Institute Sophia Press (St. Louis, Missouri).

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

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

Cita:

Córdova Quero, Hugo, Díaz, Miguel H., Santos Meza, Anderson Fabián y Mor, Cristian, *Mysterium Liberationis Queer: Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas* (St. Louis, Missouri: Institute Sophia Press, 2024).

Dirección estable: https://www.aacademica.org/anderson.santos.meza/2

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

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

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

Mysterium Liberationis Queer

Ensayos sobre teologías queer de la liberación en las Américas

Editado por

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

Institute Sophia Press
208 North 9th Street, Suite 810

Datos de catalogación de la Biblioteca del Congreso

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

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

Serie «Mysterium Queer» Volumen 1

Incluye tablas y referencias bibliográficas

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

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

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

Diseño de tapa, diagramación e ilustraciones interiores: Cristian Mor

Corrección de estilo: Anderson Fabián Santos Meza

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

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

Printed in the United States of America

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

Serie «Mysterium Queer»
Volumen I

Institute Sophia Press

Con profundo respeto y admiración,
a nuestro querido Revdo. Roberto González,
amigo, maestro, activista, mentor y pastor,
con gratitud infinita por tu sabiduría, guía
y apoyo incondicional en este viaje de la vida.
Tu influencia ha dejado una huella indeleble
en nuestros corazones y caminos.

Tabla de contenido

Prefacio a la serie «Mysterium Queer» 1
Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor

Prólogo. El florecimiento del giro queer en la teología 3
Jorge A. Aquino

Introducción. El misterio de la liberación queer: Explorando la contextualidad de teologías constructivas, pastoral, mística y praxis transformadora 13
Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz, Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor

I. Enraizando las teorías en la contextualidad

1 **¡Lo prefiero muerto! Necropolítica, teología y narrativas conservadoras en el destierro y muerte de personas LGBTIQ+** 81
Mercy Aguilar Contreras y Cruz Edgardo Torres

2 **Lucha por la existencia de experiencias sexuales diversas en el Norte Argentino: Un análisis de las vivencias religiosas en la película *El Bumbún* de Fernando Bermúdez (2014)** 109
Yacurmana de la Puente

3 Ideologías de género: ¿globales o coloniales? Criticando la comprensión católica romana de la colonización ideológica a través del pensamiento feminista decolonial 149
Molly Greening

4 No soy Marie Kondo: Desordenando la teología 171
Ana Ester Pádua Freire

II. Teologías constructivas

5 Queerizando el deseo natural por Dios 189
Miguel H. Díaz

6 «Donde comen dos, comen tres»: Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor 215
Hugo Córdova Quero

7 Cristotectónica: Criticando la artificialidad de la ley natural 253
Evan Marsolek

III. Teologías pastorales

8 La práctica incluyente de Jesús de Nazaret: Una lectura teológico-pastoral de la perícopa de Mateo 8.1-17 279
David de Jesús de Pascual

9 Cuidado espiritual para personas trans 305
Andrés Alejandro Herrera Gré

10 «La maleta»: Discriminación en primera persona o un resistir para existir 325
Sergio Rodrigo Montealegre Bueno

11 Detrás del velo: Tecnologías de ocultamiento e invisibilización de creyentes LGBTIQ+ en la Iglesia Católica Romana en América Latina 343
Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal

IV. Mística, praxis y espiritualidad

12 Desviaciones teológicas para retornar al Edén: Aproximaciones, preguntas e indagaciones desde las teologías queer/cuir 369
Anderson Fabián Santos Meza

13 La erótica mística: Abades cistercienses, cuerpos y subjetividad teológica 423
Zaccary Haney

14 Explorando nuestro presente queer 441
André Sidnei Musskopf

15 Testimoniando proféticamente la justicia sexual y la diversidad espiritual: La labor de la Red Ecuatoriana de Fe (RedFE) 467
Mónica A. Maher

Apéndice 1 Polifonía teológica queer/cuir en Abya Yala: Una bibliografía en fluidez 491
Anderson Fabián Santos Meza

Acerca de lxs autores 527

Índice analítico 537

Listado de tablas

Tabla 1	Elementos aglutinados en la familia nuclear cis-heterosexual	**243**
Tabla 2	Relación entre movimientos sociales, investigación académica y teología	**446**

