriarcal y las relaciones jerárquicas establecidas según el modelo kyriocéntrico, que estratifica desde los varones libres hasta los esclavos. Por otro lado, la casa, en este contexto, se concibe como un objeto que puede ser instrumento cosificado de compra o venta en el mercado antiguo, funcionando como una unidad económico-social.

En este modelo, el *pater familias* —que era un varón blanco, rico, heleno y libre— ejercía su autoridad soberana como dueño del *Oikos*. Esto generaba una línea patrilineal desde los varones más ancianos hasta los más jóvenes, estableciendo y perpetuando las jerarquías cis-heteropatriarcales. En este

contexto, las mujeres, la niñez y las personas esclavizadas eran consideradas una suerte de «bienes» o «posesiones» del *pater familias*, evidenciando la profunda desigualdad y cosificación en el marco de estas estructuras familiares y sociales.

Entonces, ¿cómo deberíamos abordar el concepto de *Oikos*? Considero que el enfoque más adecuado proviene precisamente del ecofeminismo queer, que busca examinar las relaciones establecidas en el espacio común de *Gaia* [tierra] como un cuerpo sexuado y diverso. Aquí, es crucial entender que el cuerpo sexuado se analiza como un espacio de poder, conocimiento, deseo y placer, donde la vida se manifiesta y que constituye el hábitat compartido de la humanidad. Sin embargo, estos espacios también han sido escenarios de cosificación y comercio, en el marco de las relaciones patri-kyriarcales que implican dominación y explotación hacia aquellos que también cohabitan dicho espacio: mujeres, niñez, comunidades LGBTIQ+, pueblos originarios, ecosistemas, especies, entre otros.

No es sorprendente reconocer que nos encontramos inmersos en la crisis más significativa de la denominada era del Antropoceno. Este término, acuñado por Eugene F. Stoermer en 1980 y posteriormente popularizado por Paul Crutzen en 1995 (Trischler, 2016), ha sido objeto de estudio detenido. Crutzen y Stoermer, en colaboración, delinearon los contornos de esta nueva «era de la humanidad» en su trabajo conjunto de 2000 (Crutzen y Stoermer, 2000). Este período, que se inició con la primera revolución industrial, se distingue al considerar a la humanidad como una fuerza ambiental de gran impacto (Crutzen, 2002). La magnitud de la crisis actual refleja la compleja interacción entre la actividad humana y su repercusión en los sistemas terrestres, marcando así una etapa crítica en la relación entre la humanidad y el entorno planetario.

Por su parte, Braidotti (2000) —al emplear las categorías del neomaterialismo feminista, el ecofeminismo y el elementalismo— representa la vanguardia de las feministas poshumanas. Estas pensadoras postulan una interconexión inextricable entre lo material, lo ambiental y lo tecnológico, conceptualizando esta fusión como queer/cuir. Según Braidotti, hemos trascendido la hibridez, superando el paradigma humanista y reformulando el

concepto de corporalidad al integrar lo humano con otros elementos no humanos. Este enfoque nos introduce en la noción de «intercorporeidad», la cual implica la relación de intercambio de partes o productos del cuerpo entre seres humanos. Esto implica trascender las limitaciones tradicionales de comprensión de la corporalidad al tiempo que abre nuevas perspectivas hacia una comprensión más amplia e inclusiva de la experiencia humana.

Así, se presenta una nueva dimensión intersubjetiva del cuerpo, ejemplificada por la ablación y el trasplante de órganos y tejidos, así como la disposición de productos somáticos: sangre, gametas y embriones. Este enfoque destaca las diversas formas en que las entidades encarnadas de diferentes especies pueden ser concebidas como parte de un continuo afectivo colaborativo (Braidotti, 2022). Por otro lado, Stacy Alaimo (2016) aborda la interconexión humano/no humano como una ontología relacional radical. Introduce el concepto ecofeminista transcorporéo como un modelo de poshumanismo que parte del lugar subestimado de la corporalidad humana y aboga por la inclusión de toda clase de sujetos en el amplio espectro de organismos vivos.

El materialismo queer combina las humanidades ambientales con estudios LGBTIQ+ con los estudios Crip de la discapacidad y evoca a todxs aquellxs que están excluidxs de la élite humanista (Taylor, 2021: 14). Por ello, Braidotti llama al objeto de estudio del poshumanismo *materia zoe-geo-tecnomediada*, pues ya no es el «hombre» quien regula el acceso a la categoría de lo humano dando paso a un materialismo posantropocéntrico. Por un lado, *Zoe* hace referencia a animales, insectos, plantas, semillas, células, virus, entre otros más. Por otro lado, *Geo* como los suelos terrestres, minerales, mares, aire atmósfera, medio ambiente en su conjunto. Finalmente, *Tecno* hace referencia a la tecnología, algoritmos, códigos de software, plataformas, redes, etc. De esta manera reta al propio ecofeminismo para que transite a la categoría queer/cuir y acepte que ser *zoe-geo-tecnomateria* es una forma de abrirse a otras posibles alianzas como nuevas formas de devenires poshumanos (Braidotti, 2022: 158). Por lo tanto, a la hora de pensar las libertades también habrá que tener en cuenta que dicha

libertad reposa en una nueva manera de concebir las corporalidades como *zoe-geo-tecnomateria* o tecnocuerpos.

En clandestinidad: Hacia una teología queer encarnacional

Recuperar a *Gaia* como un ser vivo y no como un objeto conduce a la co-responsabilidad intersubjetiva con ella para transformar las relaciones de dominación-opresión-explotación, en relaciones de equidad y derecho como ser viviente. En el cristianismo esta ha sido precisamente la definición de «creación». Además de reconocer que existe una conexión político-ideológica entre la dominación de las mujeres y la naturaleza, también analiza la situación de crisis que vive el planeta por la devastación la cual se fundamenta en el poder «sobre». Este poder «sobre» es violatorio del cuerpo tierra, por lo que es necesario deconstruirlo y construir una propuesta en la que se nos reubica a los seres humanos dentro del lugar de la creación como parte de ésta y no cómo lxs únicxs, lxs mejores o quienes están por encima de —«sobre»— ella.

Desafíos a la reflexión teológica

Para alcanzar este propósito, de acuerdo con la propuesta ecofeminista queer en busca de una teología queer encarnacional, es esencial implementar cuatro cambios fundamentales dentro de la reflexión teológica. Estos cambios, que expongo a continuación, son cruciales para la transformación y la evolución de la teología en aras de una comprensión más inclusiva y en sintonía con los desafíos contemporáneos.

Primero, es imperativo realizar un cambio en la antropología, abandonando el modelo cis-heteropatriarcal dominante y orientándonos hacia la despatriarcalización del hábitat compartido. Esto implica trascender la noción de «Antropoceno», reconociendo la interconexión de todas las formas de vida y

situando a la humanidad en un contexto más amplio, donde la coexistencia armoniosa con el entorno se convierte en un objetivo fundamental.

En segundo lugar, es esencial promover un cambio en la epistemología, redefiniendo la forma en que expresamos lo sagrado, la simbología, el lenguaje y las metáforas relacionadas con la Divinidad y la creación. Esto implica reconsiderar las formas de «conocimiento-sabiduría», buscando narrativas más inclusivas y diversas que reflejen la riqueza y complejidad de las experiencias humanas y no humanas en la interrelación divina y terrenal.

En tercer lugar, es crucial instaurar un cambio en la comprensión del amor, revaluando el cuerpo, la sexualidad, el erotismo, el deseo y el placer, especialmente en mujeres, comunidades LGBTIQ+ y pueblos originarios. Esta transformación se presenta como una vía para superar las fobias arraigadas, desafiando los miedos impuestos por el cristianismo que han permeado el imaginario colectivo, y abogando por una visión más inclusiva y respetuosa de la diversidad afectiva y sexual.

En cuarto lugar, la propuesta poshumanista insta a integrar la tecnología y la ciencia desde la descolonialidad de los cuerpos territorio sexo-genéricos. Implica reconocer que *Oikos-Gaia* [casa-tierra] no solo es un ser vivo con derechos, sino que también posee una fuerza interior [*Eros*] y su propia sabiduría [*Sofía*]. Todos los seres que habitamos en ella participamos en esta divinidad ero-ecosofánica, destacando la importancia de una relación respetuosa y equitativa con la Tierra.

La teología queer encarnacional como una «libertad clandestina»

En el desafío contemporáneo de repensar la teología encarnacional frente a las nuevas categorizaciones y la superación del *antropos*, surge la pregunta crucial: ¿Cómo puede enfrentar la teología la evolución de estas categorías y la expansión más allá de la humanidad? Mi perspectiva sostiene que, si consideramos que la divinidad es amor, entonces el amor se manifiesta y

penetra con su fuerza erótica en toda la zoe-geo-tecnomateria. La encarnación, en este contexto, no se limita únicamente al cuerpo del Jesús histórico, sino que abraza a toda la creación.

El núcleo esencial radica en la tarea de sanar un mundo herido a través de la manifestación del Dios ágape, comunicado a través de Jesús. Este enfoque implica el reconocimiento de la materialidad de la encarnación divina, la cual no se adhiere exclusivamente a la hegemonía humana, sino que se extiende a toda la creación. Queerificar la teología en la era del Antropoceno implica descentralizar la arrogancia humana que distorsiona la creación, abrazando en su lugar la tarea profética y encarnacional de ser co-creadores con Dios.

En este contexto, la teología encarnacional se convierte en un llamado a adoptar una visión más holística y abarcadora, donde la divinidad no solo se manifiesta en la figura de Jesús, sino en la totalidad del cosmos. Reconocer la divinidad en la naturaleza, en la interconexión de todas las formas de vida, implica una transformación de la comprensión tradicional y un rechazo de la visión antropocéntrica. En este diálogo con las categorías emergentes, la teología encarnacional se convierte en un puente entre lo divino y lo terrenal, una invitación a co-crear, cuidar y apreciar la maravilla de la creación en su diversidad y complejidad. En este sentido, queerificar la teología significa no solo aceptar, sino celebrar la diversidad y la interconexión intrínseca en la encarnación divina que abraza a todo el cosmos.

Una teología queer encarnacional se presenta como una «libertad clandestina», emergiendo sigilosamente entre los intersticios de las teologías hegemónicas que han desencarnado, deserotizado y dessexualizado la divinidad, la humanidad y la creación (Córdova Quero, 2023). En su esencia, este enfoque desafía las restricciones impuestas por paradigmas teológicos convencionales que han excluido o reprimido ciertos aspectos de la experiencia humana y divina.

La tarea de desarrollar una teología queer encarnacional implica redescubrir y sumergirse en la exuberancia erótica de la trinidad danzante, fusionándose con toda la creación en un acto donde la sexualidad se convierte en una

metáfora poderosa para describir esta relación íntima y co-creativa. Esta perspectiva busca recuperar la conexión perdida entre lo divino y lo humano, desafiando la desencarnación que ha alejado a la teología de la materialidad y sensualidad de la existencia.

Al asumir una postura queer, esta teología busca liberarse de las restricciones normativas, cuestionando la rigidez de las categorías tradicionales y abrazando la diversidad en todas sus formas. Al proponer una encarnación queer, se invita a experimentar una conexión más profunda con lo divino a través de la expresión plena de la identidad y la diversidad humana, reconociendo que cada ser encarnado refleja una expresión única de la divinidad.

La «libertad clandestina» de esta teología queer encarnacional implica también dismantelar las estructuras de poder que han marginado y excluido a aquellas personas que no se ajustan a las normas preestablecidas. Se trata de una invitación a explorar la divinidad a través de una lente inclusiva, reconociendo la conexión trascendental también en la diversidad de cuerpos, identidades y expresiones sexuales. En este sentido, una teología queer encarnacional se revela como un espacio de resistencia, celebración y reconexión con la plenitud de la vida y la creación en la cual inhabita toda la divinidad.

Conclusión

En este capítulo he analizado la emergencia de una teología queer encarnacional como una respuesta valiente y liberadora ante las problemáticas contemporáneas, las cuales entrecruzan las categorías de poshumano, crisis ecológica con la imperativa necesidad de libertad. Al infiltrarse «clandestinamente» en las fisuras de las teologías hegemónicas, este enfoque desafía la desencarnación, deserotización y desexualización previamente impuestas a la divinidad, la humanidad y la creación.

En un contexto de crisis ecológica, la teología queer encarnacional aborda la urgencia de reconectar con la trinidad danzante, celebrando la sensualidad y la materialidad como componentes esenciales de la experiencia divina. La inclusión de la perspectiva poshumana refleja una comprensión más amplia y expansiva de la existencia, desafiando las limitaciones antropocéntricas y proponiendo una visión co-creativa que abarque la diversidad de la vida.

Además, la teología queer encarnacional se revela como un llamado a la libertad, desafiando las normas y estructuras de poder que han contribuido a la marginación y exclusión. Al abrazar la diversidad de cuerpos, identidades y expresiones sexuales, este enfoque no solo responde a la llamada a la libertad, sino que se erige como un espacio de resistencia y celebración.

En este diálogo entre lo queer, lo encarnacional, lo poshumano y la crisis ecológica, la teología emerge como una herramienta transformadora que aboga por una conexión profunda y armoniosa con la creación, impulsando la necesidad imperativa de libertad en todos los aspectos de la existencia. Este enfoque representa una vía hacia la reconciliación, la justicia y la restauración integral en un mundo que clama por una comprensión más inclusiva y respetuosa de la diversidad de la vida.

Referencias

- Alaimo, Stacy (2016). *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Althaus-Reid, Marcella (2005). *Teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Anzaldúa, Gloria (2015). *Light in the Dark. Rewriting Identity, Spirituality, Reality*. Durham, NC: Duke University Press.
- Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades: Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Braidotti, Rosi (2022). *Feminismo Posthumano*. Barcelona: Editorial Gedissa.
- Córdova Quero, Hugo (2023). «Sexing Jesus: Controversies around Christological Erotic Corporealities in Latin America». En: *Cultural Afterlives of Jesus* (Jesus in Global

- Perspective N° 3), editado por Gregory C. Jenks. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, pp. 133-148.
- Crutzen, Paul J. y Eugene F. Stoermer (2000). «The ‘Anthropocene.’» *Global Change Newsletter* 41: pp. 17-18.
- Crutzen, Paul J. (2002). «Geology of Mankind». *Nature* 415, N° 51: p. 23.
- Galindo, María (2022). *Feminismo Bastardo*. Ciudad de México: Editorial Mantis.
- Haraway, Donna (2018). *Como una hoja: Una conversación con Thyrza Goodeve*. Madrid: Con Tinta Me Tienes.
- Haraway, Donna (2021). *Manifiesto Ciborg*. Madrid: Kaótica Libros.
- Kosak Rovero, Gisela (2021). «La libertad en el feminismo». *Letras Libres*, 30 de marzo 2021. Disponible en: <<https://letraslibres.com/politica/la-libertad-en-el-feminismo/>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Lagarde, Marcela (2001). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Meloni, Carolina (2022). *Feminismos Fronterizo: Mestizas, Abjectas y Perras*. Madrid: Kaótica Libros.
- Mosqueda, Sofía (2019). «Una reflexión feminista sobre la libertad». *Nexos*, 7 de febrero. Disponible en: <<https://economia.nexos.com.mx/una-reflexion-feminista-sobre-la-libertad/>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Piedade, Vilma (2021). *Doloridad*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Mandacaru.
- Taylor, Sunaura (2021). *CRIP: Liberación animal y liberación DISCA*. Madrid: Ochodoscuatro ediciones.
- Trischler, Helmuth (2016). «The Anthropocene: A Challenge for the History of Science, Technology, and the Environment». *NTM: Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin* 24: pp. 309-335.
- Von Werlhof, Claudia (2015). *¡Madre Tierra o Muerte! Reflexiones para una teoría crítica del patriarcado*. Ciudad de México: El Rebozo.

Notas

¹ Cuando hago referencia a la categoría *mujeres*, me refiero a toda aquella persona que así se designe y en contra con todo esencialismo de género o biologicista. Aún en contra de los propios feminismos esencialistas.

Tercera sección

Desafíos y renovaciones en las Teologías constructivas



7

Queerificar la adamacidad

Contribuciones
desde una teología
feminista queer

Mercy Aguilar Contreras

Resumen

La teología feminista queer emerge como una hibridación de experiencias corpóreas sometidas a diversos mecanismos de control sobre la vida, el cuerpo y la sexualidad. Este proceso de teologización cuestiona el enfoque tradicionalmente centrado en valores cis-heteropatriarcales, evidenciando que las teologías clásicas participan en las biotecnologías de reproducción del cuerpo, género y sexualidad. Se destaca la influencia histórica de toda teología en la construcción de cuerpos cis-heterocentros, patriarcalizados y racializados. El capítulo propone (re)considerar la «adamacidad» para rescatar la diferencia de género y sexualidad presente en textos sagrados, liberando así a los cuerpos de los armarios cis-heteronormados.

Resumo

A teologia feminista queer surge como uma hibridização de experiências corporais sujeitas a vários mecanismos de controle sobre a vida, o corpo e a sexualidade. Esse processo de teologização desafia o foco tradicional nos valores cis-heteropatriarcalis, mostrando que as teologias clássicas participam das biotecnologias de reprodução do corpo, do gênero e da sexualidade. Ele destaca a influência histórica de todas as teologias na construção de corpos cis-heterocentros, patriarcalizados e racializados. O capítulo propõe (re)considerar a «adamacia» a fim de resgatar a diferença de gênero e sexualidade presente nos textos sagrados, libertando assim os corpos dos guarda-roupas cis-heteronormativos.

Abstract

Queer feminist theology emerges as a hybridization of corporeal experiences subjected to diverse mechanisms of control over life, body, and sexuality. This process of theologization questions the approach traditionally centered on cis- heteropatriarchal values, evidencing that classical theologies participate in the bio-technologies of reproduction of the body, gender, and sexuality. It highlights the historical influence of all theology in the construction of cis-heterocentered, patriarchalized, and racialized bodies. The chapter proposes to (re)consider «adamacy» to rescue the difference of gender and sexuality present in sacred texts, thus liberating bodies from cis-heteronormative closets.

Résumé

La théologie féministe queer émerge comme une hybridation d'expériences corporelles soumises à divers mécanismes de contrôle de la vie, du corps et de la sexualité. Ce processus de théologisation remet en question l'approche traditionnellement centrée sur les valeurs cis-hétéropatriarcales, en démontrant que les théologies classiques participent aux biotechnologies de la reproduction du corps, du genre et de la sexualité. Il met en évidence l'influence historique de toute la théologie dans la construction de corps cis-hétérocentrés, patriarcalisés et racialisés. Le chapitre propose de (re)considérer l'«adamacy» afin de sauver la différence de genre et de sexualité présente dans les textes sacrés, libérant ainsi les corps des placards cis-hétéronormatifs.

Mercy Aguilar Contreras

Teóloga feminista, queer y decolonial, con estudios en teología latinoamericana de la liberación y teologías queer. Es presbítera ordenada por la Iglesia Peregrina. Es Coordinadora del Centro de Investigación Ecuémica en el Salvador (CIE). Es parte del grupo de investigación GIDMS del Institute Sophia, donde también actualmente cursa la Maestría en Divinidad.

Introducción¹



Las teologías feministas queer emergen como una fusión de vivencias que surgen en cuerpos afectados por diversos mecanismos de control en torno a la vida y la sexualidad. En este contexto, los cuerpos se ven sometidos a un entramado de técnicas que configuran y dan forma a nuestra existencia.

Las teologías feministas queer, por ende, representan una reflexión teológica que se nutre de las experiencias de los cuerpos feministas queer para abordar la conexión con lo divino. En este enfoque, se examina cómo estas experiencias desafían y reconstruyen las nociones tradicionales, ofreciendo una perspectiva única que cuestiona y amplía los límites teológicos establecidos.

Marcela Althus Reid (2008) argumenta que las teologías queer se destacan por su naturaleza biográfica, representando una perspectiva crítica generada por diversos colectivos situados en los márgenes de las tradicionales teologías clásicas. Estas teologías queer, al basarse en experiencias corporales, van más allá de los paradigmas e principios fundamentales de las teologías convencionales.

En este contexto, las teologías feministas queer se erigen como un análisis teórico que incorpora conocimientos y prácticas que desafían la hegemonía de las teologías cis-heterocentradas y patriarcales. Es crucial destacar que estas teologías feministas queer derivan su enfoque crítico de la revisión de la teoría queer y las teorías sexuales que empezaron a circular a finales del siglo XIX, creando un marco conceptual enriquecido y contextualizado en las luchas contra las estructuras opresivas arraigadas en las teologías convencionales. En última instancia, estas teologías no solo desmantelan preconceptos, sino que también establecen un terreno fértil para una comprensión más inclusiva y diversa de lo sagrado.

La intersección entre la teoría queer/feminista y la teología alcanza su punto crucial mediante la vivencia de fe y marginación de aquellos cuerpos relegados

por los imaginarios teológicos hegemónicos. Estos cuerpos —excluidos por su sexualidad, género, raza y fe— carecen de un imaginario teológico contemporáneo que valide sus vidas en la diversidad sexo-genérica y que reconozca sus luchas como espacios de revelación teológica. En este contexto, surge la necesidad de desarrollar un enfoque teológico inclusivo que abrace la diversidad y destaque las experiencias de aquellas personas y comunidades que han sido históricamente marginadas. Este nuevo paradigma teológico no solo desafiaría las normas preexistentes, sino que también proporcionaría un terreno fértil para la construcción de una teología más empática y representativa, donde la fe y la diversidad convergen como fuerzas transformadoras. Por ello, Hugo Córdova Quero (2013) afirma que:

El proyecto de una teología indecente, es en realidad una tarea hermenéutica que requiere múltiples deconstrucciones en donde la sexualidad es siempre un elemento clave para entender transacciones que son tanto teológicas como políticas, económicas, sociales e ideológicas (p. 102).

Este proceso de teologización tiene como objetivo cuestionar la dirección predominante en el quehacer teológico, la cual históricamente ha estado centrada en un sistema de valores cis-heteropatriarcales. La meta es poner de manifiesto que las teologías clásicas son parte integral de las bio-tecnologías que moldean la reproducción de cuerpos, géneros y sexualidades. Se busca resaltar que —a lo largo de la historia— todas las teologías han desempeñado un papel significativo en la construcción de cuerpos que se ajustan a las normas cis-heterocentradas, patriarcales y racializadas. Este análisis crítico no solo busca desafiar las estructuras teológicas tradicionales, sino también fomentar una comprensión más amplia y reflexiva que reconozca las implicaciones de las teologías en la configuración de identidades y la reproducción de estructuras de poder.

El propósito de este cuestionamiento es evidenciar cómo las teologías clásicas han desempeñado un papel crucial en la consolidación y reproducción de una matriz teológica patriarcalizada, racializada y cis-heterocentrada, la cual influye directamente en la experiencia de los cuerpos. Esta matriz legítima

diversas relaciones de poder que determinan el rumbo de la vida y el destino de los cuerpos feminizados. En consecuencia, las teologías queer plantean preguntas fundamentales acerca del espacio teológico que las teologías tradicionales otorgan a lo sagrado, marcando así el inicio de un análisis crítico. Siguiendo la perspectiva de Álvaro Narva Gil (2021) —inspirada en el trabajo de Eric Voegelin (2014)— se desvela la necesidad de revisar y cuestionar las bases teológicas que perpetúan estructuras de poder opresivas y excluyentes basadas en ideologías:

Las ideologías son verdaderamente ateas o no creyentes en una religiosidad, sino que realmente lo que producen es un desplazamiento de lo sagrado, donde se pasa de una fe en un Dios trascendente y omnipotente a un intelectual mesiánico regido por la fuerza de su razón. Para Voegelin es imprescindible “a la hora de analizar una sociedad identificar donde se sitúa esta lo sagrado” (p. 6).

En este sentido, el cuestionamiento de las teologías queer no solo implica una revisión de la matriz patriarcalizada y cis-heterocentrada, sino también un replanteamiento del lugar asignado a lo sagrado por las teologías clásicas. Esto es lo que Córdova Quero (2011, 2015, 2021) ha llamado «teo(ideo)logías». Esta reflexión desafía la rigidez de las estructuras teológicas al interrogar cómo las ideologías subyacentes a las concepciones tradicionales de lo divino han desempeñado un papel crucial en la construcción de identidades y relaciones de poder.

Destacando la necesidad imperante de una transformación teológica inclusiva y liberadora, se evidencia la urgencia de cuestionar y redefinir las nociones establecidas de lo sagrado. Este proceso busca abrir camino a una teología que abrace la diversidad, desafiando así las estructuras dogmáticas que han perpetuado desigualdades y proporcionando una base para un entendimiento más equitativo y compasivo de lo divino.

El aporte de la teoría y las teologías queer

Recobrando elementos de la teoría queer

La teoría queer emerge como una perspectiva crítica que desarticula los cuerpos, revelando los diversos sistemas de opresión y los mecanismos de control que actúan sobre la vida. Al reconocer que el género y la sexualidad son construcciones políticas, herramientas del poder para consolidar prácticas que respalden distintos sistemas de dominación, la teoría queer propone una mirada disruptiva.

Según la afirmación de David Córdoba García (2005), esta teoría no solo desentraña las estructuras normativas, sino que también abre espacios para comprender y resistir las formas en que las construcciones culturales y sociales moldean las identidades y perpetúan desigualdades. La teoría queer, en su esencia crítica, invita a la desestabilización de las normas establecidas y al cuestionamiento profundo de las estructuras de poder arraigadas en las concepciones tradicionales de género y sexualidad:

El sistema sexo/género como tecnología también asegura la producción de sujetos adaptados a las posiciones de dominación (hombres) y subordinación (mujeres). En la definición de Rubín, el sistema sexo/género es un dispositivo o tecnología de producción de sujetos humanos diferenciados en hombres y mujeres para la reproducción de un sistema de poder desigual y/o explotación. Adoptando el marco de análisis althusseriano de la ideología, según el cual ésta convierte a los individuos en sujetos y por tanto en soportes de relaciones sociales y agentes en las mismas, el género es tratado como el mecanismo por el cual los individuos como materia prima entran en el proceso productivo del sistema sexo/género para salir como sujetos hombres o mujeres, y por tanto como soporte de

las relaciones sociales de la división sexual del trabajo y el poder (Córdoba García, 2005: 36).

Sin duda el sistema sexo-género determina un lugar social, una producción y proyección histórica del cuerpo desde el poder, la cual sugiere una posición social que afirma la hegemonía masculina y patriarcal, debido a esto las tecnologías del género y la sexualidad contraen a lo femenino a una posición subordinada. Por tanto, la teoría queer niega la validez de estos principios y desestabiliza al orden cis-heteropatriarcal, e inicia una ruptura epistemológica a través de una experiencia contra-sexual. Para Althaus-Reid (2008):

El movimiento queer es un movimiento marginal, que quiere permanecer de alguna forma marginal para contestar el discurso heterosexual y no asimilarse. De hecho, Queer es una palabra despectiva que significa “extraño” y se refiere a una persona extraña”. Por último la teoría Queer tiene una epistemología (o una forma de conocer) sexual que desafía los postulados heterosexuales que manejamos, las categorías de pensamiento binarias, de oposición, por ejemplo, que usa el pensamiento heterosexual. Porque la sexualidad implica una epistemología, una manera de comprender y relacionarse con el mundo y configura cierto tipo de pensamiento estructurado o institucional (p. 66).

Las teorías queer desvelan las diferentes formas en como estos dispositivos operan sobre el cuerpo y como este se articula con el poder, por tanto, esta matriz histórica del sistema sexo género da a luz un régimen de cuerpos cis-heterocentros que construyen una realidad jerarquizada, de dominación donde los cuerpos operan como reguladores de esta matriz, normalizando prácticas y relaciones de poder. Es decir, la hegemonía cis-heteropatriarcal del sistema sexo-género tiene el poder enunciativo y normalizador de los cuerpos, legitimando con su praxis este bio-poder. Según Paul B. Preciado (2003):

La política de la multitud queer no se basa en una identidad natural (hombre/mujer), ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales) sino en una multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los regímenes que les construyen como “normales” o “anormales”: son las drag-kings, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-ciborg... Lo que está en juego es cómo resistir o cómo reconvertir las formas de subjetivación sexopolíticas (p. 163).

Estos regímenes de normalización se alzan contra los cuerpos feminizados, queer y diversos ya que tiene el monopolio de las técnicas de control sobre la vida, el sistema sexo-género construye relaciones de poder en los cuerpos, convirtiéndose estos en objetos de toda política, es por esa razón que la teoría queer es una oposición radical a la norma cis-heteropatriarcal, la cual se distancia de las políticas de identidad tradicionales, ya que no buscan posicionar una teorización bajo una hegemonía identitaria sino recogen la potencia política de esas mixturas. Para Gloria Anzaldúa (2016):

Lo mestizo y lo queer existen en este momento y en este punto del continuo evolutivo por una razón. Somos una mixtura que demuestra que toda la sangre esta íntimamente mezclada y que hemos sido engendrados de almas afines (p. 143).

Este viraje epistemológico de ser mixtura, de ser queer se opone a las premisas básicas de teorización feminista clásica centrada en el género. Anzaldúa (2016) en su libro sobre la historia mestiza propone un cuerpo de identidades múltiples, un cuerpo subjetivado por un parlamento de experiencias compartidas que transgreden desde lo corporal al sistema de representación cis-heterosexual. Según Preciado (2017):

El insulto Queer no tenía un contenido específico: pretendía reunir todas las señas de lo abyecto. Pero la palabra servía en realidad para trazar un límite al horizonte democrático: aquel que llamaba a otro Queer se situaba así mismo sentado confortablemente en un sofá imaginario de la esfera pública en tranquilo intercambio comunicativo con sus iguales heterosexuales mientras expulsaba al queer estaba condenado al secreto y a la vergüenza (p. 10).

Estos se apropian de la injuria lanzada sobre sus cuerpos y la convierten en una teoría crítica que se fundamenta en sus experiencias sexuales e identitarias no normativas, con el objetivo de subvertir el orden cis-heteropatriarcal y desmontar los regímenes de normalización y producción del cuerpo:

La naturaleza humana es un efecto de tecnología social que reproduce en los cuerpos, los espacios y los discursos la ecuación naturaleza=heterosexualidad. El sistema heterosexual es un aparato social de producción de feminidad y masculinidad que opera por división y

fragmentación del cuerpo: recorta órganos y genera zonas de alta intensidad sensitiva y motriz (visual, táctil, olfativa..) que después identifica como centros naturales y anatómicos de la diferencia sexual (Preciado, 2002: 22).

Por esta razón, las teorías queer evitan utilizar las nociones de «mujer» o «identidad sexual» como categorías esencialistas centrales que definan su praxis política. Reconocen la fluidez y complejidad inherentes al género e identidad, fomentando un enfoque más inclusivo y dinámico que desafía las construcciones cis-heteronormativas.

Por otra parte los feminismos latinoamericanos configuran una teoría crítica sobre el género, la raza y la sexualidad como determinismos biológicos que dan cuenta de un sistema de poder patriarcal y colonial, es una construcción de pensamiento crítico que surge de la experiencia de opresión y de marginalidad que viven las mujeres de territorios que están al margen del poder. Ya que este sistema de poder introdujo el género y la raza como imposición colonial (Lugones, 2008). Esta matriz colonial de poder construye una clasificación social sobre la vida, a través de la producción de categorías que se instalan en los cuerpos. Por tanto, las categorías de raza y género son fundamentales para interpretar la subordinación y dominación histórica de las mujeres. Para Lorena Cabnal (2010):

El racismo desde mi percepción como mujer indígena, es como una raíz, esta raíz es histórica y estructural de origen patriarcal, que arremetió con la penetración colonialista en la vida de pueblos originarios de Abya Yala, y de las mujeres en particular (p. 20).

Esta raíz histórica se configura a través de una matriz de dominación, «[...] donde las categorías «raza», «clase», «género» y «sexualidad» son vistas como variables constitutivas, en tanto cada una está inscrita en la otra [...]» (Agenjo Calderón, 2016: 102). Estas inscripciones atan los cuerpos en una red de mecanismos de control sobre la vida, imponiendo una necesidad crucial de recuperar nuestro territorio/cuerpo. Esta acción se torna esencial para la descolonización del quehacer feminista y la liberación epistémica. La voz de las feministas comunitarias resuena en este planteamiento, llamando a la ruptura

con las estructuras opresivas y la reafirmación de la autonomía y soberanía sobre los cuerpos como paso fundamental hacia la emancipación. Para Cabnal (2010):

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados, para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres. Recuperar y defender el cuerpo, también implica de manera consciente provocar el desmontaje de los pactos masculinos con los que convivimos, implica cuestionar y provocar el desmontaje de nuestros cuerpos femeninos para su libertad (p. 23).

Sin duda esta matriz histórica del sistema sexo-género esta presente en los análisis teóricos de los feminismos y las teorías queer, los cuales a través de su crítica construyen desde diferentes matrices de conocimiento estrategias que les ayuden a desmontar todos los mecanismos de control sobre la vida, alejándose de una construcción identitaria hegemónica que reclame para si misma el uso soberano de la feminidad, por el contrario se cuestionan estos mecanismos como principios organizadores de la vida, configurando su discurso a través de los diferentes fenómenos que atraviesan los cuerpos. de ahí la necesidad de construir una propuesta contra-sexual. Preciado (2002) — citando a la teórica Judith Butler— nos comenta:

La contra sexualidad no es la creación de una nueva naturaleza, sino mas bien el fin de la naturaleza como orden que determina la sujeción de unos cuerpos a otros. La contrasexualidad es en primer lugar: un análisis crítico de la diferencia de género y de sexo, producto del contrato social heterocentros, cuyas performatividades normativas han sido inscritas en los cuerpos como verdades biológicas (p. 18).

Es por esta razón que las teologías feministas queer construye un dispositivo hermenéutico crítico contra-sexual, el cual converge en estos dos lugares de enunciación, con los cuales busca liberarnos de la clasificación racial, sexual y de género de las teologías clásicas que desechan a los cuerpos queer y feministas de los distintos imaginarios teológicos contruidos por el poder.

Teologías queer: En busca del real mito de origen

Las teologías clásicas están inscritas en las bio-tecnologías de reproducción del cuerpo y la sexualidad, las cuales se encuentran enmarcadas socialmente por una cultura cis-heteropatriarcal que construye diferentes mecanismo de control sobre la vida, los cuales son fundamentados por un sistema sexo-género que construye relaciones desiguales de poder sobre los cuerpos.

Históricamente las teologías clásicas se han fundamentado desde una lectura cis-heteropatriarcal de los textos bíblicos. Especialmente el capítulo 1 del libro de Génesis ha sido utilizado como mito fundacional de la historia de la humanidad para asignar a las mujeres una posición de subordinación. Esto se convierte en una especie de ritual teológico donde lo masculino se comporta como un mecanismo de poder que conduce a lo femenino a un lugar de subordinación. Para Rita Laura Segato (2003):

la estructura de los rituales de iniciación masculina y los mitos de creación hablan universalmente de esta economía de poder, basada en la conquista del *estatus* masculino mediante la expurgación de la mujer, su contención en el nicho restringido de la posición que la moral tradicional le destina y el exorcismo de lo femenino en la vida política del grupo y dentro mismo de la psique de los varones (p. 145).

Esta economía de poder masculina fundamentada en los mitos de origen, ha orientado históricamente el destino de las mujeres a una posición de subordinación, esta dinámica a manera de ritual teológico se ha ido produciendo históricamente como mandato divino.

Ese imaginario teológico de orden político, ha construido históricamente relaciones desiguales de poder. Por tanto, los mitos fundacionales de orden teológico-político se construyen en complicidad con la cultura patriarcal, promoviendo, un sistema de poder basado en el dominio de lo masculino hacia otros cuerpos, esta dinámica de poder atraviesa las diferentes tradiciones teológicas que se encuentran en los textos bíblicos:

Entonces el Señor Dios hizo caer sobre el hombre un profundo sueño y el hombre se durmió. Luego le sacó una costilla y llenó con carne el lugar vacío. De la costilla que le había sacado al hombre, el Señor Dios formó una mujer y se la presentó al hombre. El hombre exclamó: ¡Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne! Su nombre será mujer porque la han sacado del hombre (Gén 2.21).

Esta matriz histórica de poder, como principio hermenéutico, ha acompañado una visión sesgada de los cuerpos, del género y la sexualidad, ya que los mitos de origen no hacen referencia a una lectura antropológica del ser humano, sino que se construyen para dar cuenta de la fe de un pueblo, de como esta configura su realidad a través de la fe. Si bien, este imaginario del mito de origen no trata de dar cuenta de ser una teoría sobre el origen del mundo, sino que este mito poema se configuró en momentos de persecución, esclavitud y de opresión que atravesaba el pueblo de Israel, ante la pérdida de identidad y de fracaso. Este mito poema es un canto de resistencia y de lucha que invita a mantener firme la fe en su Dios que es creador de todo.

Sin embargo, la hermenéutica que se construye y se fundamenta alrededor de este texto trabaja a manera que excluye algunos cuerpos del ámbito del que hacer teológico y es a través de un exhaustivo trabajo de interpretación, de exégesis y de hermenéutica bíblica como las voces y los imaginarios de los cuerpos excluidos en el mito poema adquieren voz y vitalidad.

Es por esa razón que la teología feminista queer rescata las voces subalternas y periféricas en el mito de origen, construyendo desde estos cuerpos orgánicos una teología crítica que parte primeramente de la visibilización del sistema sexo-género presente en los imaginarios hegemónicos de las teologías clásicas, que hacen uso de los diferentes dispositivos del género y sexualidad como mecanismos de control sobre la vida.

En primer lugar, decir que el sistema sexo-género es un sistema de escritura sobre el cuerpo, como lo afirma Preciado (2002): «El sistema sexo-género es un sistema de escritura. El cuerpo es un texto socialmente construido, un archivo orgánico de la historia de la humanidad como historia de la reproducción sexual» (p.23).

Indiscutiblemente, la lectura del mito de la creación desde la perspectiva del sistema sexo-género revela diversos mecanismos de control sobre la vida. Los cuerpos se enmarcan en un lenguaje e imaginario que el texto reproduce, comportándose como un sistema rígido de escritura que deja su impronta en la humanidad. La hermenéutica cis-heteropatriarcal sobre este mito genera categorías de varón-mujer, las cuales han sido históricamente interpretadas como el origen de las diferencias y las formas de relación entre ellxs y el cosmos. Las narrativas mitológicas actúan como códigos inscritos en los cuerpos, influyendo en la comprensión cultural y en las relaciones de poder entre los géneros a lo largo de la historia.

Indudablemente, la escena de Génesis 2:21 configura un mito de origen que establece rituales incrustados en la conciencia colectiva, perpetuando la norma. Este mito —convertido en un ritual— persiste en la esfera pública y en instituciones cerradas, como el matrimonio. Así, nos vemos inmersxs constantemente en un imaginario teológico que permea la realidad cotidiana. Estas categorías e imaginarios han sido cruciales para la formación de una teología clásica arraigada en el sistema sexo-género y para el establecimiento de relaciones de poder entre la humanidad y el cosmos. Dichas relaciones se fundamentan en un sustrato teológico que subyace en la realidad, delineando las dinámicas de la existencia humana. Elisabeth Schüssler Fiorenza (1996) afirma al respecto:

Una interpretación retórica feminista y crítica, tal como ya he argumentado, trata de quebrantar el dominio del texto sagrado androcéntrico y su autoridad incuestionada, rechazando sus directrices patriarcales androcéntricas y las oposiciones binarias establecidas jerárquicamente (p. 57).

El mito de origen ha sido la proyección ideológica, política, patriarcal en el cual se han fundamentado las teologías clásicas a través de una hermenéutica cis-heteropatriarcal de los textos bíblicos. Históricamente los cuerpos feminizados hemos quedado atrapadxs en ese ritual teológico que captura nuestros cuerpos y nos orienta hacia a una posición de subordinación y dominación constante.

Las teologías feministas queer —al desafiar el texto sagrado mediante una crítica de sus normas y al apartarse de los rituales teológicos establecidos— socavan los cimientos esenciales de las teologías clásicas. Estas últimas, al producir cuerpos sexuados, cis-heterocentrados y patriarcalizados, sustentan el sistema sexo-género. La transgresión llevada a cabo por las teologías feministas queer implican una ruptura con los pilares que mantienen la maquinaria performativa de las teologías convencionales. Al cuestionar y resistir estos fundamentos, se abre espacio para una reevaluación más inclusiva y equitativa de la espiritualidad, desafiando así las construcciones tradicionales que han perpetuado la marginación y la opresión de género:

La tecnología social heteronormativa (ese conjunto de instituciones tanto lingüísticas como medicas o domesticas que producen constantemente cuerpos- hombre y cuerpos- mujer) puede caracterizarse como una maquina de producción ontológica que funciona mediante la invocación performativa del sujeto como cuerpo sexuado (Preciado, 2002: 24).

Al funcionar como una tecnología cis-heteronormativa, el mito de origen se transforma en una intrincada máquina de producción ontológica. Dentro de este imaginario se forjan «cuerpos-varón» y «cuerpos-mujer», excluyendo de esta narrativa —y de la propia historia de la creación— a cualquier cuerpo que no se ajuste a la norma cis-heterosexual. Este proceso de exclusión y categorización impone una dicotomía restrictiva que marginaliza y invisibiliza las diversas expresiones de la identidad de género y la sexualidad. La desviación de esta norma impuesta revela la necesidad de dismantelar estas estructuras cis-heteronormativas, permitiendo una comprensión más amplia y respetuosa de la diversidad humana, que abarque y celebre la multiplicidad de experiencias y cuerpos presentes en la realidad.

Ahora bien, sin duda para las teologías feministas queer, el cuerpo adquiere un lugar central para la configuración de su praxis teológica. En el mito de origen podemos ver que en la creación del cuerpo humano se da un fenómeno material, semiótico, ya que el cuerpo es construido del polvo de la *adamah* [tierra] haciendo alusión a su materialidad y al parentesco que existe con todo lo creado, ya que los animales también fueron creados de la tierra, sin embargo

en el mismo relato hay un punto de inflexión cuando al ser humano se le denomina como *Imago Dei*:

Entonces dijo: «Ahora hagamos a la humanidad [*ha'adam*] a nuestra imagen. Ella tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo». Cuando Dios creó a la humanidad [*ha'adam*], la creó a su imagen; varón [*ish*] y mujer [*ishshah*] les creó (Gn 1.26-27; traducción propia).

Es crucial aclarar que el texto sagrado de Génesis 1 establece de manera enfática la distinción entre la humanidad en su totalidad —referida como *ha'adam*— y sus componentes individuales —el varón [*ish*] y la mujer [*ishshah*]— siendo ambos distintxs pero creadxs como iguales. En este pasaje, no se encuentra una subordinación femenina a lo masculino; más bien, se destaca la igualdad en la creación de ambos géneros. Simultáneamente, la humanidad [*ha'adam*] se presenta como la imagen directa de la divinidad, reafirmando una conexión intrínseca, aunque el texto no afirma explícitamente que esta relación implique alguna subordinación.

La génesis de una imagen jerárquica y subordinada se vislumbra en los imaginarios teológicos desde Agustín de Hipona hasta la contemporaneidad. Este legado ha moldeado, en primer lugar, una lectura antropocéntrica de los textos bíblicos, dando lugar a un dualismo metafísico del cuerpo. Esta concepción refuerza la supremacía de la humanidad sobre toda la creación, desplazando al cuerpo material de su centralidad y despojándolo de su adamacidad.

Así, emerge —en segundo lugar— una visión dualista que separa el alma del cuerpo, interpretando este último como un mero receptáculo del alma. En esta metáfora, el cuerpo se devalúa, considerándolo inferior y carente de autonomía. Se establece una relación de sometimiento y disciplina con la entidad divina, desencadenando una percepción jerárquica que perpetúa la subyugación del cuerpo en la construcción de la identidad humana, marcada por una dicotomía perjudicial alma/cuerpo que permea la historia teológica. Este análisis evidencia la necesidad de deconstruir estas interpretaciones arraigadas para fomentar una

comprensión más integral y respetuosa de la relación entre el cuerpo y la divinidad.

En un enfoque opuesto, las teologías queer abogan por la materialización del cuerpo al dismantelar el dualismo metafísico entre alma y cuerpo. Se percatan de que esta metáfora —empleada como mecanismo de control— configura y limita la subjetividad. La materialización del cuerpo implica un acto de resistencia contra las construcciones normativas que subyugan el cuerpo a la espiritualidad. Al desafiar esta dicotomía, las teologías queer buscan liberar al cuerpo de su posición subordinada y abogan por una espiritualidad encarnada y diversa (Córdova Quero, 2023). En este proceso, se reivindica la corporeidad como un espacio sagrado, desligando al cuerpo de su histórica devaluación y otorgándole autonomía y protagonismo en la expresión de la identidad y la conexión con lo divino:

La contra-sexualidad es también una teoría del cuerpo, que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad. Define la sexualidad como tecnología y considera que los diferentes elementos del sistema sexo/genero denominados hombre/mujer, homosexual/heterosexual, transexual, así como sus prácticas e identidades sexuales no son sino máquinas, productos, instrumentos, aparatos, trucos, prótesis, redes, aplicaciones programas, conexiones... usos y desvíos (Preciado, 2002: 19).

Esta perspectiva revela la notable plasticidad de las tecnologías en relación con el cuerpo, desvinculándolas del ámbito natural y señalando que son el resultado de la constante intervención del sistema sexo-género. Este sistema —influido tanto por estructuras religiosas como políticas— ejerce una influencia determinante en la conformación y percepción del cuerpo. La teoría destaca cómo las tecnologías —lejos de ser inherentes a la naturaleza— son construcciones moldeadas por las fuerzas sociales, religiosas y políticas que inciden directamente en la experiencia y comprensión del cuerpo humano. Preciado (2002) —citando a Haraway— establece que:

Es tiempo de dejar de estudiar y de describir el sexo como si formara parte de la historia natural de las sociedades humanas. La historia de la humanidad sería beneficiada al rebautizarse como «historia de las tecnologías», siendo el sexo y el género aparatos inscritos en un sistema tecnológico complejo. Esta «historia de las tecnologías», muestra que «la naturaleza humana» no es sino un efecto de negociación permanentes de las fronteras entre humano y animal, cuerpo y maquina (Donna Haraway, 1995) pero también entre órgano y plástico (p. 20).

Indudablemente, en el engranaje de influencia de esa maquinaria, el mito de la creación se revela como una compleja maquinaria de producción e intervención sobre los cuerpos. Este mito se integra en la «historia de las tecnologías» de control, específicamente las teologías clásicas que se insertan en las bio-teo-tecnologías de control. Por ende, las teologías que se fundamentan en esa hermenéutica jerárquica del mito de origen —arraigado así en el sistema sexo-género— no se circunscriben al ámbito natural, sino que se incorporan a la «historia de las tecnologías del poder». Estas teologías clásicas —extrapoladas de una comprensión descontextualizada del judaísmo más antiguo— revelan la intrincada interconexión entre las construcciones teológicas y las dinámicas de poder históricas, incluso torciendo el texto sagrado.