Prefacio a la Serie «Mysterium Queer»

Hugo Córdova Quero, Miguel H. Díaz,
Anderson Fabián Santos Meza y Cristian Mor
—Editores de la serie—

La serie «Mysterium Queer» se erige como un proyecto intelectual, teológico, pastoral y activista en un entretejido que busca trazar una ruta iluminadora en el vasto paisaje de las teologías queer, focalizando su mirada desde una perspectiva única y resonante: la latinoamericana y latinx. En los volúmenes que la integran, la crítica a las teologías cristianas clásicas con los matices de raza/etnicidad, cultura, clase social e ideología cis-heteropatriarcal se manifiestan como el trasfondo contra el que se da forma en la encarnación de las teologías queer a un análisis audaz y desafiante.

La urdimbre teológica que compone este proyecto tiene sus raíces en una respuesta concreta a los condicionantes impuestos por las teologías cristianas tradicionales, las cuales —en complicidad con los aspectos demarcadores de la identidad— han perpetuado dispositivos opresores. Es en este contexto que las teologías queer emergen como la voz disruptiva que no solo enfatiza la diversidad humana, sino que también desenmascara los mecanismos opresivos encabezados por las corrientes teológicas cis-heteronormativas, cuyo propósito es mantener sus privilegios a expensas de otros grupos que conforman la diversidad sexo-genérica.

El núcleo del proyecto de las teologías queer —plasmado en las contribuciones de esta serie— revela su esencia como una tarea hermenéutica en constante evolución, una que exige la realización de múltiples deconstrucciones. Aquí, la sexualidad se manifiesta como un elemento clave, una llave maestra que desbloquea la comprensión de transacciones teológicas que se entrelazan de manera intrínseca con lo político, lo económico, lo social e lo teo(ideo)lógico.

Las teologías queer no solo son un manifiesto de liberación, sino también una hoja de ruta que guía hacia una reinterpretación radical de los sistemas de creencias establecidos. Este crisol de ideas y perspectivas no se limita al ámbito teórico; se proyecta como una fuerza viva, tangible e inspiradora en la cotidianidad de innumerables individuos. La serie «Mysterium Queer» no solo aboga por el reconocimiento y la valoración de las personas queer en sus diversas manifestaciones de fe, sino que también se convierte en una herramienta de facultamiento que desafía las narrativas excluyentes y construye puentes entre la diversidad de creencias.

En un mundo donde las luchas por la igualdad y la justicia son constantes, las teologías queer —ya sean arraigadas en la tradición cristiana o en otras religiones— se revelan como una necesidad imperante. Son un faro que ilumina el camino hacia la equidad, la comprensión y la aceptación plena de la diversidad en todas sus formas. El reconocimiento de estas teologías queer no solo es un acto de justicia, sino también un compromiso con la construcción de un mundo donde cada individuo, independientemente de su orientación sexual o identidad de género, pueda encontrar un espacio sagrado para su autenticidad y su conexión espiritual. La serie «Mysterium Queer» se erige así como una contribución que trasciende las páginas impresas para convertirse en un testimonio elocuente de la lucha por el respeto, la agencia y la emancipación en el ámbito teológico.

Prólogo

El florecimiento del giro queer en la teología

Jorge A. Aquino

Comencemos con una primera proposición: *nunca juzgues un libro por su portada, ni siquiera por su título; ¡nunca se sabe qué rareza —qué queeridad— se puede encontrar allí!*

Digo esto porque el título de este volumen —*Mysterium Liberationis Queer* — es provocador. Se remonta a una generación atrás, a otro esfuerzo enciclopédico que buscaba resumir los gestos clave de la emergente teología latinoamericana de la liberación: la obra indispensable *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación*, editada por Jon Sobrino y el mártir sabio, Ignacio Ellacuría (1990a, 1990b). Casi inmediatamente después de su publicación, *Mysterium Liberationis* se convirtió en un clásico, la foto instantánea definitiva de un momento clave en la historia de la razón teológica cristiana occidental. Esa obra se construyó en torno a una metodología singular: un enfoque sociocientífico del contexto histórico como punto de apoyo de una lectura ético-política de la teología cristiana y las Escrituras. Teniendo en cuenta un brutal medio milenio de historia latinoamericana —un período dominado por la cristiandad colonial y neocolonial— la teología de la liberación puso en primer plano el timbre profético de las Escrituras hebreas y cristianas, un recurso a la organización social antisistémica y una crítica implacable de dominación.