Resulta imperativo desmitificar el mito de origen, dado que este texto ha funcionado como un instrumento de control, utilizado para establecer y consolidar una fe específica, así como para perpetuar relaciones de poder entre distintas comunidades religiosas. Desentrañar las capas del mito revela su papel como herramienta estratégica en la manipulación de creencias y en la creación de jerarquías sociales. Abordar esta desmitificación es esencial para comprender y cuestionar las dinámicas históricas y sociales asociadas, promoviendo un análisis crítico que contribuya a la comprensión más profunda de las complejidades culturales y religiosas.

En el contexto teológico, el cuerpo —desconectado de su adamacidad— ha asumido un papel central, sirviendo como la entidad donde se inscriben tanto la cis-heteronorma como el mensaje teológico que se busca transmitir. El cuerpo, en este sentido, se convierte en un archivo teológico que promueve una

masculinidad deificada, atribuyendo a la humanidad otra entidad significativa: el alma. Esta última interviene en el cuerpo de manera arqueológica, desplazando la adamacidad —la condición primordial humana— a una posición de subordinación. Este proceso erige a los varones en el ámbito de lo sagrado, estableciendo así una jerarquía que impacta la comprensión cultural y religiosa de la masculinidad. Analizar críticamente estas dinámicas revela la complejidad de las construcciones teológicas que han influido en las concepciones sociales del cuerpo y la divinidad:

Así es como el mito fundador establece la masculinidad moderna, deificada, cambiando la omnipotencia del lugar en el que había estado tradicionalmente y ahora siendo accesible para lo masculino. Lo que *debía ser un hombre* creaba un estereotipo moral y social que toda la sociedad tenía que obedecer pues ambas realidades” —los dos sexos— tenían ontologías diferenciadas (Fernández-Llebrez, 2004: 24) “y es que los mitos encarnan los residuos acumulados de múltiples historias, relaciones de poder, recursos y limitaciones materiales y ... revelan en su multiplicidad, muchas verdades posibles” (2002:143) (Narva Gil, 2021: 31; énfasis en el original).

El mito ha sido una de las tecnologías de poder más arcaicas de la historia de las religiones dada su funcionalidad. La construcción de una masculinidad deificada —incluso ya desde el judaísmo más antiguo como se observa en el segundo mito de la creación de Génesis 2.4-25— posibilitó el uso soberano de la masculinidad, donde los varones se presentan como la imagen misma de Dios. Para Eric Voegelin (2014), esta deificación terminó por asesinar a Dios: «Quien asesina a Dios, se convierte a sí mismo en Dios» (p. 111).

A partir de este análisis las teologías queer feministas tampoco buscan la deificación de lo femenino, sino todo lo contrario, la abolición de esta estructura simbiótica de poder y de estos mecanismos de control sobre el cuerpo (Córdova Quero, 2011, 2023). Ya que de hacerlo así, entraríamos a hacer uso de los mismos mecanismos de control que históricamente nos han oprimido y que nos han desviado de la creación de un proyecto teológico que promueva la diversidad sexual, biológica y de género.

Para las teologías feministas queer el mito de origen es central para su reflexión, ya que este da cuentas de la construcción histórica de los cuerpos a

través de las teologías que nos han oprimido, por esta razón ven la necesidad de rescatar de este imaginario mítico todo lo que fue desechado e intervenido por los mecanismos de control sobre la vida: el cuerpo y Dios. Al respecto, André Musskopf (2019) afirma:

En la producción de teologías queer no hay ningún lugar fijo, ningún espacio cerrado, ninguna pertenencia estable. En cada paso la condición de extranjero es evidente, la condición de quien no está en su lugar y hace suyo cada lugar abierto a la comunicación, la hibridación, el entrecruzamiento, y el sincretismo (p. 660).

Las teologías queer —surgidas en el movimiento de diáspora— recuperan la representación de un Dios nómada, singular, legendario, y arcaico, desprovisto de una identidad y ubicación fijas. Un Dios queer se manifiesta como una entidad desconocida, esquiva y sin lugar definido de pertenencia. Difícil de aprehender en una idea o categoría, este Dios emerge de manera fantasmagórica, reapareciendo clandestinamente. Aunque los textos bíblicos intentan confinarlo mediante el lenguaje y el género, la revelación de este Dios desafía tales limitaciones. Se trata de una divinidad que se escapa de las narrativas históricas y tecnológicas, resistiendo cualquier encasillamiento, y que invita a repensar las nociones tradicionales de lo divino y lo sagrado. En el libro del Éxodo 3.14 encontramos: «Dios dijo a Moisés: Soy el que Soy».

Para algunxs biblistas —como Pablo R. Andiónach (2006)— hay una incoherencia en este relato, un sin sentido, una rareza, ya que el nombre de Yahvé ya era conocido desde los relatos del Génesis. Andiónach (2006) sugiere que Dios se niega a dar su nombre:

Una explicación posible que se ha ofrecido es que la expresión *'ehyeh asher 'ehyeh* es, en realidad, una forma de negarse a dar su nombre. Es como si Dios, ante la pregunta, contestara a Moisés que no es su función conocer el nombre de Dios; «yo soy el que soy» significaría algo así como «yo soy quien tengo ganas de ser y a ti no te corresponde hacerme esa pregunta» (p.83).

Yo soy el que soy, es una respuesta totalmente extraña, podríamos decir queer ante la pregunta de Moisés, la fuerza de estas palabras hacen eco y desde una

hermenéutica queer podemos decir que en esta respuesta Dios niega la pertenencia a esa identidad, y eso abre nuevas aproximaciones y paradigmas de lectura, porque abre la posibilidad de rastrear los lenguajes, las prácticas, las revelaciones, los paradigmas queer del que hacer de Dios, por tanto la identidad de dios como Yahvé construida desde el judaísmo entra a formar parte de las diferentes tecnologías de producción de cuerpos del judaísmo primitivo. Para Karen Armstrong (1995) —en referencia al capítulo 3 del libro de Éxodo— expone:

A pesar de que Yahvé afirma que Él es Dios de Abrahán, se trata claramente de un tipo muy diferente de divinidad, de aquel que se sentó y compartió la comida de Abrahán como un amigo. Inspira terror e insiste en que se mantenga una cierta distancia. Cuando Moisés pregunta por su nombre y sus credenciales, Yahvé replica con un juego de palabras que, como podremos comprobar, ha mantenido vivo por durante muchos siglos el interés de los monoteístas. En lugar de revelar su nombre directamente, responde «Yo soy el que soy». ¿Que quiso decir? Seguro que no quiso decir, como afirmaron después los filósofos, que era un ser que subsistía por sí mismo (p. 39).

Sin duda, «Yo soy» expresa que la identidad de Yahvé no es el único criterio para hablar sobre la revelación de Dios, ya que esta expresión extraña —Yo soy— mueve el imaginario de Dios construido desde la identidad de Yahvé. Porque en principio Dios no parece apropiarse de esa identidad, sino que escapa de esa tecnología de poder y lo que deseamos postular es que el Dios queer y extraño no se revela por medio de los mecanismos de control sobre la vida y el cuerpo: el género y la sexualidad. Al contrario, deviene de una manera extraña, desde un lugar extraño —en la zarza ardiendo, en la montaña, en el aire, entre otros— y en esa relación comparte nuestra historia queer de extranjería:

Para redimir de este mundo a los hombres, la posibilidad de salvación tiene ante todo que formar parte del orden del ser. En la ontología de la Gnosis antigua, aquella queda asegurada por la fe en el Dios «Extranjero» y «escondido», que viene ayudar a los hombres, les envía un delegado y les indica como salir de la cárcel del dios malvado de este mundo (sea Zeus o Jehová u otro de los antiguos dioses paternos) (Voegelin, 2014: 78).

El imaginario mítico religioso de la creación se articula desde un orden político, ya que este imaginario carece de una revelación trascendental del orden del cosmos, o de ser una teoría de la creación del mundo. El mito poema del génesis es una construcción literaria para resistir a la esclavización y al sometimiento que atravesaban los israelitas, por los pueblos circundantes lo cual los llevo a una crisis identitaria (Croatto, 1974). El mito entonces esta ligado a los procesos históricos de liberación y resistencia del judaísmo mas arcaico y su elaboración responde a ello. Para Narva Gil (2021):

En cuanto a la cultura de mesopotámica y egipcia, Voegelin explica que “[t]odos los Imperios Primitivos [...] se autocomprendieron como representantes de un orden trascendente, del orden del cosmos, y algunos incluso interpretaron este orden como una ‘verdad’” (Voegelin, 2014: 87). Por ejemplo, en la cultura egipcia “[m]undo e imperio son la misma cosa, el hijo de Dios es el rey [...] y desde abajo, la creación se eleva nuevamente a Dios por medio del culto” (Voegelin, 2014: 39). Pero hay que matizar que “[h]ay numerosas divinidades locales cuyas parcelas de poder no siempre están exactamente delimitadas” (Voegelin, 2014: 35). Con la cultura helénica, Roiz nos expone que “[l]a vida suprema que genera la polis hace que sus animales de polis entren en una vida esencialmente distinta. La polis genera leyes que gobiernan la naturaleza, la materia, a los dioses y a los hombres. (Roiz, 2003: 71). Hay una elevación que “saca al hombre de su vida animal y lo encumbra con el logos en una categoría suprema” (Roiz, 2003: 71) (p. 33).

Esta situación pone en evidencia el origen del mito poema de la creación, ya que lo expone dentro de los diferentes mecanismos de control sobre la vida que construyeron los imperios, este análisis históricamente quiebra los fundamentos del orden divino en el imaginario del mito poema de la creación, orden que se ha extendido hasta nuestros tiempos y que hoy los cuerpos que transgreden ese orden, lo cuestionan y lo transgreden.

El cuerpo habitando su adamacidad

A través de este análisis hemos evidenciado que el mito de origen se comporta como una técnica de intervención corporal, ya que el mito de origen

suprime la adamacidad de los cuerpos, los cuales pierden su naturaleza humana primigenia, previa a los mecanismo de control. Este imaginario ha sido referente histórico para la comprensión del cuerpo y su declinación y para la formación de un sistema cis-heteronormativo en el cual prevalece el imaginario del alma, perdiendo por completo las dinámicas presentes en esa primera célula fundacional de la que fuimos hechas. Para el historiador peruano Jesús William Huanca-Arohuanca (2023):

Existen otras formas de pensar desde una creencia subalterna , se asume el fundamento de que en el cono sur preexisten una serie de entidades o deidades con dinámicas propias, tal es el caso de Wiracocha, considerado como el creador supremo universal, y esplendor originario de la primera célula del hombre, fenotípicamente pensante: Pachamama reconocido desde cualquier ángulo como Madre tierra, con capacidades de engendrar y crear a sus hijos desde el polvo (p. 2).

La creencia en divinidades y en un Dios antiguo, extraño y vinculado a la naturaleza, resuena fuertemente en las comunidades que emergen al margen de las teologías clásicas. Este Dios ancestral evoca la primera célula fundacional de la *adamah*, la matriz epistemológica que nos constituye: un cuerpo orgánico imbuido con las dinámicas primordiales. Por ende, la recuperación de nuestro cuerpo orgánico se revela esencial en el quehacer de las teologías queer.

Restaurar la conexión con este Dios antiguo y las raíces naturales de nuestra existencia se erige como un acto central para estas teologías, trascendiendo las limitaciones impuestas por las construcciones teológicas convencionales. Por tanto, necesitamos una teología de la creación que nos devuelva el *adamah* de Dios. Para el teólogo Pedro Pablo Achondo (2022):

En cada lucha socioambiental, en cada organización en busca de la defensa de los territorios, en cada esperanza animada por la fe cuando los derechos de las comunidades ligadas a la naturaleza se han visto pisoteadas, se está haciendo teología. Y es allí donde se lleva haciendo teología desde hace siglos y esta es la primera teología. De esta forma podemos afirmar que la praxis socioambiental ha antecedido desde hace décadas a la reflexión teológica sistemática (p. 423).

Esta primera teología ligada a la tierra y a la naturaleza, recupera el cuerpo del *adamah* originario, lo cual es fundamental para las teologías feministas queer, ya que desde los inicios las teologías clásicas desde una interpretación colonial y patriarcal de la biblia han profanado al cuerpo desde las diferentes tecnologías del poder, las cuales se han enquistado para abolir de nuestro cuerpo el origen adánico y hacer de este una tecnología del poder.

Evidentemente las tecnologías de poder que operan sobre el cuerpo, con lleva a la desaparición de su orden natural y orgánico, sus dinámicas, energías, procesos, transformaciones y su biodiversidad. Por tanto, las teologías clásicas han tratado de mitigar la naturaleza orgánica del que hacer teológico, imponiendo un orden bio-teo- tecnológico del cuerpo, es decir una teología sin cuerpo.

Debido a esto necesitamos recuperar el vinculo de parentesco con el *adamah* originario, esa célula fundacional de naturalezas múltiples y de cuerpos diversos, de un ser humano que es polvo-tierra. Es esencial forjar una teología de la creación que no solo reconozca, sino que celebre la diversidad inherente en los cuerpos y las naturalezas. Este enfoque revela teologías vegetales que, al abrazar lo pluridimensional y lo diverso, conectan la humanidad a todo el entorno creatural. Este enlace desestabiliza las falsas jerarquías de humanidad versus naturaleza, fomentando una visión más holística e interconectada de la existencia.

Al adoptar esta perspectiva, no solo ganamos una apreciación más profunda de la creación, sino que también nos insta a rechazar visiones estrechas que limitan nuestra comprensión de la espiritualidad. Se trata de fomentar una espiritualidad inclusiva arraigada en la variada riqueza de la existencia. La adamacidad, en este contexto, no solo nos remite al motivo primigenio de Dios de comunión con toda la creación, sino que también nos capacita para convertirnos en el lugar, el cosmos, donde la divinidad residirá finalmente. Este llamado a la celebración de la diversidad y la conexión con lo creatural es fundamental para construir una teología que refleje la abundancia y complejidad de la creación divina.

Conclusión

El quehacer teológico de las teologías feminista queer, conlleva el trabajo de reconstrucción de una teología originaria de la creación, lejos de los mecanismos de control sobre la vida, si bien el mito de origen se fundamenta en un lenguaje religioso y político, desvelar sus mecanismos es fundamental para no caer en una interpretación literalista de la biblia, el cual históricamente ha impuesto un orden cis-heteropatriarcal de los textos bíblicos.

Por tanto el mito de origen desde una interpretación patriarcal y cis-heteronormativa ha sido la matriz histórica que nos ha parido como hijas de este nuevo mundo moderno, colonial y capitalista, nacemos como cuerpos enraizados en ese imaginario de la creación, el cual deviene a manera de ritual teológico, el cual está marcado por una violencia histórica, religiosa, teológica y política que uso el lenguaje mítico para intervenir nuestro cuerpo, desde una teología perversa, y esto tiene implicaciones a nivel ontológico, religioso, político. Nuestro cuerpo ha sido atravesado, profanado y desconfigurado por bio-teo-tecnologías del poder, las cuales han tenido implicaciones históricas en la formación de sentido, en los tipos de relaciones que establecemos entre los seres humanos y el cosmos. Estas relaciones que se han institucionalizado en la política, en lo religioso, en lo cultural, en el lenguaje, teniendo una fuerza tan grande de creación de cuerpos y subjetividades, de sistemas de dominación históricas.

A lo largo de la matriz histórica, el mito de origen se manifiesta como un ritual teológico cíclico, donde los cuerpos feministas queer han quedado atrapados, condenados a una posición de subordinación. En este entorno de violencia y sumisión, se evidencia un orden teológico que impone un sistema cis-heteropatriarcal, actuando como un ritual que perpetúa la jerarquía establecida. La repetición de este ciclo histórico subyace en la imposición de normas teológicas que refuerzan la dominación. Desentrañar estas dinámicas revela la necesidad de desafiar y transformar los cimientos teológicos que

perpetúan la opresión, abriendo espacio para una comprensión más inclusiva y equitativa.

El mito de origen se revela como una maquinaria performativa, ontológica y de orden teológico que influye de manera significativa en la construcción de género y sexualidad. Este mito opera como un mecanismo generador de categorías, dando forma a «cuerpos-varones» y «cuerpos-mujeres». Estas categorías, delineadas en procesos violentos de humanización colonial, tienden a entrar en conflicto con la rica pluralidad y diversidad de los cuerpos. La imposición de estos roles binarios conlleva a tensiones, limitando la comprensión completa y respetuosa de la multiplicidad de experiencias y expresiones humanas. Analizar críticamente este fenómeno revela la necesidad de deconstruir los cimientos teológicos que han contribuido a la marginalización de identidades y la restricción de la diversidad.

La praxis de las teologías queer emerge como un proceso de liberación esencial, desmantelando los intrincados mecanismos de poder que históricamente han impactado y oprimido el cuerpo en diversas dimensiones. Este proceso no se restringe exclusivamente al cuerpo biológico; se extiende al amplio espectro que abarca la naturaleza y el cosmos. Las teologías queer buscan emancipar no solo los cuerpos humanos, sino también el tejido interconectado de la existencia, desafiando las imposiciones históricas. Romper con la opresión implica cuestionar y transformar las estructuras teológicas arraigadas que han normativizado y limitado la comprensión de la diversidad y la conexión intrínseca de todos los seres con la naturaleza y el universo. En este viaje de desentrañar las ataduras teológicas, se abre un espacio para una visión más expansiva y liberadora de la existencia en su totalidad.

Sin duda, recuperar el imaginario del Dios antiguo —el «Yo soy»— y el *adamah* originario, desde las teologías vinculadas a la naturaleza es fundamental. Ya que hacer teología desde esta célula fundacional —*adamah*— genera un nuevo respiro para el quehacer teológico feminista queer, y nos da la posibilidad de hermanarnos, con todo lo creado y romper con todas las jerarquías que nos dividen. Ya que hay formas de vida que no son explicables dentro del paradigma del mito de origen, por tanto, las teologías queer

feministas surgen a partir de un conjunto de cuerpos vivos, orgánicos, multiformes, vibratorios, templos de otros sentidos de vida, de otros movimientos a escala planetaria.

En este sentido el quehacer de las teologías feministas queer desde el gran espectro del cuerpo orgánico, nos devuelven los lugares litúrgicos que nos fueron arrebatados, la tierra, los mares, los bosques, los ríos, los cuales configuran, un nuevo discurso teológico a través del cual nos devuelven al *adamah* originario y al Dios extraño, al Dios queer que se escapa de las tecnologías de control, al Yo soy originario que es diverso y comunitario y en el cual es posible generar otras identidades, por tanto no buscamos queerificar a Dios porque Dios mismo desde su agenciamiento históricamente se ha revelado como queer y este imaginario queer de Dios como fuerza histórica, nos da la potencia, la fuerza física y simbólica para generar otros mundos posibles, donde lo femenino y lo queer se presentan como revelaciones históricas de ese Dios extraño, queer.

Referencias

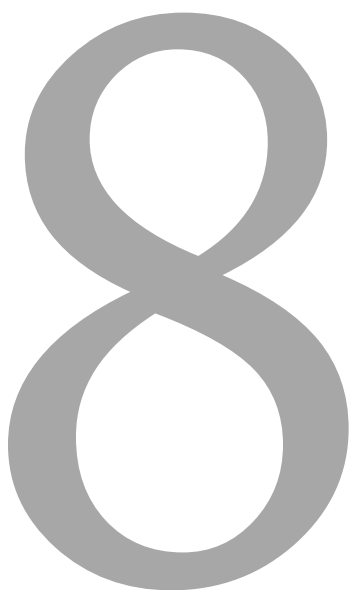
- Agenjo Calderón, Astrid (2016). «Repensando la economía feminista desde las propuestas de(s) coloniales». *Revista de Economía Crítica* 22 (segundo semestre): pp. 92-107.
- Aguilar Contreras, Mercy (2023). «Habitar la adamacidad: Contribuciones desde una teología feminista Queer». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6: pp. 73-104.
- Althaus-Reid, Marcela (2008). «Marx en un bar gay: La Teología Indecente como una reflexión sobre la Teología de la Liberación y la sexualidad». *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 11, N° 1-2: pp. 55-69.
- Andiñach, Pablo R. (2006). *El libro del Éxodo*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Anzaldúa, Gloria (2016). *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*, traducción de Carmen Valle. Madrid: Capitan Swing Libros.
- Armstrong, Karen (1995). *Una historia de Dios: 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona. Paidós.

- Achondo, Pedro Pablo (2022). *Teología practica latinoamericana y caribeña*. San José de Costa Rica: Editorial Sebila.
- Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: El feminismo comunitario*. Barcelona: Acsur Las Segovias.
- Córdoba García, David (2005). «Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad: Hacia una politización de la sexualidad». En: *Teoría Queer: Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas*, editado por David Córdoba, Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Editorial Egales, pp. 21-66.
- 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 (2013). «Teo-queer-nautas: Teologías queer explorando nuevos horizontes en el siglo XXI». En: *Teorías queer y teologías: Estar... en otro lugar*, editado por Silvia Regina Lima da Silva, Genilma Boehler y Lars Bedurke. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 97-135.
- Córdova Quero, Hugo (2015). «Sainly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». In *God's Image* 34, N° 2 (diciembre): pp. 71-82.
- Córdova Quero, Hugo (2021). «Viajes sagrados: Una lectura desde las teologías queer de la película *Santitos* de Alejandro Springall». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teología Queer* 44: pp. 117-146.
- Córdova Quero, Hugo (2023). *Teologías queer globales*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Croatto, José Severino (1974). *El hombre en el mundo I: Creación y designio. Estudio de Génesis 1: 1-2: 3*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- Huanca-Arohuanca, Jesus William (2023). «Dioses terrenales contra Dios: El nacimiento del *Amuyawi* (pensar) de Frontera para la América de Colores y el paralelismo con Slavoj Žižek». *Revista Izquierdas* 52 (julio): pp. 1-26.
- Lugones, María (2008). «Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial». En: *Género y descolonialidad*, editado por Walter D. Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 13-54.
- Musskopf, André (2019). «Tan queer como sea posible». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo*, editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (Concilium N° 383). Estella: Editorial Verbo Divino, pp. 651-660.
- Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto contrasexual*. Madrid: Opera prima.

- Preciado, Paul B. (2003). «Multitudes queer: Notas para una política de los anormales». *Revista Multitudes* 12; pp.157-166.
- Preciado, Paul B. (2017). *Políticas transfeministas y queer: Tecnologías de disidencia de género*. Ciudad de México: Zineditorial
- Narva Gil, Alvaro (2021). *Una introducción al modelo gnóstico de Erick Voegelin: Entre la omnipotencia y el feminismo* (Colección «Sacar del cajón» N° 19). Barcelona: Ediciones Beers & Politics.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (1996) *Pero ella dijo: Prácticas feministas de la interpretación bíblica*. Madrid: Editorial Trotta.
- Segato, Rita Laura (2003). *Estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo.
- Voegelin, Eric (2014). *Las religiones políticas*. Madrid: Trotta.

Notas

- ¹ Originalmente publicado como Aguilar Contreras (2023). Reproducido con permiso.



El santísimo y las vulvas lésbicas

Una experiencia poético-
teológica queer

Priscilla Ruah Gomes da Costa

Resumen

En este capítulo reflexiono sobre las formas de pensar y hacer teología. Comienzo examinando la propuesta de Jaroslav Pelikan en el primer volumen de su colección Tradición cristiana: Una historia del desarrollo de la doctrina, para explorar posteriormente el legado de Marcella Althaus-Reid. Me centro en la contribución de Althaus-Reid a una experiencia cristiana queer; la suya es una rica propuesta al pensamiento teológico que nos invita a un cambio hermenéutico radical. Finalmente, aporto fragmentos de mi propia obra publicada para dialogar con estos dos referentes teóricos —subrayando en clave confesional con la teología de Marcella— hacia una forma subversiva de hacer teología y experimentar lo sagrado.

Resumo

Neste capítulo, eu reflito sobre as formas de pensar e fazer teologia. Começo por examinar a proposta de Jaroslav Pelikan no primeiro volume de sua coleção, Tradição cristã: Uma história del desarrollo de la doctrina, para explorar mais tarde o legado de Marcella Althaus-Reid. Eu me concentro na contribuição de Althaus-Reid para uma experiência cristã queer; a dela é uma proposta rica para o pensamento teológico que nos convida a uma mudança hermenêutica radical. Finalmente, contribuo com trechos de meu próprio trabalho publicado para dialogar com estas duas referências teóricas —sublinhando em estilo confessional com a teologia de Marcella— para uma forma subversiva de fazer teologia e experimentar o sagrado.

Abstract

*In this chapter, I reflect on the forms of thinking and doing theology. I begin by examining Jaroslav Pelikan's proposal in the first volume of his collection, *Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, to explore Marcella Althaus-Reid's legacy later. I focus on Althaus-Reid's contribution to a queer Christian experience; hers is a rich proposal to theological thinking that invites us to a radical hermeneutical change. Finally, I contribute excerpts from my published work to dialogue with these two theoretical references —underlining in a confessional style with Marcella's theology— towards a subversive way of doing theology and experiencing the sacred.*

Résumé

*Dans cet chapitre, je réfléchis aux formes de pensée et de pratique de la théologie. Je commence par examiner la proposition de Jaroslav Pelikan dans le premier volume de sa collection, *La tradition chrétienne : Une histoire du développement de la doctrine*, d'explorer l'héritage de Marcella Althaus-Reid par la suite. Je me concentre sur la contribution d'Althaus-Reid à une expérience chrétienne queer; sa proposition à la pensée théologique est riche et nous invite à un changement herméneutique radical. Enfin, je présente des extraits de mon travail publié pour dialoguer avec ces deux références théoriques —en soulignant dans un style confessionnel avec la théologie de Marcella— vers une manière subversive de faire de la théologie et de faire l'expérience du sacré.*

Priscilla Ruah Gomes da Costa

Licenciada en Teología por la Faculdade Unida de Vitória. Dramaturga, tallerista de escritura creativa y performer. Su primera obra dramática fue producida en la Casa da Ópera en Minas Gerais, el teatro más antiguo en funcionamiento de América Latina. Participó en un cortometraje producido por la Universidad Federal del Espírito Santo y tiene dos poemas feministas grabados en Spotify. Además, co-coordinó el proyecto de dramaturgia llamado *Elas Tramam*.

Prolegómenos

Presentación poética¹

—¿Quién es ése que viene de Bosrá, capital de Edom, con su ropa teñida de rojo, que viene vestido espléndidamente y camina con fuerza terrible?

—Soy yo, que anuncio la victoria y soy poderoso para salvar.

—¿Y por qué tienes rojo el vestido, como si hubieras pisado uvas con los pies?

—Sí, estuve pisando las uvas yo solo, nadie me ayudó; lleno de ira pisoteé a mis enemigos, los aplasté con furor, y su sangre me salpicó los vestidos y me manchó toda la ropa. Yo decidí que un día tendría que hacer justicia; había llegado el tiempo de libertar a mi pueblo. Miré, y no había quien me ayudara; quedé admirado de que nadie me apoyara. Mi brazo me dio la victoria y mi ira me sostuvo. Lleno de ira aplasté a las naciones, las destruí con furor e hice correr su sangre por el suelo.

Isaías 63.1-6 (DHH)



declarando imponentemente este texto —y con la convicción de ser asistida— entré de rodillas en el Santísimo de mi habitación. La imagen de este poderoso guerrero marchando en la plenitud de su vigor —con sus vestiduras salpicadas de sangre y ebrio de furia— hizo temblar mi corazón, pero no de miedo, sino de veneración. Fue una devoción íntima alimentada por un cierto sentido de pertenencia y un sentimiento de justicia al declarar que el guerrero pisaba y destruía lo que veía a su paso, manchando así sus relucientes vestiduras. Me compadecí de él al decir que no había nadie para ayudarlo y en mi corazón susurré: «Si yo hubiera estado allí, Señor, te habría ayudado». Me llenó de orgullo y pasión y, finalmente, cuando terminé de citar el texto como prólogo a mi momento de oración, le pregunté con el corazón encendido y los ojos ardiendo en lágrimas: «¿Cómo está hoy tu vestido?»

En ese momento, mi cuerpo se llenó de fuerza y, al mismo tiempo, me lo imaginé con su reluciente y colorida túnica; sus ropajes de vivos colores danzaban solemnemente mientras se acercaba a mí, extremadamente bello, majestuoso y divinamente poderoso. Nadie sabía ser Dios como él y aquel era el

momento más esperado de mi día. Yo tenía 14 años y ésa es mi historia con Yahvé.

Antes de descubrir que Yahvé no era más que otra imagen entre otras muchas que pueden o no representar un rostro de lo divino —si es que existe— le amaba. Pero no le amaba como quien ama a su padre, a su madre o a su amante. Le amaba como Narciso se amaba a sí mismo. En mis devociones diarias —y había sido disciplinada al respecto desde mi conversión a los 14 años— llegó un momento en que ya no quería leer los textos bíblicos y tomar notas. Quería ser el texto, masticar las palabras, comerme el deseo del salmista que reflejaba el mío propio: «¡Dios mío, tú eres mi Dios! Con ansias te busco, pues tengo sed de ti; mi ser entero te desea, cual tierra árida, sedienta, sin agua.» (Salmo 63.1 DHH). O también: «De todo corazón suspiro por ti en la noche; desde lo profundo de mi ser te busco» (Isaías 26.9a DHH).

En el desierto de lo que yo era, en el caos de mis perturbaciones identitarias y en el páramo que era mi ser adolescente y lesbiana, con un cuerpo violado, moreno y oscuro, alimenté algún sentido de existencia y pertenencia con la imagen de Yahvé como mi Dios; el único Dios verdadero que existía. Su nombre era el motor de mi esencia.

Relato autobiográfico

Me llamo Priscilla Gomes da Costa, nací y crecí en las afueras de Río de Janeiro. Me convertí al cristianismo y me bauticé a los 14 años, pero mi primer contacto con Yahvé fue a los nueve, a través de una vecina, una mujer afrodescendiente que más tarde se convertiría en mi pastora. Mi madre, blanca y candomblecista ekedi, apoyaba que fuéramos a la iglesia. No sabía que —tras mi conversión— sufriría graves y violentos prejuicios religiosos en mi propia casa.

Mi pasión era el fútbol y la escritura, pero así como no pude sostener mi carrera en el fútbol profesional por mucho tiempo, no imaginaba que un día me convertiría en dramaturga. En 2014, llegué a Vitória —en el estado de Espírito

Santo— exclusivamente para trabajar como misionera en una base cristiana clandestina.

Soy afrodescendiente, lesbiana, escritora, educadora social e intérprete, aunque tampoco soy ninguna de esas cosas. ¿Quién era yo antes de serlo? Soy una persona que no siempre se ha identificado como mujer. Hoy estoy en proceso de reconocer mi género fluido, queer. La escritura siempre me ha llevado al lugar sagrado donde puedo ser todo lo que soy. El arte tiene el poder de liberarnos de los condicionamientos sociales, pero la escritura, la obra de arte, también es rehén del lenguaje; y el lenguaje no soporta la realidad. La limita. Así que escribo al límite de mi insana sed de existir más allá del lenguaje. Escribo en busca de la Fuente, de la Nada, del Vacío, y el vacío es plenitud. Dios es la plenitud de mi vacío.

Ciertamente —seamos o no conscientes de ello— representamos papeles sociales todos los días en la calle, en nuestras casas, en el trabajo, en nuestros templos. Todxs somos dramaturgxs y directores de una obra mayor, de un escenario más complejo y de un guión indefinido. Fue por eso que fui a estudiar teología; para investigar al Gran Artista detrás de esta obra y este guión indefinido. De todos los errores que he cometido —y han sido muchos— podría decir que estudiar teología fue el más grande. Sin embargo, no lo haré. Porque, de entre las decisiones importantes que he tomado en mi vida —aquellas que no solo me han transformado a mí, sino también han impactado a muchas otras personas— la elección de estudiar mi fe de manera académica y crítica en la universidad fue decisiva. Aunque este proceso destruyó lo que antes consideraba mi mayor símbolo de fortaleza, salvación y poder, fue justamente esa ruptura lo que resultó ser fundamental.

Sin embargo, a pesar de la desgracia y la oscuridad a la que me ha condenado, el camino de la deconstrucción no ha podido arrebatarme la poesía ni detener la hemorragia interna en busca de respuestas a preguntas que ni siquiera sé cómo formular. Sobre todo, no ha podido quitarme las palabras. Las palabras son las que me han sostenido desde aquella noche en que se me metió el bicho y un día descubrí su poder dentro de un libro negro lleno de narraciones mitológicas y mistagógicas sobre un pueblo y un Dios. Son las

palabras que me escriben poesía al Artista Desconocido, tal vez incluso inexistente; ¡el Dios inexistente que me inspira! Sí, después de perderlo, mi poesía se volvió más oscura y solitaria.

Antes de estudiar teología, Dios era Yahvé, el Dios absoluto para el que yo existía. Ahora Yahvé es sólo una imagen y Dios es Misterio. Me pregunto, entonces, ¿hay mayor inspiración para un artista que no saber por dónde empezar a desentrañar el Misterio?

Introducción

A lo largo de la historia de la humanidad, la especie homo sapiens se ha preguntado muchas cosas. Una de ellas, sin embargo, ha intrigado durante siglos la imaginación de estudiosxs de diversos campos del saber, como la filosofía, la teología e incluso el arte: Dios. ¿Quién y cómo es esta deidad? Si es que existe. ¿Cómo actúa? ¿Qué quiere? ¿Dónde estaba antes de crearlo todo? Sobre todo, ¿cómo podemos relacionarnos con este misterio? Hay muchas respuestas, pero hoy en día me temo que ya no hay tantas preguntas como antes.

Contrariamente a lo que pueda parecer, este capítulo no pretende divagar interminablemente sobre ello, ni demostrar la existencia o inexistencia de Dios. Este capítulo trata de teología, del «Logos de Theo en un Kairós», aún más, un «Saber de Dios en un contexto histórico-cultural» (Rocha, 2016: 39). Así define Alessandro Rocha la teología en su libro. Para él, la práctica teológica no debe limitarse al pensamiento de René Descartes «Pienso, luego existo» (Rocha, 2016). Por lo tanto, necesita trascender la razón. Como dijo mi maestro José Adriano Filho (2017), «los discursos basados solo en la racionalidad no logran captar lo sagrado y sus manifestaciones». Por lo tanto, es esencial una inmersión más allá de lo que el lenguaje puede delimitar. Sin embargo, ¿es esto posible? ¿Puede el arte cumplir esta utopía metafísica? ¿Alcanza el arte a Dios? ¿O es sólo otra ilusión de lo sagrado para engañarnos? ¿Puedo hacer teología a

través del arte y ser queer? Este capítulo busca abordar específicamente estas cuestiones para comprender toda su riqueza.

Rocha (2016) afirma que para hacer teología necesitamos abrazar nuestro potencial subjetivo, la experiencia social y la metodología. La primera, porque nuestras experiencias nos construyen como sujetos; nuestro horizonte de sentido condiciona nuestra visión de la vida. En segundo lugar, porque la fe se refleja en la vida real y en las relaciones interpersonales. Por último, porque el estudio se realiza en un ambiente académico (Rocha, 2016: 7). En resumen, el estudio de la teología requiere de toda la persona.

Sin embargo, veremos más adelante que esto no siempre se ha tomado en serio, ya que la sexualidad fuera del patrón cis-heteronormativo nunca se ha considerado un *locus* teológico. Marcella Althaus-Reid (2019) critica esto en su investigación. Ella lo extiende a la Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL), la cual rompió con la hermenéutica tradicional y amplió el *locus* teológico para incluir la cosmovisión de las personas pobres y oprimidas socialmente. Ese *locus* teológico era un lugar socio-político-religioso marginado. Aun así, la TLL ha ignorado las particularidades de sus sexualidades, como indica Althaus-Reid (2019):

Hace muchos años, las teologías de la liberación empezaron a desconfiar de definiciones determinadas ideológicamente como “¿qué es la teología?” o “¿quién es un teólogo?”. Una época en la que los teólogos de la liberación decían que el teólogo era el obrero, o el minero que intentaba discernir la presencia de Dios en una comunidad oprimida política y económicamente. Entonces no se les ocurrió que sería necesario demoler la ideología sexual de la teología, y que los teólogos deberían salir de sus armarios y basar su teología en una praxis viva de honestidad intelectual (p. 19).

Al mismo tiempo, existen por lo menos tres matrices de pensamiento orientadoras del tema en cuestión que Rocha (2016: 30) destaca en su obra: a) el pensamiento vivencial, b) el pensamiento confesional y c) el pensamiento académico. Si bien no es el objetivo primordial de este trabajo, pretendo hacer notar sutilmente las características intrínsecas de estos tres pensamientos presentes en la obra mencionada.

En este capítulo, me centraré inicialmente en la percepción de Jaroslav Pelikan (2014) del lugar del teólogo en la tradición cristiana. Posteriormente, traeré a colación la teología de Althaus-Reid (2019), que trastoca subversivamente este armario hermenéutico en el que residen lxs teólogxs y abre un horizonte divinamente obscuro para pensar y hacer teología. Por ello, tras exponer las respectivas tesis de los referentes teóricos mencionados, expresaré a través de mis obras que el arte también puede hacer teología en diálogo con el pensamiento académico. Los textos de mi autoría que serán analizados ponen en perspectiva el «Logos de Theo en un Kairós» (Rocha, 2016) desde una perspectiva sociopolítica y sexual. Es decir, una teología que va de la mente racional al cuerpo, pero no cualquier cuerpo sino un cuerpo queer. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, esta propuesta no siempre fue posible.

De lxs teólogxs

La teología tradicional de Pelikan

En la introducción al primer volumen de su serie de cinco libros sobre la tradición cristiana, Pelikan (2014) se propone describir el surgimiento de la doctrina cristiana. Define la doctrina como todo lo que la Iglesia Cristiana cree, enseña y confiesa sobre la base de la palabra de Dios (Pelikan, 2014). El encargado de conservar y defender esta doctrina era el teólogo, tradicionalmente masculino. Inmediatamente nos damos cuenta del camino unilateral que tuvo que recorrer el teólogo. Ya en los primeros siglos, los pensadores cristianos tenían dos tareas en relación con la doctrina cristiana: dar a conocer la palabra de Jesús y su ministerio; y señalar los hábitos «correctos» (Pelikan, 2014: 26). Estos dos horizontes en relación con la doctrina cristiana los vemos repetidos en las Biblias hebrea y cristiana, que se dividen respectivamente tanto en conocimiento y enseñanza como en confesión y conducta, es decir, tanto teología como ética (Pelikan, 2014). Por lo tanto,

entendemos que la doctrina cristiana puede categorizarse en estas dos ramas de conocimiento de lo sagrado y conducta moral.

No podemos dejar de reconocer que, a lo largo de la historia del cristianismo, el lugar de las mujeres ha cambiado. Por ejemplo, el teólogo argentino Hugo Córdova Quero (2006) manifiesta sobre el papel de María Magdalena en la iglesia antigua del siglo I E.C.: «El Evangelio de Juan parece valorizar a María de manera destacada. La colocación de María como la primera testiga de Cristo resucitado la sitúa como la principal lideresa del grupo de discípulxs tras la partida de Jesús» (p. 93). La importancia del apostolado de María Magdalena junto con otras mujeres —como atestigua Pablo en Romanos 16.7— disminuyó a partir del siglo II E.C., cuando la autoridad masculina comenzó a acumular más control y poder (González, 1994). Esto condujo al Concilio de Nicea en el año 325 E.C., donde el poder masculino comenzó a equipararse con el poder imperial.

Sin embargo, el papel de las mujeres no desapareció. Al contrario, las mujeres encontraron espacios donde desarrollar su tarea. Aunque las mujeres estaban excluidas del poder eclesial oficial, siguieron forjando espacios para ejercer su papel como teólogas y lideresas. Estos espacios también fueron portadores de energía, pero no al nivel que desplegaron los varones, porque ninguno de sus escritos y pensamientos fue incluido como de interés para la Iglesia Cristiana. Particularmente en la Iglesia Católica Romana, Hildegard von Bingen (siglo XI), Catalina de Siena (siglo XIV), Teresa de Ávila (siglo XVI) y Teresa de Jesús (siglo XIX) fueron declaradas como «Doctoras de la Iglesia Católica Romana», aunque no participaron en las decisiones dogmáticas que los varones tomaban en los Concilios.

En vista de ello, es esencial comprender cuándo el teólogo —varón— se convirtió en la persona responsable y defensora de la doctrina. Antes de que el oficio del teólogo fuera legitimado como hegemónico, varones y mujeres cristianxs ya hacían teología y contribuían en gran medida al desarrollo del pensamiento cristiano (Bainton, 1969; González, 1994; Pelikan, 2014). Es evidente que el proceso de legitimación del poder masculino sobre las decisiones teológicas, dogmáticas, litúrgicas, eclesiásticas y sacramentales fue

en aumento a lo largo del desarrollo de la historia del cristianismo. Sin embargo, un punto de inflexión en Occidente fue el IV Concilio de Letrán, en 1215 E.C., donde la consolidación de la doctrina sacramental (Lopes Frazão da Silva, 2003: 39) dio paso al poder hegemónico absoluto del cristianismo en Occidente.

El desarrollo de esta historia y el auge del poder masculino nos lleva a extrapolar la estrecha relación entre «hacer teología» y estar «legitimado» para hacerla.

A este respecto, Pelikan (2014) cita a Orígenes diciendo que la diferencia entre un teólogo y un filósofo es que el teólogo «es el hombre de la iglesia y un portavoz de la comunidad cristiana» (p. 27). Lamentablemente, el término «hombre» en las palabras de Orígenes no se refiere a la humanidad como ha sido utilizado en Occidente, sino al ser humano varón, cis-género y heterosexual. Por lo tanto, la práctica teológica consistía en que los varones legitimaran la doctrina, representaran a la Iglesia Cristiana y combatieran a las personas catalogadas como «herejes» de su tiempo. En consecuencia, este *locus* es absolutamente masculino y cis-heteronormativo, además de comprometido con la Iglesia Cristiana y profundamente apologético. Según Pelikan (2014: 27), la doctrina es asunto de la Iglesia Cristiana.

Está claro, por tanto, que la doctrina es falocéntrica. Sin embargo, el «hombre-teólogo» tenía obligaciones intelectuales inflexibles para con la Iglesia Cristiana. Pues aunque tuviera sus propias reflexiones peculiares, e incluso críticas contra las enseñanzas de su tiempo, tenía que reprimir estas concepciones, porque su deber era rendir cuentas como custodio de la revelación cristiana y a la autoridad permanente de la Iglesia Cristiana (Pelikan, 2014: 27). Por lo tanto, sus análisis personales tenían que alinearse en el contexto del desarrollo de lo que la Iglesia Cristiana cree, enseña y confiesa, por lo que no podía expresar públicamente sus propias teorías. Hacer teología en los primeros siglos de la era cristiana era someter el propio pensamiento y la propia conciencia a aquello que se colocaba como dueño soberano de la revelación, la Iglesia Cristiana.

Dada esta situación, los escritos de los teólogos eran fuentes esenciales para la historia de la teología y —como portavoces— se esperaba que sus libros tuvieran más información sobre el desarrollo de la doctrina (Pelikan, 2014: 29). Dicha teología es estrictamente confesional y cada confesión proviene de un contexto. Pelikan sostiene que cada estilo de vida deja su huella en el trabajo descriptivo del teólogo y también en la forma en que la doctrina continuó desarrollándose yendo y viniendo entre la creencia, la enseñanza y la confesión (Pelikan, 2014: 28).

Como no es posible eximir al ser humano de la influencia de su horizonte de sentido, es natural que los elementos simbólicos de este horizonte y sus experiencias impregnen su producción literaria. Como subraya Pelikan (2014) «[...] la historia de la doctrina no debe equipararse a la historia de la teología [...]» (p. 27). Por ello, es esencial observar cómo ha evolucionado el papel del teólogo a lo largo de los años, lo que obviamente ha influido en el desarrollo de la doctrina. El autor continúa explicando:

Un signo vivo de este cambio a lo largo de los siglos es la evolución de la vocación del teólogo. Durante los años 100 a 600, la mayoría de los teólogos eran obispos; de 600 a 1500, en Occidente, eran monjes; desde 1500, se han convertido en profesores universitarios. Gregorio I, que murió en 604, era un obispo que había sido monje; Martín Lutero, que murió en 1546, era un monje que se convirtió en profesor universitario (Pelikan, 2014: 28).

En resumen, Pelikan afirma que el hacer teología se fue transformando a fin de defender la doctrina de la Iglesia Cristiana, preservarla y proclamar lo que ésta quería a su comunidad, combatiendo cualquier otro pensamiento divergente. Por eso es importante mantener la clara distinción de Pelikan entre «historia de la teología» e «historia del dogma». Paradójicamente, el dogma no consiguió erradicar el pensamiento libre fuera de los cánones del cristianismo hegemónico, como veremos en la siguiente sección.

La teología queer de Althaus-Reid

Mientras que para Orígenes, el teólogo era el varón, el portavoz de la Iglesia Cristiana, para Althaus-Reid, hay teólogos y teólogas en los bares gay. Se burla de que «a nadie se le ha ocurrido hacer teología en los bares gays, aunque los bares gays están llenos de teólogos» (Althaus-Reid, 2019: 19). ¿Qué quiere decir con esto? ¿De qué manera los bares gays albergan teólogos y por qué serían un lugar teológico? ¿Cómo es posible que una afirmación tan apologética haya dado forma a una parte importante de la historia de Occidente? ¿Cómo decir que el teólogo es el «hombre» de la Iglesia Cristiana, mensajero de la comunidad, defensor de la doctrina cristiana, cuya creencia fundadora sirvió sistemáticamente de bozal sociopolítico? Sin embargo, se estableció en la relación de poder y dominación de los cuerpos, especialmente de los cuerpos femeninos y afeminados. ¿Cómo se analizará ahora esta afirmación tradicional simultáneamente con otra completamente indecente de que hay teólogos en los bares gay? En los bares gay, ¡así es cómo!

Le creeríamos —e incluso sería más soportable— si dijera que hay teólogos en bares cis-heterosexuales llenos de varones que miran fútbol, beben cerveza y acosan a las mujeres. Los varones que frecuentan estos bares suelen ser potentes machos alfa, llenos de divino poder fálico, propensos a la salvación suprema. ¿Pero en los bares gays, Marcella? ¿Maricas y machonas, lxs más abominables pecadores repudiadxs por la Iglesia Cristiana? ¿Cómo puede hacer este análisis una soltera queer, poeta, en proceso de reconocer su género fluido, no binario? ¿Es esto decente? Eso es lo que averiguaremos en Althaus-Reid.