Fue la primera oleada de un nuevo frente decolonial en el pensamiento cristiano. *Pero sólo la primera.*

Mysterium Liberationis representa la consolidación de una perspectiva que sus autores —especialmente los católicos romanos— sin duda esperaban que encontrara fuerza en las enseñanzas de sus iglesias. Más que eso, la esperanza evidentemente era que este hito teológico cambiaría órbitas, arrastrando a toda la cristiandad occidental a un proceso de conversión hacia la opción por los pobres, tal como lo habían proclamado los obispos católicos romanos en Puebla (1979).

Esa amplia conversión de toda la Iglesia Católica Romana apenas se ha producido. Más bien, parece que la opción por los pobres fue adoptada por

el magisterio católico romano de manera equívoca o cooptada. El primer impulso de la teología latinoamericana de la liberación fue revolucionario. Para algunxs eso significó —como lo expresó Gustavo Gutiérrez (1975 [1971])— «una revolución cultural permanente» (p. 62) en armonía con las ideas defendidas por otra gran fuente de la teología latinoamericana de la liberación, Paulo Freire (1978). Otrxs —tales como Camilo Torres Restrepo (1967) o Ernesto Cardenal (1976)— imaginaban la revolución más en una línea *leninista-fidelista*: una toma armada del poder estatal, seguida de la socialización de una revolución a través de la educación y el trabajo social. Otrxs más —como quienes se enrolaban en Cristianos por el Socialismo en América del Sur— imaginaron la revolución como una praxis híbrida de militancia y acción democrática, como durante el breve y brillante momento del gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende (1970-1973).

Visto a la luz de los impulsos revolucionarios, que dieron a la teología latinoamericana de la liberación su nacimiento como movimiento social teológico, hoy en día la mejor manera de evaluar a *Mysterium Liberationis* es como un documento de transición. Representa la maduración de la primera generación de la teología de la liberación, pero a costa de sofocar parte de su fuego revolucionario. *Mysterium Liberationis* ocupa hoy un lugar tranquilo en los estantes de las bibliotecas de los centros de teología académica de Europa y América del Norte. No obstante, en la medida en que se aferró a una sistemática de la teología latinoamericana de la liberación, *Mysterium Liberationis* encerró un proyecto que hoy parece limitado, en medio de un fracaso de la imaginación profética. *¡Y eso ya es decir algo!* — dado que la generación de Medellín surgió en medio de la Revolución Mundial de 1968, un levantamiento global que clamaba no sólo por la decolonización del Tercer Mundo y el derrocamiento del capitalismo, sino fundamentalmente por la igualdad de género, la libertad sexual y la autodeterminación corporal.

Por supuesto, la igualdad de género y la liberación gay son temas marginados de la tabla de contenidos de *Mysterium Liberationis*, que casi no

tenía nada que decir sobre personas al margen de su cis-heterosexismo masculinista poco sublimado. Hay voces feministas. Sin embargo, la intervención general del volumen sobre el género es mínima y el discurso sobre la sexualidad es invisible. No obstante, sí hay cierta energía para romper con viejas fobias cristianas sobre el cuerpo, tal como el ensayo de Antônio Moser sobre «Sexualidad» (1990). Se puede reconocer que las teologías feministas y de la sexualidad se nutrieron en la teología latinoamericana de la liberación de primera generación. A pesar de ello, desde el punto de vista de las muchas voces que leemos en esos campos en la última generación, volúmenes como *Mysterium Liberationis* son monumentos a lo que la teóloga finlandesa, Elina Vuola, llamó los «límites de la liberación» (2002).

Estos límites tienen sus raíces en opciones metodológicas. El enfoque clásico del método liberacionista de Clodovis Boff (1990) y su obra en conjunto con su hermano, Leonardo Boff (1985), tenía una manera de *agregar* —en vez de *integrar*— lo que podríamos denominar «las opresiones sociológicas» —sexismo, racismo y discriminación contra «culturas despreciadas»— por sobre la fuente fundamental de opresión: el capital, el sistema de clases y su orden socioeconómico opresivo. Tanto los hermanos Boff como Gutiérrez entendían la opresión racial de una manera un tanto reduccionista: como la opresión única que les ocurre a latinoamericanxs afrodescendientes. Mientras tanto, se consideraba que los pueblos originarios eran *despreciados culturalmente* más que racialmente.