Althaus-Reid fue una teóloga de la liberación, feminista y queer, cuya hermenéutica indecente y libertina inauguró un lugar indispensable en la historia de la teología. El término «indecente» en su teología subvierte el orden y el flujo «nor(mal)» de la hermenéutica tradicional:

Se trata de un paradigma indecente, porque desnuda y revela al mismo tiempo la sexualidad y la economía. Para conocer nuestra sexualidad, no sólo necesitamos una teología indecente que pueda llegar al núcleo de las construcciones teológicas, en la medida en que éstas están enraizadas en lo

sexual, sino que también la necesitamos porque las verdades teológicas son moneda de cambio dispensada y adquirida en los mercados teológicos económicos (Althaus-Reid, 2005: 34).

Así, en palabras de Genilma Boehler (2010):

Althaus-Reid propone una teología feminista y queer y explica, utilizando el método hermenéutico de la sospecha sexual, que la capacidad de subvertir los códigos teológicos y religiosos rescatando la imagen de Dios -desde los códigos sexuales, el pulso de la vida, los deseos y la naturalidad de lo cotidiano- es una condición de la teología indecente (p. 125).

Como ya se ha mencionado, el propósito de este capítulo es posibilitar un diálogo entre la hermenéutica indecente de Althaus-Reid y los pasajes poético-erótico-religiosos de mis obras. Sin embargo, esta confluencia sólo será posible si sacamos a Dios del armario. Althaus-Reid (2019), aporta este concepto excepcional de liberar y abrir a Dios, sacándolo del polvo barnizado del armario de la hermenéutica cristiana tradicional:

Queer God es un libro sobre el redescubrimiento de Dios fuera de la ideología heterosexual que ha prevalecido en la historia del cristianismo y la teología. Para ello, necesitamos facilitar la salida de Dios del armario mediante un proceso de queerización teológica. Por queerización teológica entendemos el cuestionamiento deliberado de la experiencia y el pensamiento heterosexuales que han configurado nuestra forma de entender la teología, el papel del teólogo y la hermenéutica (p. 19).

Ana Esther Pádua Freire (2020) —en su reseña del libro *Queer God*— comenta la queerización teológica de forma que nos lleva a una comprensión amplia del concepto de Althaus-Reid:

[La] “queerización teológica” [...] cuestiona la imposición de la heterosexualidad como única forma de entender a Dios. Su crítica no es a la heterosexualidad en sí, sino a su construcción hegemónica. Queerizar es un neologismo creado a partir del término queer, que significa extraño y se utiliza como término paraguas para referirse a los disidentes sexuales y de género. Queerizar, por tanto, es hacer que algo sea queer subvirtiendo su lógica (p. 898).

Subvertir una lógica dominante tan poderosa en la teología y la sociedad en general representa una tarea monumental. Deconstruir la construcción hegemónica cis-heteronormativa que establecía reglas y modelos relacionales — tanto interpersonales como en la relación entre sujeto y sagrado— fue crucial. Ello permitió abrir nuevos horizontes para resignificar a ese dios que siempre había estado a merced de metodologías que tenían un discurso único sobre la verdad, una verdad declarada por teólogos cis-heterosexuales.

El peligro de estos discursos es que se fortalecen en detrimento de los discursos pluralizados, porque amenazan sus convicciones (Rocha, 2016: 126). El discurso único es una poderosa herramienta utilizada estratégicamente para manipular a las masas a través del ejercicio del poder y del control sobre los cuerpos y las subjetividades. En la historia de la humanidad, no hay nada más soberano que los mitos divinos (Harari, 2018: 47). En particular, el arquetipo de «Dios» ha sido utilizado como un poderoso instrumento psicoespiritual para manipular las conciencias.

Por eso la queerización teológica es fundamental en este momento de la historia, porque suena a ruptura con Juan 8.32. Es a partir de esta libertad que Althaus-Reid (2019) dice que «[...] no sólo redescubriremos el rostro del Dios Queer, sino que también cuestionaremos nuestra relación con Dios y veremos surgir nuevas reflexiones sobre la santidad y el cristianismo» (p. 19). Por supuesto, algunas personas podrían argumentar que cambiar el círculo hermenéutico sólo cambia la perspectiva, la posición en la que estamos, pero nos mantiene dentro de la caja, es decir, seguimos identificados con el mito. Estoy de acuerdo. Sin embargo, es sumamente importante marcar la diferencia. Por un lado, podemos ser manipuladxs sin ser conscientes de quiénes somos o en ausencia de la capacidad de discernir quién o qué nos está manipulando. Por otro lado, es muy diferente ser conscientes de que estamos siendo manipuladxs y —en medio de ello— ser capaces de distinguir los hilos invisibles que nos mueven como sociedad e incluso cortarlos. Lo primero es la base de la opresión, lo segundo es el camino hacia la liberación.

Dicho esto, me parece pertinente subrayar que trabajo con la idea clara de la existencia de Dios y del monoteísmo y defendiendo teológicamente que un Dios

único puede ser captado por el lenguaje de diferentes culturas y generaciones. Por tanto, afirmo que sacar a Dios del armario mediante la queerización teológica es ampliar la hermenéutica de un Dios polisémico. ¿O negaremos la diversidad de Dios? He aquí las naciones, las culturas, las tribus. ¿No es eso también Dios? ¿No procede de él? ¿Es Dios norteamericano o europeo, es blanco, lleva traje y corbata, se acuesta con mamá y papá, es varón y mujer? Dios puede ser europeo, blanco, pasándola bien con papá y mamá y ser varón y mujer. Sin embargo, Dios también es el movimiento y la expresión negra, morena, caliente y desnuda explorando cada parte de la sudorosa piel latina de los varones con otros varones y de las mujeres con otras mujeres.

Sacar a Dios del armario, por tanto, significa liberarle de la teología colonialista y arrebatárselo de las manos de sus conquistadores. Ahora bien, por supuesto, si hablo que Dios puede ser capturado, no hablo del trascendente inverificable. Dios es inconquistable, pero el Dios que se presenta en nuestra cultura judeocristiana está esclavizado y completamente sodomizado por nuestra hermenéutica tradicional. La tradición es blanca y fálica; mientras que yo soy latina, queer y ardo por la vulva — Dios ha queerizado a Dios.

¿Entonces no puedo hacer teología? Sí, Dios Queer responderá. Podemos hacer teología. Althaus-Reid (2019: 24) dice que lxs teólogxs queer son desviadx, libertinx y tienen muchos pasaportes. Alguna vez se arrodillaron ante el falo de la Iglesia Cristiana y la teología cis-heterosexual, pero se han levantado y han asumido lo que son: disidentes sexuales que viven en el exilio del cielo cristiano cis-heteronormativo. Podemos hacer teología desde nuestros cuerpos y experiencias así como también desde la academia y la confesión. ¿Pero qué confesión? ¿Que amamos a otras mujeres, ya sean cis, lesbianas, heterosexuales o trans? ¿Que también amamos a nuestras hermanas en la fe, aunque caminen en dirección contraria, arrodilladas ante el falo de la teología cis-heterosexual, completamente comprometida con la colonialización de los cuerpos e incluso propagando la peste de la inversión sexual? ¿Qué pasa con la tradición cristiana? ¿Qué pasa con Dios, señoras y señores académicxs? ¿Dónde está Dios en este baile interpretativo lleno de cosmovisiones? Cuando se trata de sexualidad, Dios ha permanecido hasta ahora encerrado en el armario de la

teología occidental cis-heteronormativa blanca: «[...] si Dios saliera alguna vez de su encierro, ése sería el momento de la confrontación en el encuentro entre Dios y el Dios de los Otros. Sin embargo, esto nunca sucedió y Dios se convirtió en el amo de la orgía de la Trinidad» (Althaus-Reid, 2019: 62-63).

Así que mi intención en este trabajo es mostrar cómo es posible liberarlo. A través del arte, mi poesía puede liberar a Dios. Por lo menos en mi cuerpo, Dios será libre y podrá bailar junto con los cuerpos latinos de mis hermanas que se burlan de mí, y, como un tatuaje sagrado, el Santísimo Sacramento y las vulvas queer serán uno. Termino con Pádua Freire (2020):

[...] La queerización teológica implica trasladar la lectura de la Biblia a otros autores, mediante un “círculo hermenéutico libertino”. Para ello, utiliza tres obras clave para aplicar su método: *Roberte ce soir* de Pierre Klossowski, *Madame Edwarda* de Georges Bataille y *Filosofía en la alcoba* del Marqués de Sade [...] (p. 898).

Buscando el diálogo con las aportaciones de Pelikan y Althaus-Reid mencionadas anteriormente, me gustaría seguir el camino de la queerificación y decolonización de la tarea teológica. Para ello, en la siguiente sección presentaré algunos de mis trabajos que residen en la intersección del arte, la teología, el erotismo y la poética. El objetivo es descentralizar la tarea teológica de la actividad «cerebral» —donde tradicionalmente se ha concebido y confinado este oficio— para pasarla por el cuerpo, por la realidad material de las personas.

Una expresión poético-erótica-teológica

En la introducción de su libro *Queer God*, Althaus-Reid nos invita a un bar de salsa. Nos asegura que allí nadie nos preguntará por nuestra fe, igual que nadie nos pregunta por nuestros afectos en la iglesia. A continuación, Althaus-Reid nos provoca para que nos pongamos en contacto con el sentimiento de soledad y desamor que a menudo nos invade después de la misa o el oficio dominical. Debido a esta soledad y al deseo de encontrar el amor, aceptamos acompañarla al bar de salsa, donde conoceremos a una latina a la que podríamos llegar a

amar. Entonces nos preguntamos cómo será la vida después de eso (Althaus-Reid, 2019: 18).

A este respecto, las personas cristianas y queer tenemos un vivo recuerdo de los viejos tiempos en que —tras recibir la bendición dominical— caminábamos solas hacia casa, llevando un libro negro en la mano o rosarios y estampitas de santxs en el bolsillo. También sentíamos el impulso de pasar rápidamente por la puerta de un bar gay, pero no era más que otro pensamiento «abominable» que rápidamente «reprendíamos». Lo que hacíamos entonces era observar a las parejas cis-heterosexuales jóvenes y mayores que se despedían y volvían a sus casas después de rezar y alabar juntxs. Imaginábamos que algunas de ellas probablemente irían a la pizzería con un grupo de hermanxs; otras tomarían sopa en la comodidad de sus casas, comentando la maravillosa homilía de esa noche. Bueno, tal vez. No lo sé. Lo que sí sabíamos era que las parejas estaban felices y orgullosas de amar a Dios y a lxs demás. Nosotrxs, por desgracia, no.

Aparte de saber que amábamos a Dios, no había nadie más a quien amar. Tras el ritual sagrado, volvíamos a casa, donde nos esperaban nuestra mascota y/o el viejo televisor. Hambrientxs, incluso nos planteamos parar antes en el puesto de barbacoas, pero ya era demasiado tarde. Cuanto más tiempo pasábamos en la calle con ese sentimiento de soledad asolándonos, mayor era el riesgo de ser tentadxs por el «demonio de la homosexualidad». Del mismo modo, evitábamos ir por determinadas calles para no encontrarnos con viejas amistades de las discotecas gays que habíamos evitado desde nuestra conversión.

Así, de domingo en domingo, año tras año, rezábamos y alabábamos solxs. En la cueva de nuestro ser, escondíamos del mundo a quien no podíamos amar. Insomnes y atormentadxs por la culpa, nos levantábamos al amanecer —y con los labios húmedos de lágrimas— murmurando al suelo, clamábamos por la liberación de aquel afecto. Hasta que un día nos dimos cuenta de que no había nadie que nos escuchara, porque no había nadie que nos condenara, salvo la vieja y polvorienta teología cis-heterosexual. Fue entonces cuando, como una brisa, oímos susurrar a Brunilda Vega (1994): «¿Dónde están mis hermanas latinas / rezándole todavía a la Virgen María / Rosarios, novenas, promesas,

despojos / ¡Ave María purísima! Perdóname por amarla / como te amo a ti» (p. 240). La voz de Marcella también aseguraba que «[...] también necesitamos perdón por amar a Dios [...]» (Althaus-Reid, 2019: 18).

Perdonadxs, aprendimos por fin a recitar nuestra propia poesía, nuestra propia oración al Ave María purísima, a Dios y a quienes amamos:

La campana de las seis de la tarde sonó en la catedral frente a su despacho. Humanos con voces de ángeles comenzaron a cantar solemnemente el Ave María. Llego. Ella está recostada en el sofá de los lamentos, completamente desnuda y abierta a mí. Caigo de rodillas a sus pies y empiezo a rezar con la boca dentro de su vulva caliente... caliente como el infierno debe de estar. Como una loba hambrienta en busca de redención, me entretengo en la santa oración. Cuanto más intensifico mi plegaria, más se complace ella con mi clamor. Hablo en lenguas extrañas, bailando con ella dentro de su templo negro... que tanto venero. Y sumerjo mis manos con fervor en el líquido que me dará la santificación. Finalmente, cuando su cuerpo anuncia misericordiosamente que va a venir, preparo mi boca para recibir la bendición. Y entonces susurro: “y no me dejes caer en la tentación, mas líbrame de ella, amén”. No hay nada más profano que amar a una mujer. Y nada más sagrado que poseerla (Gomes da Costa, 2020).

Los labios que antes besaban el suelo en ferviente clamor besan ahora las santas vulvas de Dios, un Dios Queer.

Las dos teologías: Dios Padre abusivo y Dios Madre de tacones altos

Como ya se ha mencionado, Althaus-Reid afirmó que la queerización teológica nos permitiría cuestionar nuestra relación con Dios. Es interesante y oportuno, porque esta relación con lo divino tiende a ramificarse en varias categorías: padre e hija, señor y siervo, dios y devoto, rey y súbdito, guerrero y soldado. Sin embargo, en todas ellas, lo sagrado está representado en el arquetipo masculino.

En este tema, me centraré en el símbolo de Dios como padre y como madre para dialogar con las teologías exploradas anteriormente por Pelikan y Althaus-

Reid. El siguiente extracto de la obra «Dá a mão pro bicho não entrar» [Dale la mano para que el bicho no entre] nos servirá de guía:

No sabía si la había tocado durante unos minutos o una eternidad. Esperaba que acabara pronto. No podía imaginarse a un príncipe llegando a caballo, ni a una mujer con tacones entrando para salvarla. Sólo quería que acabara pronto. Estaba confusa. No sabía qué sentía con más fuerza: dolor —en alguna parte de su cuerpo que no era la suya—, miedo o soledad. Sintió miedo, pero mucha más soledad. (*pausa*) La habitación desapareció. El tiempo se detuvo. Duró infinitamente. Dicen que el infinito es Dios. Pero ella no conocía al dios Kronos de aquel dolor. De pronto, un profundo vacío se apoderó de ella. La nada la llenó. La muchacha se fue. Se fue, se marchó, no sabía a dónde, sólo sabía que se había ido a un lugar lejano, inalcanzable. Inalcanzable. (*respiración*) Se alejó de sí misma. (*respiración*) (Gomes da Costa, 2017: 34).

Un padre, dos cuerpos, un lugar subjetivo y una teología. El tiempo parece estar en el centro de la sección en cuestión. Había prisa, pero faltaba conocimiento de la temporalidad. Había ansia de fin, pero faltaba discernimiento de lo que era la eternidad de los minutos. El infinito se convirtió en sinónimo de Dios. Había confusión sobre el cuerpo y los sentidos, y a Dios se le llamaba Kronos.

El tiempo está sin duda en el centro. Para soportar la relatividad dimensional del tiempo durante el que duraron los abusos, la niña se ausentó de su cuerpo, que habitaba un lugar subjetivo. En ese momento se construyó una teología, pero aún no había círculo hermenéutico posible para descifrarla: «Todos los días, la niña se tumbaba boca abajo en el suelo mirando debajo del sofá esperando que se abriera la puerta y entraran un par de tacones altos» (Gomes da Costa, 2017: 33).

Una vez más, el tiempo aparece en la narración, enfatizando la espera del personaje, pero ahora, el anhelo no está en el deseo del fin de la presencia del cuerpo del Dios-Padre, sino en el deseo —tan fuerte e insustituible como la maternidad primaria— de la llegada de la presencia del cuerpo de la Diosa-Madre: «No intimaba con aquellos tacones, pero los echaba de menos» (Gomes da Costa, 2017: 33).

Graham McGeoch (2020) se ha preguntado: «¿Vendrá Dios? Espero que sí». Su pregunta sobre que Dios es la mujer en tacones altos que la niña extrañaba —personalmente, como el autor de la frase preguntó— se puede decir que fue una de las suposiciones más hermosas que alguien haya sugerido jamás. Ese cuerpo de nueve años fue violado por Dios Padre, que representa la teología tradicional cis-heteronormativa cargada de violencia simbólica y silenciosa practicada en el lugar santísimo tras la cortina del cura, en el despacho o púlpito del pastor. Durante el acto, ese cuerpo esperó durante mucho tiempo —infinito e inconmensurable— a que llegara Dios, el Dios de los tacones altos. Sin embargo, nunca llegó. Quedó encerrado en el armario de la tradición cristiana, hasta que Althaus-Reid lo liberó sugiriendo un posible círculo hermenéutico para que todos los cuerpos violados y/o queer pudieran hacer teología. Como revela el pasaje siguiente, un cuerpo inquieto y libertino necesita una hermenéutica libertina para redescubrir a Dios:

[...] Sólo soy una chica. Creo que no sé quién soy. Puedo ser muchas cosas. Pero nada me atrae de serlo (*pausa*). Sé que soy así por ti. Fuiste mi puerto seguro, pero no pude anclarme a ti (*pausa*). Siempre he buscado la inquietud. Y siempre me ha perseguido. Cuando miré mi vacío, me di cuenta de que pertenezco a él. Estoy vacío. Estoy enfermo. ¿Dónde está la puerta de salida de mi mente? (Gomes da Costa, 2017: 48).

La inquietud en la mente del personaje se debía a que amaba y dependía de un Dios abusivo. La teología tradicional hacía imposible redimir su mente límite. En consecuencia, a pesar de tenerlo como puerto seguro, no podía anclarse en él. Cuando se miraba al espejo, no veía el reflejo del Dios de la tradición cristiana, masculino y cis-heterosexual. El personaje fue etiquetado como carente de identidad y su esencia se construyó sobre la no pertenencia:

Voces al unísono - ¿Eres niño o niña?

¿Eres hija de tu madre?

¿Eres hija de tu padre?

¿Eres hija de tu madrina?

¿A quién perteneces?

Mujer (*enfadada, prepotente*) - Pertenezco a la calle; al fútbol; a la cachaça —

la bebo de lunes a viernes— tengo 11 años (Gomes da Costa; 2017: 40; énfasis en el original).

Este cuerpo vacío y febril, que ahora tiene 11 años —y que se ha alejado de sí mismo mientras esperaba la llegada del Dios de los tacones altos— es un cuerpo que no tiene horizonte, ni muelle, ni identidad. Siempre está en movimiento, pero nunca llega. No se sabe quién lo ha parido y nadie lo crea. Está en construcción, pero siempre estará inacabado. Es un cuerpo sin destino y sin útero. Un cuerpo que pertenece a la calle, desviado y borracho. Es un cuerpo queer y por eso puede hacer teología, ya que vive en el límite entre la locura y la razón; no tiene género definido y coquetea con el abismo. Pádua Freire (2020) cita a Althaus-Reid y añade que la teología puede ver sangre en el vino, pero no sangre en la sangre:

Esto implica llevar el cuerpo y todos sus fluidos y viscosidades a la teología. Althaus-Reid habla de una kenosis de los teólogos como metáfora de la partida, del exilio. Son cuerpos nómadas, “desequilibrados, excitables e incorregibles”, que caminan por las fronteras, indicando que la Teología Queer no es sólo una teología desde el cuerpo, sino desde el cuerpo en movimiento, es decir, una teología inacabada, que habla de un Dios inacabado, fronterizo, fluido, que se manifiesta en la orgía de la Trinidad (p. 898).

La teología que elige ver sangre en el vino, pero no la sangre en la sangre que está presente en las vísceras humanas, invalida la propia sangre de las vísceras de aquel en quien dice creer. En el corazón del mensaje evangélico encontramos la dolorosa realidad de Jesús, que fue colgado y su carne expuesta como una pieza de carnicería en un espectáculo político-religioso. Sin embargo, una teología que trae el cuerpo con todos sus fluidos y viscosidades es una teología como la que les estoy presentando: académica, poética y visceral. Es una teología en la que la narrativa analizada presenta a un personaje con un cuerpo violado que lleva cicatrices y extrañezas en su ser —que está al revés— pero que, en el arte, ha redescubierto a un Dios en el que creer y con el que hacer teología. Es un Dios que se parece a ella: «[...] ¿Dónde está Dios? Dios está colgado —como dijo Bonhoeffer— sufriendo, maltratado [...]» (McGeoch, 2020). Es un Dios que nunca ha dejado de sangrar.

Esta fue la teología construida en la narración del abuso, una teología hecha en el exilio, en el paso de una hermenéutica tradicional a una hermenéutica queer. El personaje se ha convertido ciertamente en disidente, pero también en teóloga, porque la mujer de los tacones por fin ha llegado.

Los cuerpos queer

La teología tradicional es apologética en relación con la doctrina (Pelikan, 2014) y como hemos visto, la doctrina ha sido «el negocio» de la Iglesia Cristiana. Por desgracia, también sabemos que —como consecuencia de esta teología tradicional— todas aquellas personas que no han encajado en una perspectiva cis-heteronormativa fueron segregadas de la fe. Como afirma el teólogo Córdova Quero (2018), a partir del IV Concilio de Letrán (1215 EC), el cristianismo comenzó a perseguir a todas estas personas:

Fue en el siglo XI cuando el erudito cristiano Peter Damian escribió un libro llamado *Liber Ghomorrianus* en el que asociaba el deseo de las personas por otras del mismo sexo como motivo del castigo divino narrado en Génesis 19 (Jordan, 1997). Esto coincidió con una creciente intolerancia en la Europa medieval no sólo contra las personas de diversidad sexual, sino también contra los judíos, los enfermos de Hansen —antes llamada “Lepra”— y contra las personas que ejercían la prostitución, especialmente las mujeres (Moore, 1990). Hasta entonces, las personas sexualmente diversas no eran perseguidas. Al contrario, en muchas civilizaciones antiguas —incluido el Imperio Romano— la diversidad sexual se consideraba de formas muy distintas a como se valora hoy en día. A partir del siglo XII, el término “sodomía” se convirtió en “pecado” y se empezó a perseguir a las personas que mantenían relaciones con otras del mismo sexo (Córdova Quero, 2004) (p. 56).

Así, la Iglesia Cristiana —especialmente a través de la Inquisición— quemó a muchas personas: los cuerpos de mujeres consideradas brujas por sus conocimientos de medicina ancestral y los de personas cuestionadoras que no se sometían a un pensamiento único o hegemónico. Sin embargo, esto no impidió la diversidad de hacer teología.

Jesús —el hijo que forma parte del concepto tradicional de la trinidad—nos enseñó a rezar el «Padre nuestro» en el evangelio de Mateo 6.9-13. El nombre

de la oración es explícito, pero ¿se ha tomado en serio la teología cis-heteronormativa esta afirmación y su significado a lo largo del tiempo? El personaje infantil de la obra a la que se hace referencia en el apartado anterior tenía fantasías de orgías con travestis y así recogía en su imaginación infinitas posibilidades de placer. ¿Podría este niño, «a quien pertenece el reino de los cielos» (Mt 18.3), rezar llamando a Dios «mi padre»? ¿Nuestro padre? ¿Es también el padre de los travestis?:

Voz 2 - ¿Recuerdas tus fantasías con travestis? Te los follabas a todos. Eras tan joven y te follabas a los travestis.

Mujer - No me los follaba. Me encantaban. Era un juego de niños. ¡Ni siquiera tenía 10 años! Jugaba a imaginar. Me encantaban las travestis. Eran como yo (Gomes da Costa, 2017: 40).

¿Existe un Dios para lxs travestis en la teología tradicional? ¿Existe un Dios para quienes se travisten con un género distinto al que les fue impuesto al nacer? ¿Existe siquiera un Dios para quienes aman a las personas trans? El peligro de la cis-heteronormatividad, también en el ámbito teológico, es que define el género de Dios y la relación que se establece con él, excluyendo así a los disidentes sexuales del privilegio de la identidad divina. Tomemos como ejemplo a Lilith, que —según la narración— en lugar de aceptar en silencio estar en el fondo en la relación sexual, exigió cabalgar sobre el pene de Adán. Adán, que representaba la siempre frágil masculinidad, fue a quejarse a Yahvé —que como buen Dios creado por varones que temían lo desconocido— se puso de su parte. La conclusión: Lilith salió volando del paraíso y comenzó a vagar por el desierto (Hurwitz; 2013: 158). Lilith se convierte así en la primera de una serie de mujeres que descentralizan el poder cis-heterosexual:

- Salve Lilith, la primera esposa, errante en el desierto, hecha una sola carne con el diablo. ¡Serpiente traicionera!
- Dios te salve Virgen María, mi redención, de donde viene mi Mesías.
- No eres virgen. Eres más redonda que el pomo de una puerta (*risas libertinas*).
- ¡Salve a las putas! Todas las putas. Capitu, Raabe, Magdalena, Hilda Furacão.
- Salve a los maricones, todos los maricones, Madame Satã... Tu hijo invertido...
- ¿Quién eres tú? Dímelo. ¿Quién eres? (Gomes da Costa, 2017: 36).

Todos los personajes mencionados no podrían recurrir al «Padre Nuestro» de la teología tradicional. Por lo tanto, no serían hijos e hijas, y por lo tanto no tendrían identidad: «¿Quién eres, dime, quién eres?» (Gomes da Costa, 2017: 36). En el pasado, uno de los términos utilizados para etiquetar a las personas queer era la palabra invertido (Fontes Vieira, 2009). En la frase: «Madame Satã... tu hijo invertido...». (Gomes da Costa, 2017: 36) estoy confrontando el espejo que refleja indirectamente la imagen de la madre. Estoy comparando al hermano —también homosexual— con Madame Satã, «el hijo invertido». Así que mamá llevaba dos invertidos dentro de ella, mi hermano y yo. Mamá tiene un útero queer. Althaus-Reid (2019) nos invita con su teología a vislumbrar el útero invertido de Dios y sus pechos divinamente libertinos. De este vientre nacieron todas las hijas e hijos queer; las prostitutas Rahab y María Magdalena, así como Lilith, la primera disidente sexual.

De mujeres disidentes sexuales, tenemos desde el mito de Lilith hasta las vendedoras de limones de Althaus-Reid; mujeres pobres, indígenas y negras que vendían limones en las calles de Buenos Aires. Eran mujeres sexualizadas, que sin embargo han sido olvidadas por las teologías de la liberación. Como mencioné al principio, Althaus-Reid (2005) —siendo una teóloga de la liberación, feminista y queer— critica la TLL por no abrazar la sexualidad de las personas pobres —especialmente de las mujeres— como un foco de discusión y un lugar teológico. A través de una lente de género, etnia y clase, Althaus-Reid enfatiza la importancia de cambiar el lugar teológico para que las mujeres sexualizadas —queer o no— también puedan hacer teología.

En su libro *Teología indecente*, Althaus-Reid (2005) utiliza una metáfora intrigante para presentarnos a las vendedoras de limones y hace una pertinente provocación sobre el lugar de estas mujeres y su relación con sus sexualidades y lo sagrado:

¿Debe una mujer llevar bragas o no? ¿Debe quitárselas, digamos, cuando decide ir a la iglesia, como recordatorio de la parte más íntima de su sexualidad en su relación con Dios? ¿Qué diferencia hay si una mujer vende limones y luego te los vende en la calle sin ropa interior? Pero, ¿qué diferencia hay si se sienta a escribir teología? (p. 11).

Podemos ampliar el sentido y el significado de esta metáfora para incluir a mujeres de diferentes lugares, profesiones y géneros quienes —como las vendedoras de limones— ven cuestionada su sexualidad y evaluada su capacidad académica y teológica, así como su derecho a ir y venir, a ser y a ocupar. Como ejemplo de esto, una tarde —después de la clase de ética— un compañero negro como yo, reservista de la marina, grande y fuerte, cuestionó qué hacía una mujer lesbiana, feminista y no religiosa en la facultad de teología, como digo en otro lugar:

iMujer!
iNegra!
iLesbiana!
iQué afrenta!
¿Dónde cree que va? ¿Qué hace aquí?
He venido en busca de conocimiento, [...]
Los cuartos de los esclavos se están levantando. [...]
(Gomes da Costa 2019, citado en Beise Ulrich, 2019: 118)

El discurso violento intrínseco en la pregunta planteada por el futuro teólogo y militar retirado nos lleva a reflexionar sobre la audacia que tienen al intentar colonizar no sólo nuestros cuerpos, sino también nuestro intelecto. Esta audacia llega hasta el punto de cuestionar si una mujer queer y feminista que se acuesta con otras mujeres puede o no ocupar un aula de teología de pregrado. Antes de ir a la universidad —seguramente se preguntaría Althaus-Reid— ¿debería dejarse las bragas en casa o encadenárselas alrededor del muslo? ¿Debe esconderlas bajo un cinturón de castidad con candado? ¿O debe quitarse las bragas e ir sin ropa interior cuando haga exégesis de la Biblia cristiana? Ante esto, además de denunciar que se le quiere impedir que ame a otra mujer, podemos problematizar algo aún más absurdo: que también se le está prohibiendo su amor a Dios y su deseo de estudiar teología. Al fin y al cabo, no lleva bragas, así que de repente pueden haber visto que, en lugar de vulva, tiene genitales andróginos. No tiene un cuerpo decente. Sin embargo, ella dice:

Satanás no está en mi sexo
Está en tu mirada
No está en mi piel
Está en tu habla

El diablo no tiene cuerno
Tiene hombres blancos con túnicas
Diciendo a quién y qué condenar [...]
(Gomes da Costa, 2019; citado en Beise Ulrich, 2019: 118).

Gracias a la hermenéutica libertina, indecente y subversiva de Althaus-Reid, se han cambiado las lentes. Por lo tanto, las mujeres pobres, negras, indígenas y de género que venden limones en las calles, callejones y callejuelas de ciudades de todo el mundo —así como nosotrxs, las personas queer y lxs artistas— podemos hacer teología. Es más —y creo que esto es lo más importante— podemos amar libremente a nuestras hermanas y a Dios sin tener que pedir perdón por ninguno de estos dos afectos. En un tiempo, el amor por ambos casi nos destruyó, haciéndonos tambalear al borde del caos de la perdición, el abismo entre la locura y la razón, completamente inmersos en la oscuridad y el vacío. Sin embargo, gracias al arte, gracias a la poesía, gracias a la vida, encontramos nuestro camino. Como errantes e incorregibles, asumimos nuestra disidencia, nuestra no identidad, nuestro exilio espiritual, aunque nos cueste nuestra reputación y nuestra propia carne. De lo que no se dan cuenta es de que la poesía más poderosa que existe es la escrita con la sangre de un cuerpo violado en todos los sentidos, pero nunca aniquilado. La teología que más se acerca al misterio de «Lo inverificable» es la que se hace con la sangre de un cuerpo queer.

Conclusión

Este capítulo ha tratado la pregunta central sobre si lxs teólogxs queer, disidentes sexo-genéricxs podían hacer teología y si podían hacerlo a través del arte y la poesía. Para responder a esta pregunta, presenté una breve reseña del teólogo Pelikan, un gran referente teórico que escribe sobre el surgimiento de la tradición cristiana y el oficio del teólogo en los primeros siglos de la Iglesia Cristiana.

Más tarde —inaugurando una hermenéutica libertina que se proponía desplazar el *locus* teológico tradicional— me centré en la teología queer de

Althaus-Reid, la cual revela la posibilidad de redescubrir el rostro de Dios fuera del armario cis-heteronormativo. Fue precisamente su escrito *Deus Queer* (2019) el que hizo posible que esta experiencia teológica dialogara con mi propio trabajo. Como estudiante de teología queer, dialogar con la teología indecente de Althaus-Reid me anima a continuar por los caminos de la reflexión teológica y la praxis. Así, me siento privilegiada por participar en el proceso de desvelar otra cara de lo sagrado a través del arte, ya que el contenido de estas obras está impregnado de elementos eróticos, poéticos y religiosos.

A la vista del análisis presentado, se puede observar que el pensamiento académico, el pensamiento confesional y el pensamiento experiencial —las matrices fundantes que conducen al estudio de la teología— estuvieron presentes con sus características intrínsecas en mi viaje. En este viaje, descubrí y valoré la posibilidad de teologizar desde lo erótico, la poesía y el arte. Al fin y al cabo, la tarea teológica no es patrimonio exclusivo de lxs profesionales de la religión, sino de toda persona que se abre y se estremece ante la presencia del Dios Queer.

Referencias

- Adriano Filho, José (2017). Comunicación personal con el autor, 4 de agosto.
- Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Bellaterra.
- Althaus-Reid, Marcella (2019). *Deus queer*, traducción de Flavio Conrado. Río de Janeiro, RJ/Brasília, DF: Metanoia/Novos Diálogos.
- Bainton, Roland H. (1969). *La iglesia de nuestros padres*, traducido por Laura Jorquera y Adán F. Sosa. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial La Aurora.
- Beise Ulrich, Claudete (2019). «Teologia Feminista da Libertação e Queer: Uma contribuição para as resistências e às existências». En: *Feminismos e democracia*, organizado por Joana M. Pedro y Jair Zandoná. Belo Horizonte, MG: Fino Traço Editora, pp. 107-122.
- Boehler, Genilma (2010). «O erótico em Adélia Prado e Marcella Althaus-Reid. Uma proposta de diálogo entre Poesia e Teologia». Tesis de Doctorado en Teología. São Leopoldo, RS: Faculdades EST.

- Córdova Quero, Hugo (2006). «The Prostitutes Also Go into the Kingdom of God: A Queer Reading of Mary of Magdala». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Hampshire: Ashgate, pp. 81-110.
- Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina*. Bogotá/Santiago de Chile: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia/GEMRIP Ediciones.
- Fontes Vieira, Luciana Leila (2009). «As múltiplas faces da homossexualidade na obra freudiana». *Revista Mal Estar e Subjetividades* 9, N° 2 (junio): pp. 487-525.
- Gomes da Costa, Priscilla (2017). «Dá a mão pro bicho não entrar». En: *Elas Tramam: Dramaturgias tecidas por mulheres do Espírito Santo*, editado por Nieve Matos. Vitória, ES: Editora Cousa, pp. 29-49.
- Gomes da Costa, Priscilla (2020). «Profana». [Podcast]. *Disparos Feministas*, Abril. Disponible en internet en: https://open.spotify.com/episode/5esUqdCMACy7swPyqn6D5w?si=pLv4P3W6ROSZ7RuoRihqbw&utm_source=whatsapp&nd=1, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Gomes da Costa, Priscilla Ruah (2022). «O Santíssimo e as Vulvas Lésbicas: Uma Experiência Poética-teológica Queer». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5: pp. 31-63.
- González, Justo L. (1994). *Historia del cristianismo 1: Desde la era de los mártires hasta la era de los sueños frustrados*. Miami, FL: Editorial Unilit.
- Harari, Yuval Noah (2018). *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, RS: L&M Pocket.
- Hurwitz, Siegmund (2013). *Lilith: A Primeira Eva. Aspectos históricos e psicológicos do elemento sombrio feminino*. São Paulo, SP: Fonte Editorial.
- Lopes Frazão da Silva, Andreia Cristina (2003). «Memoria e prática sacramental em La Rioja Medieval». *Revista Cultura Teológica* 11, N° 42 (enero-marzo): pp. 35-448.
- McGeoch, Graham (2020). Comunicación personal con el autor, 30 de abril.
- Pádua Freire, Ana Ester (2020). «ALTHAUS-REID, Marcella. Dios Queer. Río de Janeiro: Metanoia: Nuevos Diálogos, 2019. ISBN: 978-859-4750-74-7». *Horizonte* 18, N° 56 (mayo-junio): pp. 897-902.
- Pelikan, Jaroslav (2014). *Tradição Cristã: Uma história do desenvolvimento da doutrina. O surgimento da tradição católica 100-600*, traducido por Lena Aranha y Regina Aranha. São Paulo, SP: Publicações Shedd.

Rocha, Alessandro (2016). *Introdução a Teologia*. São Paulo, SP: Reflexão.

Vega, Brunilda (1994). «¿Dónde está la salsa en SalsaSoul?» En: *Compañeras: Lesbianas Latinas. An Anthology*, editado por Juanita Ramos. Nueva York, NY: Latina Lesbian History Project, pp. 239-240.

Notas

¹ Originalmente publicado como Gomes da Costa (2023). Traducción de Hugo Córdova Quero. Traducido y reproducido con permiso.



Reflexiones de un «católico romano periférico en recuperación»

Jorge A. Aquino

Resumen

Este capítulo comenta la necesidad largamente postergada de que los teólogos católicos latinx resistan la enseñanza católica romana sobre la sexualidad sacándola de los márgenes e integrándola como un tema de reflexión teológica en pie de igualdad. Basado en el discurso presidencial de 2014 del autor ante la Academia de Teólogos Católicos Hispanos de Estados Unidos (ACHTUS), revisa los desafíos —pastorales, teológicos, sociales y psicológicos— de confrontar la homofobia y la exclusión de las personas queer por parte de la Iglesia Católica Romana.

Resumo

Este capítulo comenta sobre a necessidade, há muito distinta, de que os teólogos católicos latinos resistam ao ensinamento católico romano sobre sexualidade, retirando-o das margens e integrando-o como um tema de reflexão teológica de igual para igual. Baseado no discurso presidencial do autor na Academia de Teólogos Hispânicos Católicos dos Estados Unidos (ACHTUS) em 2014, ele analisa os desafios —pastorais, teológicos, sociais e psicológicos— de enfrentar a homofobia e a exclusão de pessoas queer pela Igreja Católica Romana.

Abstract

This chapter comments on the long-deferred need for Latinx Catholic theologians to resist Roman Catholic teaching on sexuality by taking it out of the margins and integrating it as a co-equal topic of theological reflection. Based on the author's 2014 presidential address to the Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States (ACHTUS), it reviews the challenges —pastoral, theological, social, and psychological— of confronting homophobia and the exclusion of queer subjects by the Roman Catholic Church.

Résumé

Cet chapitre commente le besoin longtemps différé des théologiens catholiques latino-américains de résister à l'enseignement catholique romain sur la sexualité en le sortant de la marginalité et en l'intégrant comme un sujet de réflexion théologique à part entière. Basé sur le discours présidentiel de 2014 de l'auteur à l'Académie des théologiens catholiques hispaniques des États-Unis (ACHTUS), il passe en revue les défis —pastoraux, théologiques, sociaux et psychologiques— de la confrontation à l'homophobie et à l'exclusion des sujets queer par l'Église Catholique Romaine.

Jorge A. Aquino

Posee un doctorado del Graduate Theological Union en Berkeley, California, EE.UU. Es Profesor Asociado de Teología y Estudios Religiosos en la Universidad de San Francisco, California. Ha trabajado como Investigador Principal en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) desde 2016 y fue Presidente (2014-2015) de la Academia de Teólogos Católicos Hispanos de los Estados Unidos (ACHTUS). Ha publicado numerosos artículos sobre teología latina en los Estados Unidos, teología de la liberación latinoamericana, teoría queer y la crítica de la ideología racial en la teología.

Hablemos de sexo¹



n junio de 2014 tuve el honor de organizar y presidir el coloquio anual de la Academia de Teólogos Hispanos de Estados Unidos (AHTUS). Un año antes del encuentro, cuando empecé a pensar en posibles temas, me resultó difícil decantarme por alguno en concreto. Había tantos asuntos que parecían reclamar a gritos nuestra atención como organización académica: el enorme desafío de la migración en la frontera sur de EE.UU.; el rechazo perpetuamente patriarcal de la ordenación de mujeres en la Iglesia Católica Romana; la insoportable invisibilidad de las voces afrolatinas en nuestras teologías; la violencia del capitalismo neoliberal como crisis humana global. No obstante, en 2013 —cuando expuse estos y otros posibles temas de la conferencia a nuestra junta directiva— quedó claro por las reacciones en la sala que había dado en el clavo cuando sugerí que celebráramos la reunión de 2014 sobre «la continua *omisión queer* en la Teología Latina de Estados Unidos».

Al invocar nuestra «omisión queer», me estaba quitando el sombrero ante un distinguido y maravilloso colega, James Nickoloff, que había cuestionado el silencio de la AHTUS en materia de sexualidad en un memorable artículo publicado una década antes en el *Journal of Hispanic Latino Theology* (Nickoloff, 2003). James B. Nickoloff (2003) denunciaba la falta de «un examen sostenido de las consecuencias para la teología de una consideración seria de la sexualidad o el sexo» (p. 31) por parte de los teólogos católicos latinos. En el otro lado de la balanza, señalaba que los estudios sobre gays y lesbianas habían prestado poca atención a la religión y —menos aún— a la teología cristiana sistemática, afirmando que: «¿Se trata de una negligencia inocente por ambas partes», se preguntaba, «¿o una exclusión mutua que sirve para algo?» (Nickoloff, 2003: 31). Además, Nickoloff (2003) continuaba señalando que la teología latinoamericana está «bien familiarizada con la política de exclusión y sus consecuencias para la teoría» (p. 32). Por lo tanto, la omisión de la reflexión sobre las sexualidades no heterosexuales representaba una carencia insondable e inaceptable para AHTUS.

Para llenar el vacío, Nickoloff pasó revista a las ideas de la teoría queer en diálogo con la teología pastoral. Su artículo pedía «un *coloquio queer*: una teología ‘homo’ de conjunto», que abordaría tres asuntos: (a) una teología de la redención para personas queer expulsadas de familias homófobas; (b) reflexiones sobre «la relación entre la autorrealización y la abnegación» y «el valor salvífico de la abnegación»; y (c) el reto de «la falsedad en la construcción de las identidades personales [...] la fe, y [...] los compromisos políticos» (Nickoloff, 2003: 51). El artículo concluía con una invitación a nuestra comunidad académica:

Con nuestros colegas latinos y latinas, los homocristianos invitamos a la Iglesiaa crecer teológicamente —de hecho, a rechazar falsedades peligrosas. Aún más importante, pedimos a nuestros colegas hispanos que nos permitan unirnos a ellos como iguales en la búsqueda común de una fe más auténtica, una esperanza más fuerte y un amor más eficaz (Nickoloff, 2003: 51).

Desgraciadamente, diez años después de su profética llamada, ACHTUS aún no había respondido con el tipo de diálogo que había previsto. Por supuesto, en la década siguiente habían ocurrido muchas cosas. La nomenclatura de «estudios sobre gays y lesbianas» del cambio de milenio se había ampliado a la investigación y la reflexión sobre las comunidades *queer* y *trans*.

Mi propuesta a la junta de la ACHTUS retomaba y ampliaba la petición de Nickoloff de celebrar un coloquio. En primer lugar, debíamos reconocer las continuas resistencias a la plena inclusión de las identidades no heterosexuales y las perspectivas teológicas en nuestros debates. En segundo lugar, deberíamos reconocer y atender la irrupción de voces queer jóvenes, de nueva generación, que estaban integrando una amplia cesta de nuevas herramientas teóricas, y estudiando las intersecciones de género, sexualidad y discurso de fe de nuevas maneras. Por último, necesitábamos dar espacio y lugar a las personas heterosexuales que piensan de manera no binaria sobre el género y el sexo y — en particular— considerar cómo deconstruir y transformar el cis-heterosexismo teológico católico romano. Por encima de todo, esperaba que el encuentro pudiera abrir un espacio para *que todas las personas de cualquier sexualidad* hablaran

en tono sincero sobre los cruces entre sus vidas sexuales y sus identidades religiosas.

El abrazo entusiasta que recibió mi propuesta parecía significar que había llegado el momento —por fin— de que lxs católicxs romanxs latinxs habláramos de sexo. A medida que se acercaba la reunión, yo albergaba un montón de locas esperanzas y sueños sobre lo que vendría —mucho más de lo que una reunión de dos días y medio de académicos católicxs romanxs latinxs podría soportar. Me preguntaba si la Segunda Venida en sí podría soportar todas mis esperanzas y sueños para la reunión.

El hecho de que fuera a ser una reunión de teólogos latinx que trabajan sobre todo en la tradición católica romana homófoba me hizo soñar el doble. Quienes me conocen saben que siempre he luchado con mi vocación al trabajo teológico, especialmente en mi identidad como teólogo que piensa principalmente en la gran corriente de las tradiciones católico-cristianas. Durante demasiado tiempo me he sentido abandonado por un espíritu que solía encontrar en la Iglesia Católica Romana: el Espíritu augurado por la visión y las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Soy un hijo del Concilio Vaticano II y tengo recuerdos gloriosos de mis días de escuela secundaria con los benedictinos del Colegio del Priorato de San Luis. A principios de la década de 1970, lucían largas barbas y tocaban la guitarra durante la misa, cantando viejas canciones como *Kum-ba-ya*. Mis compañeros y yo, pubescentes, competíamos entre nosotros por romper las vigas de la sala común del colegio con nuestras canciones. Había mucho amor y sano compañerismo, un espíritu poderoso en la Iglesia Católica Romana de entonces. Aquellos días parecen lejanos.

En la edad adulta, los principales anclajes de mi identidad religiosa han sido mi amor por la razón teológica crítica, mi pasión por la justicia y mi experiencia de toda la vida en instituciones educativas católicas romanas. Esas experiencias eclipsaron la mayor parte de mis sentimientos por la vida en cualquier parroquia. Mi experiencia del catolicismo romano institucional me ha dejado frío en su mayor parte. Soy antiguo alumno de un montón de escuelas religiosas —desde el instituto hasta mis estudios de doctorado. Así que, en

cuanto a mi identidad religiosa, hace tiempo que me entiendo como un «católico periférico en recuperación».

Mi vida en el ámbito del catolicismo romano ha conllevado con demasiada frecuencia dolor y sentimientos de inadecuación para mí, quizá como subproducto del masoquismo religioso en el que me impregnaron en la iglesia y en la escuela. Un sentimiento del tipo del que tan mordazmente escribió la difunta teóloga alemana Dorothee Sölle (1986). Me crié en una época en la que los castigos corporales eran una práctica disciplinaria habitual. Las figuras de autoridad no dejaban de decirme hasta qué punto había caído en cuestiones académicas, morales o espirituales. Aquellas letanías de defectos me hicieron sentir que estaba perdido en algo más que en un sentido venial, quizá en un sentido más ontológico o genético. Condenado, tal vez. No ayudaba el hecho de que yo fuera el único latino en un mar de privilegiados compañeros blancos, además de unos tres o cuatro estudiantes afro-norteamericanos.

La sensación de estar espiritualmente caído se unía a mi sentimiento de pertenecer desgraciadamente a una cultura caída: ¡un *criptocubano* de paso en la Norteamérica anglosajona! Al crecer como católico romano y latino en EE.UU., recibí un doble golpe.