Hoy entenderíamos la discriminación contra personas de pueblos originarios y afro-latinxs como estrategias análogas —aunque distinguibles — de *racismo* en América Latina. Por lo tanto, representan dos «pecados originales» de la cultura latinoamericana. Para los hermanos Boff, la subordinación racial y de género podría cruzarse y empeorar una pobreza fundamentalmente socioeconómica. Evidentemente no concibieron lo que las teólogas feministas del Tercer Mundo captarían en la próxima generación: que el racismo, la diferencia de género y la homofobia son

mecanismos ideológicos —autónomos, pero entrelazados— de la necropolítica colonial occidental. El punto del giro interseccional en la teología no es que el cis-heterosexismo y el racismo *agraven* una condición primaria de pobreza; más bien, el cis-heterosexismo y el racismo *engendran* pobreza. Están enredados como zarcillos en una pobreza diversificada con dimensiones económicas, culturales, sociales y de género.

La teología cis-heteronormativa masculinista ayuda a activar las muchas palancas de esta matriz de opresión. Lejos de ser efectos colaterales o secuelas del capital colonial y neocolonial, las «opresiones sociológicas» son instrumentales en la construcción de categorías sociales de exclusión que limitan el control de clase del sistema-mundo a sólo unos pocos actores sociales privilegiados: varones de identidad blanca o criolla, eurocéntrica, cis-hetero y procapitalista. Este es el mejor marco para comprender por qué el catolicismo romano —y la cristiandad occidental en general— siguen siendo fuentes fundamentales de los discursos sexistas, homofóbicos y racistas que hoy sirven al orden occidental neocolonial. La perspectiva sexual resultante de la cristiandad occidental es patológica. Es decir, da nombres y crea identidades desfigurantes, originando *putas* y otras «mujeres caídas», *maricones, homos, jotos, patas, putos, afeminados* y *tortilleras*, entre muchos otros epítetos. Una vez que ha *creado ese enemigo*, le ataca; similar a lo que el catolicismo romano hace hoy con la supuesta «ideología de género». Sin embargo, hoy en día se produce un movimiento revolucionario: muchos de estos epítetos se han transformado en signos de resistencia contra-cultural por parte de la diversidad sexo-genérica en el continente.

Mucho se podría decir sobre esta realidad. Por un lado, desde el punto de vista del cis-heterosexismo histórico de la cristiandad. Por otro lado, considerando la posibilidad de que algunos de los protagonistas de la teología latinoamericana de la liberación de primera generación estuvieran buscando cierta Pax Romana. Esto implicaría eliminar temas más radicales de la agenda con la vana esperanza de algún día conducir a las iglesias

cristianas hacia un terreno más elevado. También podríamos preguntarnos en qué medida las culturas sexuales de las propias iglesias —especialmente el disfuncional catolicismo romano— han entorpecido la visión. Al observar hoy cómo los jóvenes del Primer Mundo huyen en masa de las raíces cristianas de sus antepasados, es legítimo preguntarse si habrá alguna redención para la cristiandad en las generaciones venideras.

Si no, *pues Dios la bendiga — ¡requiescat in pace!*

Por otro lado, tal vez el verdadero carisma del futuro del cristianismo resida en volúmenes valientes como éste, que derriban viejos cimientos y colocan pilotes para una nueva casa sobre tierra firme (Mateo 7.24-27). Aquí yace la explosión: este *Mysterium Liberationis Queer* —a diferencia de su predecesor cis-heteroliberacionista— ofrece un menú de perspectivas *teológicas antisistémicas* a través de una panoplia de métodos teológicos anti-sistémicos. O tal vez sea al revés: que una antisistemática emerge desde el recurso de las teologías del género y la sexualidad hacia una analítica interseccional.

Esto lleva a una segunda proposición que informa nuestra lectura de este libro: *Cuando se cruza el razonamiento teológico con las experiencias de los seres humanos narradas a nivel de clase, raza, género y sexualidad —especialmente cuando esos vectores nos vivisectan carnal e íntimamente— no se está simplemente contribuyendo a un proyecto teológico preexistente; se está transformando el proyecto y redireccionando sus conclusiones teológicas.*

Esta puede ser otra manera de decir que una metodología antisistémica al servicio del razonamiento religioso antisistémico lleva la huella de un giro queer en la teología. Más concretamente: el pensamiento y la praxis anti-sistémicos están en su máxima velocidad cuando son sexualmente transgresores y desobedientes a las normas sexuales y de género impuestas. Por supuesto, cualquier tipo de giro queer pone nerviosos a lxs cristianxs tradicionalistas y a sus autoridades religiosas porque altera orientaciones anteriores en torno a:

- ✳ dualismos cristianos antiguos (cielo/tierra, gracia/naturaleza, iglesia/sociedad, trascendencia/finitud, espíritu/cuerpo) en medio de dictados osificados de la ley natural (varón/mujer, heterosexual/queer, civilizadx/bárbarx, amx/sirviente, cisgénero/transgénero);
- ✳ las orientaciones cristocéntricas y eclesiocéntricas de la doctrina y de la pastoral cristiana;
- ✳ normas culturales que se alimentan simbióticamente de las enseñanzas de la Iglesia Cristiana (especialmente la diferencia de género y la cis-heteronormatividad).

Las teologías que cruzan opresiones de raza, género y sexualidad tienden a poner todo «patas para arriba». Esta es la razón por la que el magisterio del catolicismo romano —incluido el «cálido» y «pastoral» Papa Francisco de hoy— condena lo que caricaturiza como «ideología de género». Explica por qué dicho Papa insiste que se han cerrado las puertas a las propuestas para la ordenación de mujeres y por qué sólo puede ofrecer un espacio de *gueto con vidrieras* para «bendecir» a parejas del mismo sexo, sin ninguna sanción sacramental para sus relaciones. También explica por qué lxs cristianxs evangélicxs en el continente están en pie de guerra contra una serie de fantasmas liberacionistas «wokistas»: el feminismo y la teoría queer, la teoría crítica de la raza y la liberación trans.

De principio a fin, *Mysterium Liberationis Queer* está regido por un impulso de investigación interseccional que desestabiliza los fundamentos de la teología de la liberación masculinista de primera generación. Ergo, las contribuciones teológicas en este volumen *multiplican* los horizontes del proyecto anterior, *en lugar de excluir opciones vitales*. Más que eso, los capítulos reunidos aquí hacen su trabajo académico con un toque sangriento de testimonios e informes que muestran la violencia de vida o muerte —la necropolítica— que rodea la teopolítica de la liberación sexual. Por ello, denunciar la inversión del amor cristiano en odio imperial socializado da vueltas al proyecto teológico tradicional.

De ahora en adelante, el método teológico debe reflexionar sobre sus propios fundamentos y efectos colaterales, purgándose de lo que Pablo Richard llamó «la violencia de la teología» (Richard, 1990). Por supuesto, tal procedimiento es nada menos que el pleno florecimiento del marco de Gutiérrez (1975 [1971]) sobre el método teológico como *reflexión crítica sobre la praxis cristiana a la luz de la Palabra de Dios*. La principal diferencia ahora es doble: (a) muchos temas que «la generación Gustavo» no pudo enfrentar ahora están fuera del armario (y en ningún lugar más visibles que en este volumen); (b) la interseccionalidad profunda entretejida en cada contribución de *Mysterium Liberationis Queer* nos brinda argumentos y cifras para nuevos horizontes en la teología latinoamericana de la liberación. Quienes busquen romper los límites de la liberación encontrarán poderosas temáticas e innovaciones metodológicas en este libro, en medio de valientes argumentos sobre la teopolítica de la sexualidad y de la fe. Para ello, este volumen nos invita a atravesar el portal de su cubierta y adentrarnos en fértil terreno de la exquisita queeridad desplegada en cada contribución.

Referencias

Boff, Clodovis (1990). «Epistemología y método de la Teología de La Liberación». En: *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, tomo 1,* editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Madrid: Editorial Trotta, pp. 79-113.

Boff, Leonardo y Clodovis Boff (1985). *Como Fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes.