Hablamos de la *culpa católica* y lxs latinxs tienen una especial implicación en esa culpa. Sin embargo, como académico en proceso de maduración, veo que las ambivalencias de mi identidad religiosa implican algo más que culpa. En la colonialidad histórica del catolicismo romano, la culpa es sólo la punta de un iceberg que desciende hasta nuestras almas y congela nuestra agencia en témpanos de inhibición, impotencia, vacilación, ansiedad y el miedo mortal a la perdición. Somos masilla muy flexible en manos de quienes pueden explotar nuestros sentimientos de carencia moral.

Esto es particularmente cierto en quienes hemos confiado el poder de mediar en nuestra salvación: nuestros sacerdotes, religiosxs, teólogxs y esxs otrxs adultxs en quienes confiamos para la tutela espiritual y moral. He sufrido muchas heridas religiosas en el tejido carnoso de mi espíritu. Incluso bien entrado en la madurez, a veces me encuentro luchando con un extraño

sentimiento de culpa inconfesable por algún pecado de siete pisos que no es enteramente mío. Estos sentimientos pueden realizar en mí una especie de auto-excomunicación, desde el *interior* de mi alma.

Por lo tanto, de forma muy contradictoria, soy un súbdito del catolicismo romano, sujeto a la belleza del espíritu pos-conciliar que a veces todavía siento, pero también sujeto a la fuerza colonizadora de las pretensiones de autoridad moral de la Iglesia Católica Romana, que manifiesta una violencia disciplinaria que es epistemológica en su forma y psicossomática en sus efectos de autodestrucción. Como nunca he encontrado un término medio en mi identidad religiosa, difícilmente puedo asentarme cómodamente en mi identidad como católico romano. Por eso, ni en mis sueños más locos imaginé que llegaría a ser profesor titular en la facultad de teología de una universidad católica jesuita.

Nunca imaginé que podría abordar públicamente las cuestiones presentadas en este artículo como presidente de una organización académica vinculada a la Iglesia Católica Romana. ¿Cómo podría hacerlo? —ya que es una rabia latente en relación con las cosas tanto latinxs y católica que allanó mi camino a este punto en la vida. Como tantxs otrxs latinoamericanxs y latinxs, crecí en el seno del catolicismo romano y sufrí las innumerables contradicciones, violencia, hipocresías, cobardías y excomuniones de esa iglesia. Para mí, sin embargo, esas contradicciones fueron también un rico forraje que fertilizó la loca rabia por la justicia y el amor que anima mi razonamiento teológico.

Los varones de la maratón

Un par de días antes de pronunciar el discurso del que se ha adaptado este artículo, dos varones latinos se acercaron a la mesa de bienvenida que habíamos instalado para el coloquio. Formaban parte de una maratón local que se corría alrededor del puerto, cerca del hotel donde se celebraba la reunión. Estos «varones de la maratón», evidentemente católicos romanos militantes, se enfrentaron a mi pobre asistente estudiantil y le preguntaron por el coloquio.

Habían visto la excelente marquesina del coloquio que habíamos erigido frente a su puesto, con imágenes de varias artistas latinas cuya obra desafiaba provocativamente el cis-heterosexismo patriarcal que acampa a sus anchas en las culturas latina y chicana. Naturalmente, intervine. Su lenguaje corporal sugería que estos varones estaban reprimiendo una mezcla tóxica de miedo y rabia, aunque se mantuvieron civiles. Me preguntaron cómo podía ser esto una reunión teológica católica romana. Querían saber si estábamos promoviendo la homosexualidad: “¿Aprueba esto la Iglesia?”, preguntó uno.

Confieso que me desconcertaron sus preguntas. Ahí estaba, *en mi cuerpo*, el signo y la contraseña de mi identidad católica colonizada. Repito: *sus preguntas me dejaron perplejo*, visceralmente. El poder colonizador de la violencia histórica del catolicismo romano se manifestaba ante mí como el presagio de algo potencialmente muy peligroso. Repasé rápidamente mi lista de comprobación «Orlando Espín 101» y les planteé los siguientes puntos:²

- ☀ La Iglesia es algo más que su enseñanza.
- ☀ La fe del pueblo, la mediación crítica de los teólogos y la inscripción doctrinal del catolicismo romano institucional debe subsistir como la economía tripartita de un *magisterium* más amplio.
- ☀ Nuestra Iglesia no es sólo sus obispos o el Papa, ni su autoridad reside en el clero ordenado. En todo caso, los representantes institucionales de la Iglesia Católica Romana deben comportarse más como humildes servidores que comoopotentes *kyriarcas*.
- ☀ Su edificación del Pueblo de Dios debe implicar un diálogo amoroso y autocrítico con la fe del pueblo. Un diálogo circular, en lugar de una dictadura de arriba abajo.

Sin embargo, me fallaron los nervios y me estiqué ante las preguntas de estos dos católicos romanos maratonianos. Puedo respetar que sus preguntas fueran sinceras y ofrecidas de buena fe. Sin embargo, también me preguntaba

cómo podría encontrar un término medio en el diálogo con ellos para que pudieran aceptar mi creencia de que esta «omisión queer» de la sexualidad en el discurso teológico —especialmente en el mundo actual— no hace ningún bien a nuestra iglesia. Para ellos, las cosas parecían mucho más sencillas:

- ☀ Los Papas consideran que la homosexualidad es pecado y punto.
- ☀ Lo que dicen los Papas es ley.
- ☀ No hay ningún fundamento fiel desde el que cuestionar la enseñanza papal.

Ofrecí lo que ahora considero respuestas débiles: (a) que en esa reunión todxs éramos profesores y estudiantes de posgrado de las principales instituciones católicas romanas de enseñanza superior del país, (b) que en el grupo había religiosxs ordenadxs, y (c) que la erudición consiste más en dialogar y plantear preguntas críticas que en defender algo en particular, aparte del amor a la verdad. Eso fue todo. Reflexionando sobre esto hoy, fue un momento aterrador en el que me enfrentaba a las violentas fuerzas sociales que habíamos estado deconstruyendo en nuestras sesiones académicas. Como ya he dicho, *me quedé perplejo*.

Más allá de eso, me gustaría haber dicho que la Iglesia Católica Romana — una comunidad que reivindica la descendencia histórica de nada menos que la encarnación histórica de Dios— *no necesita defenderse de nadie ni de nada*. Sólo cuando las iglesias cristianas se fundamentan en un Evangelio proclamado profética y críticamente pueden asumir su lugar en la *historicidad cuasi eterna* de la parentela de Dios. Como texto de reflexión para lxs cristianxs que intentan *salir adelante en su cotidianidad*, el Evangelio es una puerta abierta, si es que es algo. Ojalá hubiera dicho que la razón teológica católica romana tiene que desplegar una hermenéutica del amor para dar una brújula adecuada a la doctrina. Para mí, ese principio es *la ley del amor de Jesús*: el amor no como ley, sino como una puerta abierta, una apertura al futuro, una apertura a la vida y una apertura desenfrenada al amor de todos los que nos rodean. El reino escatológico de Dios es una comunidad amada, en parte presente, pero

históricamente incumplida e incompleta: un proyecto en curso, inacabado, de socialización y universalización de las instituciones y el ethos del amor. Para mí, eso es el Evangelio: amor sin ataduras ni límites. El amor de cada persona por cada persona, ¡hasta la muerte!

La radicalidad de esta noción del amor quedó vívidamente ilustrada en algunas obras de arte del artista chicano Alex Donis, que una de nuestras colegas —Laura Pérez (2014)— reseñó en su presentación de la conferencia. La visionaria instalación de paneles de cristal de la exhibición de Donis — *Mi catedral* (2003 [1997]). Esta ofrecía una serie de imágenes frontalmente homoeróticas, con varios besos boca a boca entre los amantes más inverosímiles de diversas tradiciones religiosas: María Magdalena y la Virgen de Guadalupe; Jesús y el señor hindú Rama; el Papa Juan Pablo II y Mahatma Gandhi; César Chávez y el revolucionario cubano Ernesto «Che» Guevara; y Martin Luther King, Jr. besando a un hombre vestido con túnicas del infamemente racista Ku Klux Klan.



Imágenes de la instalación *My Cathedral* [mi catedral] de Alex Donis. De izquierda a derecha: (1) «Che Guevara y César Chávez»; (2) «Martin Luther King Jr. y Ku Klux Klansman»; (3) «El Papa Juan Pablo II y Mahatma Gandhi».

Todas las imágenes son óleo y esmalte sobre caja de luz de plexiglás, 36x24 pulgadas.

© 2003 [1997], Alex Donis. Reimpreso con permiso del artista.

No es de extrañar que la provocadora obra de Donis sufriera un destino demasiado típico entre muchos artistas chicanx recientes que se atreven a desafiar la religiosidad cis-heteronormativa, ya que vándalxs destrozaron varias de las imágenes de cristal de *Mi Catedral*. La exposición de Donis me inspiró una reinscripción de las escrituras cristianas:

Y Jesús les contó otra parábola, diciendo: “El Reino de los Cielos es así:
Martin Luther King, Jr., besando a un miembro del Klan, dándole la bienvenida a su Amada Comunidad con un tierno beso en la boca...”

Las imágenes de Donis —por irreverentes que sean— nos llevan años luz más allá del esclerótico imaginario del catolicismo romano dominante. Sin embargo, el espíritu de la verdad evangélica está muy presente en su arte, que presenta una visión escatológica del Reino de Dios fuera de lo común: cuerpos antaño antagónicos resucitados, transfigurados y abrazando una imagen transgresora del amor divino y desenfrenado. Su arte demostró el empobrecimiento de nuestro imaginario religioso imperante en unas pocas imágenes.

Mis maratonianos católicos romanos militantes se fueron bastante descontentos, pero yo también. Me dejaron otra vez con la sensación de que no era un católico como Dios manda. Pero esta vez mi sensación de fracaso moral y espiritual se debía más a mi incapacidad para responder con valentía a sus preguntas. Intuí que estos varones podrían ser propensos a la violencia. Parecían aceptar la lógica —de hecho, la necesidad— de la excomunión para regular la supuesta pureza de su fe. Sin embargo, para mí, la propia práctica de la excomunión —es decir, la práctica de casi cualquier tipo de exclusión por parte de los seres humanos entre sí— aniquila el mensaje salvífico del Evangelio.

La contradicción entre el Evangelio del amor y la violencia institucional del oprobio moral, la exclusión y la excomunión —demasiado a menudo inscritas en la enseñanza católica romana— marcan la línea de falla de una obstinada escisión en mi identidad religiosa. Para mí —y sospecho que para muchos de mis lectores— ser católico romano implica vivir el tipo de doble vínculo que

Jesús y su pueblo debieron sentir, al ser los súbditos ambivalentes de un imperio que había colonizado sus instituciones religiosas y su imaginario.

La religión siempre desempeñó ese papel en la antigüedad y sigue haciéndolo en la modernidad. Desde al menos el siglo IV hasta la Ilustración, el cristianismo occidental fue el más influyente en la conformación de la ideología moral de Occidente. Mis problemas de identidad religiosa tienen más sentido si considero el papel instrumental que desempeñó el catolicismo romano en la colonización de la moral occidental —especialmente en la historia de las Américas. Debido a la implicación histórica de los católicos romanos en todo tipo de proyectos coloniales que dividen, contradicen y diluyen la ley de amor del Evangelio, no puedo mirar acriticamente al *magisterio*.

Debo considerar cuestiones de identidad católica romana —y cuestiones eclesiales críticas de «¿Quién es propiamente católicx?» o «¿Quién es “suficientemente católicx” para ser integrante de ACHTUS?»— a la luz de la colonialidad del poder, el género y las sexualidades en la que históricamente se ha investido a la Iglesia Católica Romana como institución.

En nuestra época, el catolicismo romano no ocupa un lugar tan central en el despliegue ideológico de la modernidad occidental como en los siglos XVI o XVII. Sin embargo, muchas de sus perspectivas y tecnologías disciplinarias íntimas —del cuerpo, de las identidades y relaciones de género, de las sexualidades y de las relaciones familiares— persisten como trópicos de lucha y renegociación. Esos trópicos están profundamente arraigados en las vidas de las personas Latinx de hoy.

Aunque la moral católica romana sigue desempeñando su papel en la colonialidad del poder —especialmente en el sexo y el género—, la teología latinx apenas ha empezado a criticarla. Incluso el surgimiento de la Teología Latinoamericana de la Liberación —con su discurso anticolonial/anticapitalista más radical— ha sido citado por la timidez de sus limitadas nociones de liberación. Sin embargo, esta teología —prominente como es entre los católicos romanos— es un asunto ecuménico. Desde finales de la década de 1990, estudiosos como la difunta Marcella Althaus-Reid (2000, 2003, 2004, 2006,

2008; también Althaus-Reid e Isherwood, 2004), Ivone Gebara (1999, Gebara y Bingemer 2004; véase también Nogueira Godsey, 2013) y Elina Vuola (2002) han criticado lo que Vuola llamó los «límites de la liberación». Althaus-Reid fue pionera de un nuevo género de «teología indecente» para favorecer la liberación de las muchas sexualidades reprimidas por la cristiandad católica romana y protestante.

Es por eso que hemos necesitado adoptar una postura más valiente para responder a desafíos como los planteados hace dos décadas por personas como Nickoloff (2003), para reparar la «omisión queer» en la teología latinx: nuestra incapacidad colectiva para reflexionar sobre la sexualidad. Este lenguaje de «omisión queer» subestima la violencia de excluir las sexualidades no heterosexuales como un nodo reconocido y apoyado dentro de la matriz viva de la Iglesia Católica Romana. El pueblo queer [*queer folk*] siempre ha estado activo como fuerza vital en nuestras iglesias, aunque mayoritariamente en la sombra. Afortunadamente, algunxs católicxs romanxs latinxs han empezado a asumir el reto. El ejemplo más destacado es el recientemente publicado *Queer God de Amor* de Miguel Díaz (Díaz, 2022), que hace una lectura penetrante de la teoerótica cargada de los cánticos espirituales de San Juan de Cruz (1542-1591), en particular de su poema «Llama de Amor Viva» (1584-1585).

Motivos para una conversación católico romana latinx sobre sexualidad

Recordando algunos de los motivos que me impulsan a seguir adelante con este tema, hay tres que destacan especialmente. El primero surge de mi compromiso afectuoso con mis estudiantes de la bahía de San Francisco. Para quienes no conocen el contexto, podría parecer fácil imaginar que lxs estudiantes de San Francisco se educan en un entorno libre y sin complicaciones en relación con las diversas culturas sexuales de la ciudad. Sin embargo, esto es más un estereotipo que una realidad. En verdad, lxs alumnx

de mis clases se enfrentan a decisiones difíciles sobre su identidad como integrantes de la mayoría de las iglesias cristianas establecidas.

Para lxs estudiantes católicxs romanxs, su sentido cotidiano de lo que es bueno y moral choca con categorías centrales de la doctrina de la Iglesia Católica Romana — especialmente la enseñanza sobre género y sexualidad. Las contradicciones entre la vida moral del laicado y la autoridad moral de su iglesia les han alejado a menudo de la fe en la que fueron educadxs. Ese distanciamiento se agudiza para lxs estudiantes cuando consideran los flagrantes abusos de poder que dirigentes de la Iglesia Católica Romana cometieron durante muchos años en relación con la crisis mundial de los abusos sexuales del clero. Postulemos además que los razonamientos teológicos que sustentan la enseñanza católica romana sobre la moral sexual son desconocidos para el laicado medio, cuando no incomprensibles. Desde esta perspectiva, es fácil ver que el catolicismo romano sufre una crisis de legitimidad profundamente arraigada.

Mi experiencia en el aula demuestra cada vez más que mis estudiantes consideran el amor entre personas del mismo sexo tan «normal» y «razonable» —para quienes así lo deseen— como el amor cis-heterosexual. No lo juzgan con la ferocidad de *los heteros* de generaciones anteriores. Para muchos alumnxs queer de mis clases, no hay duda de lo razonable y bueno de los afectos sexuales que disfrutan. La mayoría de mis estudiantes —queer y cis-heterosexuales— no se preguntan si el amor entre personas del mismo sexo es pecaminoso a los ojos de Dios. En cambio, se cuestionan cómo es posible que las iglesias cristianas prediquen el amor como su ethos rector y —al mismo tiempo— excluyan a las personas queer de toda legitimidad y de una igualdad en dignidad. Estas exclusiones no son meramente externas o políticas, sino que distan mucho de ser benignas.

El principal problema de gran parte de la enseñanza católica romana sobre la sexualidad es que puede ser *psicológicamente fatal* para quienes se les sigue diciendo que su deseo por alguien de su propio sexo es un «mal moral intrínseco», un «desorden objetivo» o una «abominación bíblica». Al presentar el

amor no heterosexual como una violación de la naturaleza de Dios, la Iglesia Católica Romana se amputa a sí misma, suprimiendo formas de autoexpresión sexual que siempre han existido en todas las culturas (Córdova Quero, 2023). El resultado más pernicioso de este tipo de enseñanza es el odio hacia unx mismx, la autodestrucción y el suicidio que fomenta en lxs cristianxs queer.

La piedra angular de la enseñanza católica romana sobre la homosexualidad es la instrucción del cardenal Josef Ratzinger de 1986, «*Epistula Ad Universos Catholicae Ecclesiae Episcopos de Pastoralis Personarum Homosexualium Cura*» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986a).³ Esa instrucción no sólo castiga el amor entre personas del mismo sexo como algo gravemente pecaminoso, sino que sugiere oscuramente que la persecución de las personas homosexuales puede ser *el merecido* para quienes buscan la igualdad y los derechos civiles para las comunidades LGBTIQ+. Lxs alumnxs que hoy leen esta instrucción a menudo se horrorizan por su lenguaje contundente. Como instructor, debo reconocer que para lxs estudiantes queer un encuentro con un documento como éste puede ser lacerante, incluso letal.

Como teólogo, tengo que preguntarme si existe alguna defensa cristiana de las formas de exclusión que incitan al odio hacia unx mismx, a la violencia e incluso al asesinato. Participar en conferencias como nuestra reunión de 2014 nos permitió situar críticamente las colonialidades del género y la sexualidad suscritas por el catolicismo romano y reconducir la liberación de sexualidades sanas, abiertas y autoafirmativas.

Liberar lo sexual en el catolicismo romano

Una segunda motivación para esa reunión tenía que ver con mi compromiso de honrar a muchxs amigxs queer, especialmente amistades católicas romanas queer que me han dado tanto amor, amistad y alegría durante tanto tiempo. Su valentía frente a la adversidad —a veces aterradora— establece un alto estándar

para mí, uno que esperaba cumplir ayudando a promover la liberalización de las culturas sexuales católicas latinas y pidiendo el fin del discurso homófobo en el *magisterio* católico romano.

Sin embargo, una tercera motivación puede ser la más convincente personalmente pues tiene que ver con mi propia lucha por la liberación como sujeto sexual. Tener tantxs amigxs queer a lo largo de los años me ha dado amplia ocasión para interrogar y deconstruir mi sexualidad: *mi machismo*, mis orientaciones cis-heterosexuales, mis deseos homosexuales y la permanente necesidad de ternura que fundamenta mi espíritu en este cuerpo carnal dador de Dios. A medida que envejezco, sé que mi formación como *machista heterocubano* fue cualquier cosa menos un desarrollo «natural». Al contrario, mientras más me conozco, más mi masculinidad muestra contradicciones, violencia masoquista y los hilos y trenzas de una construcción muy antinatural y socializada. Estoy seguro de que todo lector latino masculino podría identificarse conmigo si dijera que las heridas que atan mis más profundos apegos a mi masculinidad vinieron de otros varones que acusaron o cuestionaron mi «hombría». Tales acusaciones me hicieron sentir que mi dignidad como ser humano estaba siendo menoscabada. A veces esas experiencias iban acompañadas de la amenaza —o más que amenazas— de la violencia.

La educación sexual que recibí en mi colegio benedictino no me ayudó. Recibimos una instrucción bastante explícita —aunque clínica— sobre las funciones biológicas del sexo y la reproducción. Sin embargo, no recibimos nada memorable o útil sobre las artes sexuales o el lado emocional de la vida erótica. No es difícil sospechar por qué: los sacerdotes célibes católicos romanos no tenían ni idea de sexo ni de amor. Podían hablar del amor conyugal de la forma más superficial y eufemística. No obstante, ¿el amor y el sexo a fondo? *Ni hablar, José*. Naturalmente, crecimos con poca base para comprender o celebrar el erotismo. Hoy me resulta fácil decir —por principio— que el erotismo entre personas que están locas la una por la otra es una de las cosas más bellas del mundo. He tenido que hacer un gran trabajo interior —en contra

de la corriente de mi educación sexual católica romana— para liberar mis inhibiciones y aprender a amar *a mi manera*.

Recogiendo los pedazos

Sin embargo, a día de hoy —por muy liberado que me sienta con respecto a mi propia vida sexual— hay libertades de las que nunca me permitiré disfrutar: personas que me conmovieron —varones y mujeres cis y personas trans por igual— y que, sin embargo, nunca tuve entre mis brazos ni una sola vez. La pérdida de algunxs de esxs amantes aún me atormenta. Como adulto responsable, sé que nadie más que yo puede responsabilizarse de mi agencia sexual. Sin embargo, también he aprendido que algunas heridas nos dañan de maneras que resultarán *fatídicas*, si es que no resultan *fatales*. Una parte de mi alma sigue paralizada por el odio reflexivo hacia mí mismo en esos raros y hermosos momentos en los que me siento sexualmente conmovido por el espíritu de otros varones.

Otra parte de mi alma alberga un masoquismo masculino que impulsa mi búsqueda de la excelencia académica y el éxito profesional. Esas escisiones están suscritas por la enseñanza católica romana y las culturas colonizadas que proceden de ella. No obstante, en las fallas he descubierto que he realizado un viaje más profundo, convirtiéndome en una especie de *nuevo mestizo*, como se describe en la obra de Gloria Anzaldúa (1987). Aunque mi espíritu está hendido por la violencia de nuestros límites socializados a la libertad de amar, resisto.

Mirando hacia fuera desde mis propias fronteras psíquicas, trabajo para volver a trazarme; de pie *en la encrucijada... despojando, desgranando, quitando paja, purgando y rehaciendo mi múltiple Yo*.

En 2014 cerré mi alocución a mis colegas de ACHTUS con una posdata de amor y esperanza:

Dada mi experiencia —más bien típica de los católicos latinos— me pregunto de nuevo si debería estar aquí como presidente de este distinguido concilio teológico. La respuesta es muy sencilla. No es sólo que me hayáis elegido; todos ustedes viven, piensan y trabajan según la ley del amor de Jesús. Este año del coloquio, soy el beneficiario colateral y fideicomisario de ese amor. Me abro a ese amor y lo apreciaré —como les aprecio a todos ustedes— con un profundo sentido de humildad y un deseo total de servir y construir este pequeño ACHTUS nuestro. Como he dicho, no siento que pertenezca a este lugar en muchos sentidos. Pero he sido llamado aquí y he respondido — *iPresente!*

Referencias

- Althaus-Reid, Marcella (2000). *Indecent Theology: Theological Perversions in Sex, Gender and Politics*. Londres: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2003). *The Queer God*. Londres: Routledge.
- Althaus-Reid, Marcella (2004). *From Feminist Theology to Indecent Theology: Readings on Poverty, Sexual Identity and God*. Londres: SCM Press.
- Althaus-Reid, Marcella, eds. (2006). *Liberation Theology and Sexuality*. Aldershot: Ashgate.
- Althaus-Reid, Marcella (2008). *Homosexualities*. Londres: SCM Press.
- Althaus-Reid, Marcella, y Lisa Isherwood, eds. (2004). *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics* (Queering Theology Series). Londres: T & T Clark International.
- Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderlands — La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Aquino, Jorge (2022). «Reflections of a «Recovering Outer Catholic». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 5: pp. 153-172.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1986a). «Epistula Ad Universos Catholicae Ecclesiae Episcopos de Pastoralis Personarum Homosexualium Cura». 1° de octubre. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana. Disponible en: <<https://bit.ly/3HZK4Jd>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Congregation for the Doctrine of the Faith (1986b). «Letter to the Bishops of the Catholic Church on the Pastoral Care of Homosexual Persons,» 1° de octubre. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana. Disponible en: <<https://bit.ly/40TqCXe>>, consultado el 17 de octubre de 2024.