Cardenal, Ernesto (1976). *La santidad de la revolución*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

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

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

Freire, Paulo (1978). *Los cristianos y la liberación de los oprimidos*. Lisboa: Cuestiones BASE.

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

Moser, Antônio (1990). «Sexualidad». En: *Mysterium Liberationis: Conceptos Fundamentales de la Teología de la Liberación, tomo 2*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Madrid: Editorial Trotta, pp. 107-124.

Richard, Pablo (1990). «1492: The Violence of God and the Future of Christianity». En: *1492-1992: The Voice of the Victims*, editado por Leonardo Boff y Virgilio Elizondo. Londres: SCM Press, pp. 59-67.

Torres Restrepo, Camilo (1967). *Liberación o muerte*. La Habana: Instituto del Libro.

Viola, Elina (2002). *Limits of Liberation: Feminist Theology and the Ethics of Poverty and Reproduction*. Sheffield: Sheffield Academic Press.

Introducción

El misterio de la liberación queer

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

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

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

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

El legado colonial: Reconfiguración del género y la sexualidad

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

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

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

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

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

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

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

La estigmatización arraigada: Herencia del cristianismo europeo colonialista

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La interrelación entre teoría y teologías queer

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

Contexto y fundamentos: Teologías de la Liberación Latinoamericanas y Latinxs

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

incluidas responsablemente en las reflexiones teológicas latinoamericanas y latinxs.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hacia un *trivium* queer

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

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

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

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

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

Mysterium

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Liberationis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Queer

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Teologizando sobre el *mysterium liberationis queer*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Estructura del libro

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

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

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

Primera Sección: Enraizando las teorías en la contextualidad

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

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

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

Segunda sección: Teologías constructivas

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

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

Tercera sección: Pastoral

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

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

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

Cuarta sección: Mística, praxis y espiritualidad

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I

Enraizando las teorías en la contextualidad

Capítulo Uno

¡Lo prefiero muerto!

Necropolítica, teología y narrativas conservadoras en el destierro y muerte de personas LGBTIQ+

Mercy Aguilar Contreras y Cruz Edgardo Torres

Este capítulo destaca la persistencia del legado colonial y de una interpretación eurocéntrica, capitalista y patriarcal de la teología, vinculada a un proyecto genocida que utilizó la muerte como técnica para organizar el mundo. Nuestra propuesta expone las necroteologías en la praxis teológica, fortalecidas en iglesias fundamentalistas, afectando a familias al negar el amor a personas LGBTIQ+. Este rechazo implica un abandono emocional con efectos psicológicos profundos, precarizando la vida y justificando diversas formas de violencia. La necroteología se convierte en una celebración de la muerte para sostener dogmas, similar a la necropolítica en el poder de la muerte sobre la vida. Proponemos una teología queer decolonial para romper con este orden necropolítico heredado del colonialismo.

Este capítulo destaca a persistência do legado colonial e uma interpretação eurocêntrica, capitalista e patriarcal da teologia, ligada a um projeto genocida que usou a morte como uma técnica para organizar o mundo. Nossa proposta expõe as necroteologias na práxis teológica, fortalecidas nas igrejas fundamentalistas, que afetam as famílias ao negar o amor às pessoas LGBTIQ+. Essa rejeição implica abandono emocional com profundos efeitos psicológicos, tornando a vida precária e justificando várias formas de violência. A necroteologia se torna uma celebração da morte para sustentar dogmas, semelhante à necropolítica no poder da morte sobre a vida. Propomos uma teologia queer decolonial para romper com essa ordem necropolítica herdada do colonialismo.

This chapter highlights the persistence of the colonial legacy and a Eurocentric, capitalist, and patriarchal interpretation of theology linked to a genocidal project that used death as a technique to organize the world. Our proposal exposes necrotheologies in spiritual praxis, strengthened in fundamentalist churches, affecting families by denying love to LGBTIQ+ persons. Such a rejection implies emotional abandonment with profound psychological effects, making life precarious and justifying various forms of violence. Necrotheology becomes a celebration of death to sustain dogmas, similar to necropolitics in the power of death over life. We propose a decolonial queer theology to break with this necropolitical order inherited from colonialism.

Ce chapitre met en évidence la persistance de l'héritage colonial et d'une interprétation eurocentrique, capitaliste et patriarcale de la théologie liée à un projet génocidaire qui a utilisé la mort comme technique pour organiser le monde. Notre proposition expose les nécrothéologies dans la pratique spirituelle, renforcées dans les églises fondamentalistes, qui affectent les familles en refusant l'amour aux personnes LGBTIQ+. Un tel rejet implique un abandon émotionnel aux effets psychologiques profonds, rendant la vie précaire et justifiant diverses formes de violence. La nécrothéologie devient une célébration de la mort pour soutenir les dogmes, semblable à la nécropolitique dans le pouvoir de la mort sur la vie. Nous proposons une théologie queer décoloniale pour rompre avec cet ordre nécropolitique hérité du colonialisme.

las personas LGBTIQ+, sus familias y amistades. Es por ello que planteamos este abordaje desde las experiencias de acompañamiento pastoral del Ministerio de Diversidad Sexual, de la Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador, ya que tanto la experiencia como el servicio nos han mostrado el rostro humano de las víctimas de los discursos de odio y otros mecanismos de la necropolítica salvadoreña.

En este contexto, nos encontramos ante una realidad construida con la intención de anular a los agentes diversos de la norma, lo que nos lleva a plantearnos: ¿Cómo podemos —desde el quehacer teológico— deconstruir estas lógicas? ¿Pueden las teologías queer convertirse en instrumentos para restaurar las vidas afectadas y honrar aquellas pérdidas debido al fanatismo conservador? Estas preguntas fundamentales nos instan a reflexionar sobre nuestro papel en la transformación de estas dinámicas.

Explorar respuestas a estas interrogantes dentro del marco de nuevas lógicas discursivas y vivencias nos permite (re)dignificar la vida desde el amor, proponiendo así una reconstrucción de la realidad que desafíe las estructuras opresivas y promueva la inclusión y el respeto. Para ello, en un primer momento nos centraremos en la teoría queer decolonial para luego adentrarnos en el devenir de una teología queer decolonial.

El contexto y los efectos de la necropolítica

La realidad detrás de los crímenes por odio

El vínculo perverso entre la necropolítica imperante en América Latina y la tradición cristiana, se va a manifestar en los escenarios de los crímenes por odio hacia las personas LGBTIQ+, en primer lugar, logrando su deshumanización a través de discursos de terror donde se les coloca como

el enemigo; pero el peor enemigo el cual pretende «destruir la familia, pervertir a la niñez y acabar con la fe cristiana» (Esguerra Muelle, 2017).

Estos discursos planteados desde la narrativa de la mal nombrada «ideología de género» han sido explotados en América Latina para obtener beneficios electorales en la mayoría de los casos, los sectores conservadores a través de discursos de terror lograron decantar la balanza a su favor en procesos como las elecciones presidenciales en Costa Rica, el referéndum por los acuerdos de paz en Colombia y las elecciones presidenciales de Brasil, entre mucho otros ejemplos, donde son los mismos líderes religiosos que se presentan a la arena política para llevar ellos mismos su agenda anti-derechos.

No necesariamente estamos hablando de actores diferentes que eventualmente se relacionan. A veces se trata de francos desdoblamientos, pues son lo uno y lo otro: liderazgos religiosos que incursionan en la arena electoral o son parte de los parlamentos, o representantes de fuerzas económicas de peso, partidos confesionales que ganan fuerza en la arena política, como es muy claro en Costa Rica, Brasil y Colombia (Torres Santana, 2020).

En segundo lugar, gracias a lo planteado, se van a justificar los crímenes cometidos contra este grupo atribuyendo categóricamente la culpa de los hechos al «ser así» de las personas LGBTIQ+, sentenciando desde argumentaciones religiosas. En El Salvador, año 2017, fueron asesinadas tres mujeres trans en menos de 48 horas, este evento sucedió en el mismo lugar, municipio de San Luis Talpa departamento de La Paz, todas las víctimas estaban relacionadas entre sí y el resto de mujeres trans de la localidad recibieron amenazas y tuvieron que huir del país, ante lo que aparentemente se trataba de un proceso de exterminio sistemático; el caso fue muy sonado y provocó muchas reacciones de figuras públicas, pero las reacciones de hostilidad en redes sociales fue brutal.