- Córdova Quero, Hugo (2023). *Archaeologia Sexualis: Una breve contribución al estudio del género y la sexualidad en perspectiva transcultural*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.
- Díaz, Miguel H. (2022). *Queer God de Amor*. Nueva York, NY: Fordham University Press.
- Donis, Alex (2003 [1997]). *My Cathedral* [exhibición virtual]. Disponible en: <<https://bit.ly/3RVNOjB>>, consultado el 11 de noviembre de 2024.
- Espin, Orlando (1997). *The Faith of the People: Theological Reflections on Popular Catholicism*. Nueva York, NY: Orbis.
- Espín, Orlando O. (2015). *The Wiley Blackwell Companion to Latino/a Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Espín, Orlando O. (2019). «Theologizing Latinamente: Had Anselm Known Us!» *Anglican Theological Review* 101, N° 4: pp. 587–602.
- Espín, Orlando O., y Miguel H. Díaz, eds. (1999). *From the Heart of Our People: Latino/a Explorations in Catholic Systematic Theology*. Maryknoll, NY: Orbis.
- Gebara, Ivone (1999). *Longing for Running Water: Ecofeminism and Liberation*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Gebara, Ivone, y Maria Clara Lucchetti Bingemer (2004). *Mary, Mother of God, Mother of the Poor*. Eugene, OR: Wipf & Stock.
- Nickoloff, James B. (2003). «Sexuality: A Queer Omission in U.S. Latino/a Theology». *Journal of Hispanic/Latino Theology* 10, N° 3: pp. 31–51.
- Nogueria-Godsey, Elaine (2013). «A History of Resistance: Ivone Gebara's Transformative Feminist Liberation Theology». *Journal for the Study of Religion* 26, N° 2: pp. 89–106.
- Pérez, Laura E. (2014). «Thea/o-Erotics in Alex Donis's "My Cathedral" Installation». Artículo presentado en el coloquio ACHTUS, San Diego, CA, el 2 de Junio.
- Quijano, Anibal (2000). «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America». *Nepantla: Views from the South* 1, N° 3: pp. 533-580.
- Sölle, Dorothee (1986). *Suffering*. Philadelphia, PA: Fortress Press.
- Vuola, Elina (2002). *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Londres: Sheffield Academic Press.

Notas

¹ Originalmente publicado como Aquino (2022). Traducción de Anderson Fabián Santos Meza. Traducido y reproducido con permiso.

² Orlando O. Espín es un destacado teólogo latino de la cultura. El pilar de su trabajo es su argumento de que la revelación —y por tanto la teología— viene de, y a través de, las personas y sus culturas (Espín, 1997, 2015, 2019; Espín y Díaz, 1999).

³ La expresión latina *homosexualium cura* se puede traducir como «cuidado» o «cura» de «homosexuales». Cabe señalar que la palabra latina *homosexualium* no habría existido en la época en que el latín era una lengua viva. La instrucción también está publicada en el sitio web del Vaticano en inglés, bajo el título más benigno, «Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales» (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1986b).

Índice analítico

A

Abya Yala, 2, 6, 10, 54, 113, 149, 233
Academia de Teólogos Católicxs
Hispanxs de Estados Unidos (ACHTUS),
285-6, 295, 299
adamacidad, 5, 239, 241-2, 245-7
adamah, tierra, 238, 246-7, 249-50
Adán, 275
adelfopoiesis, hermanamiento, 136
África, continente, 17, 33, 68-9, 72, 77,
84, 154-5, 178, 193
afro-descendientes, 110, 194
afrobrasileñxs, 74, 149
afrocaribeñxs, 149
afrolatinxs, 285
ágape, 98, 218
Agustín de Hipona, San, 239
alteridad, 88, 174, 178
Althaus-Reid, Marcella, 3-6, 22-9, 32,
35-7, 39, 43, 47-8, 52, 67-70, 73-7, 79,
87-95, 97-103, 107-19, 139, 153-4, 157,
176-9, 231, 259-60, 264-8, 270, 272-3,
276-9, 294-5
Américas, continente, 54, 150, 294
anglicanxs, 31
anglosajón, 83
Antropoceno, 214, 216, 218
Anzaldúa, Gloria, 232, 299
apologética, 264, 274
Argentina, 22, 25, 30-1, 43, 48-9, 68, 76,
98-9, 102, 117
armario, 5, 23, 25, 33-4, 52-3, 91, 98,
101, 119, 144, 174, 207, 259-60, 265,
267, 272, 279

Arqueología queer, 3, 9, 11, 35
Asia, continente, 17, 33, 47, 84, 116,
148, 150
B
Bailey, Derek Sherwin, 13
Bakhtin, Mikhail, 131
bautismo, sacramento, 172
binario, véase binarismo
binarismo, 49, 87, 100, 172, 174-5, 178,
249, 264
bio-poder, 231
bio-tecnología, 228, 235
bisexual, 14, 91, 96, 100, 210
Boswell, John, 14, 136
Boyarin, Daniel, 147
Brasil, 32-5, 45, 73-5, 78, 111, 117, 149,
194
brasileñx, 34-5, 45, 73-5
budismo, 20, 145, 148-9
Burakumin, teología, 1533
Butler, Judith, 33, 40, 104, 178, 234
C
Campos, Michael Sepidoza, 88, 140
candomblé, 149
capitalismo, 28, 41, 53, 67-95, 113, 149,
180, 205-6, 248, 285, 294
capitalista, véase capitalismo
Cardoso Pereira, Nancy, 115-6
Carvalhoes, Claudio, 115-6
Catalina de Siena, 173, 261
Católica Romana, Iglesia, 5, 48-9, 74,
142, 145, 151, 189, 191-2, 261, 285, 287,
289-91, 293-9

- catolicismo independiente, 49
 catolicismo no-romano, véase catolicismo independiente
 catolicismo romano, véase Católica Romana, Iglesia
 caucásico, 17
 Cervantes, Vincent, 43-4
 Chávez, César, 44, 292
 Cheng, Patrick S., 17-8, 87
 chicanx, 44, 290, 292-3
 Chile, 149
 China, 150-2
 cis-género, 89
 cis-homonormatividad, 50, 104, 151
 cis-heteronormativo, 104
 cis-heteropatriarcal, 5, 10, 32-4, 39, 51, 55, 86, 94, 100, 102, 106, 132, 134, 136, 146, 155, 160, 213, 228, 231-2, 216, 235, 237, 248
 cis-heterosexismo, 152, 286, 290
 cis-heterosexualidad, 94, 170, 173, 181
 Clark, J. Michael, 15
 clandestinidad, 44, 96, 203-4, 205-8, 216
 Colombia, 41, 50, 52, 82, 98, 149
 colonialismo, 16, 27-8, 37-8, 54, 68-9, 84, 86, 88, 92, 134, 136, 148, 207, 211-2, 233, 247-9, 267, 288, 294, 297
 colonial, véase colonialismo
 colonialista, véase colonialismo
 Comunidades Eclesiales de Base(CEBs), 71, 193
 Comstock, Gary David, 14-5
 confucianismo, 152
 Cone, James Hal, 14
 construccionismo, noción, 24, 159, 170, 190, 230, 233, 238, 240-1, 242, 246, 264
 construcción, véase construccionismo, noción.
 Corea del Sur, 153
 corporalidad, 7, 53, 106, 117, 134, 203, 215, 213, 216
 Cotidianx, véase cotidianidad.
 cotidianidad, 23, 25, 30-1, 34, 37, 40, 50, 71, 112, 146, 148, 151, 154-5, 158-60, 181, 207-8, 234, 237, 265, 291, 296
 COVID-19, pandemia, 140, 142-3
 creación, 14, 38, 40, 107, 120, 141, 147, 156, 160, 170, 174, 180, 216-7, 218-20, 234-9, 241-2, 245, 247-8
 Cristiana, Iglesia, 12-4, 27, 70-2, 74-6, 106, 108, 141, 144-5, 169-71, 178, 181-2, 192, 260-44, 267, 274, 278, 291, 296
cronos, concepto, 132-3
 cronotopo, concepto, 131
cruising, 35, 114, 134
 cuerpo, 4-5, 10, 21, 26, 43-6, 48, 50-1, 53-4, 67-9, 76, 96-7, 100, 103-8, 114, 116, 118-20, 130-32, 134, 141, 145, 147, 149, 154, 170, 173-6, 180, 182-3, 203-8, 210-20, 227-37, 238-40, 241-9, 255-6, 259-60, 264, 266-8, 270-74, 277-8, 290, 293-4, 298
 cuir, 1, 3, 6, 10, 22, 46, 52-3, 83-4, 93-5, 97, 99-101, 105, 108-9, 112, 114-5, 118-9, 204-5, 208, 210-2, 214-5
- D**
- Dalit*, teología, 153
 D'Amico, Norberto, 30, 115
 David y Jonatán, 14
 deconstrucción, véase deconstruccionismo.
 deconstruccionismo, noción, 45, 151, 159, 228, 257
 De Lauretis, Teresa, 47, 85
 Derrida, Jacques, 107-8, 114
 Descartes, René, 258
 deseo, 13, 47, 50, 54, 68-9, 84, 94, 97-8, 119-20, 152, 173-4, 178-9, 181, 204, 207,

212, 214, 217, 256, 265, 268, 271, 274, 296, 298, 300

diáspora, 27, 52, 90, 98-9, 109-10, 112, 243

Diosa-Madre, 271

disidencias sexo-genéricas, 39, 90-1, 103, 110, 115

diversidad sexo-genérica, 5, 24, 34, 38-9, 40, 46, 49-50, 53-4, 84-5, 136, 138-9, 144-6, 149, 156-9, 171, 206, 228

división cis-heterosexual del trabajo, 32, 34, 132, 231

domesticación, noción de, 26, 67, 206, 210

Donis, Alex, 292-3

drag kings, transformistas, 231

drag queens, transformistas, 89, 100

E

eclesiología, 49, 70, 93, 105, 116, 140, 142

Ecofeminismo, 211, 214-5

econoscapes, noción, 79

Egipto, 136

encarnación, doctrina, 4, 26, 43-4, 107, 116, 170-1, 174-5, 179-80, 181-3, 205, 212, 216-20, 291

encarnacional, véase encarnación, doctrina.

epistemología, 26, 207, 217, 231

erotoscapes, noción, 70, 73, 79

esencialismo, noción, 87, 169, 221, 233

esencialista, véase esencialismo, noción.

«esto/aquello», paradigma, 100, 178

Espín, Orlando O., 290

etnicidad, 17-9, 35, 37

eucaristía, sacramento, 140, 142-3

Europa, continente, 71, 86, 89, 93, 134, 142, 274

evangélicx, 22, 24, 40, 141, 147, 176-7, 205, 273, 293

exotización, 28, 113

F

facultamiento, 137

falocéntricx, 152, 262

Febus Pérez, Beatriz, 47-8

Foucault, Michel, 12

familia nuclear monógama cis-heteropatriarcal, 132

feminidad, 32, 232, 234

feministas, teólogas, 91, 179, 195

feministas, teologías, 14, 23, 110-1, 157, 169-71, 204, 227, 234, 238, 242, 247-8, 250

fetichismo, 26, 107

fetichista, véase fetichismo

fluidez, noción, 35, 41, 54, 106, 178, 233

Foro Mundial de Teología y Liberación, 111

fundamentalismo, 53, 140, 144, 146, 204, 206, 211

fundamentalista, véase fundamentalismo.

G

Gabriel, Juan, 95-6, 126

Gaia, tierra, 214, 216-7

Gandhi, Mahatma, 292

García Garzón, Darío, 41-2

gay, 13-6, 20, 33, 41-2, 47, 68, 76, 78, 85, 91, 100, 103, 110-1, 114, 132, 136, 141, 151, 157, 177, 181, 210, 264, 269, 285-6

Gay/LGBT, teologías, 15-6

Gebara, Ivone, 23, 295

globalización, 53, 88

Goh, Joseph N., 13, 88, 117

González, Roberto, 30, 115, 138

Guadalupe, Virgen de, 32-3, 95, 292

gueto, 3, 136-8

Guevara, Ernesto «Che», 292

Gutiérrez, Gustavo, 27, 72, 74-6, 112

- Guyana, 148
 Guyana Francesa, 148
- H
- Halperin, David M., 75-9
 hegemonía, 10, 16, 44, 49, 101, 104, 106, 195, 218, 227, 231-2
 Heidegger, Martin, 41
 hermenéutica queer, 24, 106, 114, 204, 265, 267
 Hernández-Acosta, Adrian Emmanuel, 43
 heterosexualidad compulsiva, 132
 hibridez, 87, 108, 151, 214
 Hildegard von Bingen, 261
 Hildegund von Schönau, monje transgénero, 136
 hinduismo, 20, 148
 homofobia, 5, 86, 283
 homosexuales, teologías, 3, 12-6, 111, 137
 homosexualidad, 12-4, 45-6, 97, 134, 240, 269, 290-1, 297
 Hong Kong, SAR, 84, 117, 150-2
- I
- Ichwan, Juswantori, 118
 Iglesias de la Comunidad Metropolitana (ICM), 99
Imago Dei, concepto, 239
 imperial, poder, 92, 191, 261
 Indecente, teología, 2, 22-5, 32, 36, 47-9, 68, 84, 88, 93, 99-100, 110, 120, 153-4, 157, 228, 265, 276, 279, 295
 India, 148, 153
 indígena, 26, 87, 110-1, 157, 193, 203, 233, 276, 278
 Indonesia, 118, 150
 inmigrantes, véase inmigración
 inmigración, 19, 68-9, 77, 86, 117, 150
 Inquisición, 274
 Institute Sophia, 2, 84, 126, Instituto Evangélico Superior de Estudios Teológicos (ISEDET), 22, 24, 30
 intersticio, 92, 207, 210, 218
 Isherwood, Lisa, 4, 23, 47, 87, 115-8, 179-81, 295
 islam, 20, 147-8
 itinerancia, 73-6, 78
- J
- Jordan, Mark D., 12-3, 87, 109, 115, 174, 274
 Japón, 153
 Juan de Cruz, San, 52
 Juan Pablo II, Papa, 92, 195-6, 292
 judaísmo, 6, 20, 145, 147, 241-2, 244-5
- K
- kairós*, concepto, 132-4, 258, 260
kénosis, noción, 170
 kimbanda, 149
 King Jr., Martin Luther, 292-3
 Kraemer, Christine Hoff, 149
 Kristeva Julia, 180
 Küng, Hans, 197
 kyriarcal, 214
- L
- La Rioja, Argentina, 48, 117
 latinoamericanxs, 3, 6, 10, 19, 23, 39, 76, 113, 115, 118, 153, 289
 Latinx, 5, 11, 43-4, 87, 285, 287, 289, 294-5
 lesbiana, 3, 14, 16, 42, 47, 85, 91, 94, 100, 114, 176-7, 181, 208-10, 256-7, 267, 277, 285-6
 Lesbianas/Gays/Bisexuales, Transgénero, Intersexuales y Queer (LGBTIQ+), 4, 18, 42, 48, 51-2, 97, 101, 144, 146-7, 153, 155, 212, 214-5, 217, 297
 Letrán, IV Concilio de, 262, 274
 Leung, Elizabeth, 88

libertinaje, 102-3, 105, 111, 119, 164, 267-8, 272, 278

libertinx, véase libertinaje,

Lilith, 275-6

locus, 23, 104, 259, 262

Logos, 245, 258

López, Mauricio Amilcar, 30

Lorde, Audré, 198

Luteranas, Iglesias, 31

Lutero, Martín, 263

M

Madame Satā, 275-6

Maduro, Otto, 115, 157

Malasia, 117, 150

Maraschin, Jaci, 115, 157

María Magdalena, 36, 89, 261, 276, 292

María, Virgen, véase mariología,

Marino de Alejandría, monje transgénero,

mariología, 31-3, 89, 95, 269-70, 275

masculinidad, 34-5, 44, 97, 189, 194, 196, 232, 242, 275, 298

matrimonio, 13, 49, 94, 151, 174, 205, 237

materialidad, noción de, 90, 176, 218-20, 238

México, 19, 32, 43, 94, 203

Minjung, teología, 153

misión, 76, 93, 129, 133, 189, 198, 257

Muñoz, José Esteban, 43

Musskopf, André Sidnei, 12, 14, 17, 31, 33-5, 39, 46, 73-6, 79, 83, 87, 116, 137, 243

N

neomaterialismo, 214

Nicea, Concilio, 261

Nickoloff, James, 285-6, 295

normalización, proceso de, 169, 232

Norteamérica, región, 12, 14-5, 17, 19, 71, 76, 78, 113, 267, 288

Norte Global, 23, 27, 43, 84-5, 112-3, 116-7

Nu-tongzhi, 151-2

O

Occidente, 13, 25, 28, 70, 86-7, 114, 117, 150, 152, 194, 206, 262-4, 268, 294

occidental, véase Occidente

oikos, concepto, 213-4, 217

orientación sexual, 31, 44, 50, 96, 98, 106, 138, 152

Orígenes de Alejandría, 262, 264

ortodoxia, 6-7, 29, 31, 53, 87, 91, 109

ortodoxo/a, véase ortodoxia

Ortodoxas, Iglesias, 31, 142

otredad, véase alteridad.

P

Pablo VI, Papa, 193, 197-8

Pablo de Tarso, San, 107, 130, 133, 261

Pacha Mama, Madre-tierra, 149

paganismo, 20, 149

paganx, véase paganismo.

Palo, 149

Pelagia o Pelagio de Antioquía, eremita transgénero, 136

Pelikan, Jaroslav, 5, 260-3, 268, 270, 274, 278

performatividad, noción de, 33, 44, 131, 234

placer, 23, 68, 100, 114, 116, 118, 158, 181-3, 212, 214, 217, 275

poder, 17, 27, 32, 45, 84, 88, 91, 93, 98-9, 117, 130, 133, 135, 137, 139, 151, 156, 159, 171, 177, 179, 195, 197, 214, 216, 219-20, 228-31, 233-7, 241-2, 244, 247-9, 257, 261-2, 264, 266, 271, 278, 287-8, 290, 294, 296

poliamor, 54, 134

poscolonial, 19, 27, 88, 112, 116, 151, 155

poshumano, 205, 215, 219-20

Preciado, Paul B., 100, 231-4, 236, 238, 240

Puente, Yacurmana de la, 48-9, 117-8

Q

Queer God, 23-4, 36, 90-1, 113-5, 154, 265, 268

Quintanilla, Selena, 97-8

R

Radford Ruether, Rosemary, 23, 116, 195

racializadx, 5, 17, 206-7, 228

Rahab, 276

Rama, Señor, 292

rancheras, 3, 94-5

Ratzinger, cardenal Josef, 189-90, 297

raza, 17, 19, 36, 47, 85, 181, 198, 228, 233

Red Interreligiosa Global (GIN), 84

Revolución, teología de la, 153

Ribas, Mario, 31-3, 39, 115

roles de género, expectativas de los, 21, 34, 132, 136, 171, 193, 197-8

S

Sacramento, véase sacramentalidad.

sacramentalidad, 142-3, 193-4, 261-2, 268

santería, 149

Schleiermacher, Friedrich, 192

Schüssler Fiorenza, Elizabeth, 23, 195, 237

Sedgwick, Eve Kosofsky, 182

senti-pensar(es), 99

Sergio y Baco, Santos, 14

sexiliadxs, 110, 146, 148, 157

Shore-Goss, Robert, 12, 14, 16-7, 23, 87-8, 109, 116, 148

Singapur, 150

Sistema-Mundo moderno capitalista, 149

Sodoma y Gomorra, 13

sodomía, 12, 174, 274

Sofía, 217

Sölle, Dorothee, 288

Spivak, Gayatri Chakravorty, 88

Stone, Ken, 18

Stonewall Inn (1969), 14

Stuart, Elizabeth, 23, 116

subalternidad, 26,37, 69, 87-8, 112, 117, 236, 246

subalternx, véase subalternidad,

Sudamérica, región, 25, 137

Sudeste Asiático, región, 118

Sur Global, 3, 7, 27-8, 36, 45-7, 83-7, 90-2, 102, 104, 108-9, 111-7, 119, 126, 146, 150

Surinam, 148

T

Tango, 3, 29, 93-4, 98-101, 119

Tavares, Talita, 45-6

Tecla, Santa, 172

temporalidad queer, 131-3, 135

teo(ideo)logías, concepto, 229

Teologías clásicas, 5, 23, 25, 48, 111, 154, 227-9, 234-8, 241, 246-7

Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL), 10-1, 14, 19, 22-4, 27, 29-30, 35, 48, 89-93, 108, 111, 156-7, 158, 259, 276

Teresa de Ávila, de Jesús, 261

Textos garrote, 16

Tongzhi, concepto, 150-1

Tongzhi, teología, 151

transgeneridad, 54, 74, 106, 112, 117, 132, 136, 141, 170, 172, 181, 203, 208, 210, 231, 240, 267, 275, 286, 299

transgénero, véase transgeneridad.

transnacional, 78, 87
 travestis, 42, 46, 84, 89, 91, 97, 103,
 110-1, 170, 172-3, 275
 Trinidad, doctrina, 31, 105, 212, 268,
 273-4

U

Ubuntu, concepción filosófica, 154
 Ubuntu, Teología de la Liberación, 154
 Ubuntu, Teología queer, 155
 umbanda, 149

V

Van Klinken, Adriaan, 88, 154-5
 Vargas, Chavela, 94, 126
 Vaticano II, Concilio, 287
 VIH/Sida, 132
 violencia, 4, 26, 48, 51, 77, 86, 144-6,
 203, 205, 208, 211-2, 248, 272, 285,
 289-90, 293, 295, 297-9
 Virgen María, ver mariología.
vitium sodomiticum, véase sodomía.
 vudú, 149
 vulva, 5, 68, 267-8, 270, 277
 Vuola, Elina, 92, 115, 295

W

Wood, Robert W., 13

Y

Yahvé, Dios, 243-4, 256, 258, 275
 Yip, Lai-Shan, 88, 117, 151-2

Transformaciones queer/cuir en Abya Yala: Teologías indecentes y disruptivas es una obra que amplifica la visibilidad de las experiencias, espiritualidades, teologías y prácticas queer/cuir en nuestro continente. Lxs autores reunidxs ofrecen una polifonía teológica que enriquece y promueve el desarrollo de esta vertiente teológica vital. Cada capítulo aborda las preguntas y preocupaciones expresadas por personas creyentes y sus comunidades de fe queer/cuir en diversas realidades, contribuyendo así a un diálogo enriquecedor y transformador en el ámbito teológico contemporáneo.



La Otra Banda 40-A
Col. La Otra Banda
Álvaro Obregón, Ciudad de México
México



Institute Sophia Press
208 North 9th Street, Suite 810
Saint Louis, Missouri 63101
USA