Eduardo Alejandro Rivera Madrid e Ismael Adolfo Turcios Rosales (2017) identificaron que prevaleció en los comentarios de odio el factor religioso que justifica el cometimiento de estos hechos, poniendo en evidencia una tendencia muy clara a justificar las agresiones y los asesinatos desde versículos bíblicos o haciendo referencias a la creación de Dios; los discursos en contra de la denominada «Ideología de Género» generan una antagonía ficticia entre cristianismo y derechos LGBTIQ+, entre Dios y las comunidades diversas, lo cual activa al creyente en una batalla en contra de personas que, se les ha instruido, son una terrible amenaza.

Desde acá podemos esbozar la acción de la necropolítica activada en contra de los colectivos sexo-diversos, partiendo de entenderla como la «sumisión de la vida al poder de la muerte» (Mbembe, 2011), así como el despliegue de mecanismos de deshumanización con el propósito de destruir al marcado como «enemigo», en este caso de la fe cristiana. Entonces, uno de los mecanismos de esta necropolítica construirá una teología de la muerte, en donde cada feligrés, mientras más ideologizado, será más letal para implementar las «sanciones» a las personas que se identifiquen como fuera de la norma.

En este actuar, se va a negar el último rescoldo de dignidad para la víctima: su derecho al luto (Gardella, 2019). En El Salvador, cada mes de junio se realiza una conmemoración luctuosa denominada Plegaria Rosa, de la que hemos tenido la oportunidad de participar en un par de ocasiones, y que consiste en un acto público para conmemorar a las víctimas de los crímenes por odio en razón de la identidad de género y orientación sexual; este espacio busca reivindicar ese derecho básico de llorar a les amigues, nombrarles con sus verdaderos nombres y no como sus familias se empeñaron en llamarles al hacer sus sepelios, donde prevalecen siempre sermones plagados de sesgos y referencias destructivas hacia las personas LGBTIQ+; además, la Plegaria Rosa pretende concientizar a la sociedad sobre lo real que es el odio y la agresión hacia personas LGBTIQ+.

Por su parte, el Ministerio de Diversidad Sexual de la Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador, nació en medio de una ola de violencia homofóbica sin precedentes en el año 2009 (Torres Cornejo, 2021), y a lo largo de estos casi trece años de existencia se han conocido muchas historias desgarradoras de cómo se manifiestan las narrativas del odio hacia las personas LGBTIQ+, en los círculos más íntimos, vulnerables y amados por estas personas: sus familias. Los conservadores afirman que los derechos LGBTIQ+ destruyen la familia, pero lo cierto es que con estas narrativas lo que sí consiguen es que las familias destruyan a sus miembres LGBTIQ+, instalando en cada hogar el desprecio, descalificación, burla, agresión y muerte, real y simbólica.

La tortura a la que son sometidas las personas LGBTIQ+ en sus hogares nos motivó en 2020, en medio de fuertes medidas de confinamiento por la pandemia de COVID-19, a diseñar e implementar el Centro Anglicano Santa Marta para juventudes LGBTIQ+ expulsadas de sus hogares a causa del rechazo a su orientación sexual e identidad de género. Desde esta iniciativa hemos podido dar algún alivio a sus necesidades, pero donde también constatamos que las familias son el territorio más cruel de la «Cruzada por los valores y la familia» de los sectores conservadores y que han denominado «Contra la Ideología de Género». Son los hogares donde se está articulando el mayor rechazo y donde la medida a la que se recurre siempre es la expulsión, siendo este destierro una muerte social-familiar que se le da la personas LGBTIQ+ y que conlleva un daño psicológico y emocional cuyas secuelas durarán a lo largo de su vida.

Destierro, trauma y muerte

La expulsión del hogar en medio del escarnio llega a ser un evento muy traumático en la vida de las personas LGBTIQ+, a veces la expulsión de los hogares se hace de manera más pasiva a través de micro-agresiones que van haciendo imposible para las personas soportar esos entornos y buscarán

irse de esos espacios a causa de una muerte social-familiar. El «destierro familiar» como castigo junto con la afirmación «Lx prefiero muertx» resonará en cada casa con el sustento de una sociedad que repite lo mismo en cada espacio de socialización. Esta frase no es un inocente desahogo de mamá y papá, es una sentencia que materializa la necropolítica ya mencionada: este hijo o hija no merece vivir.

El hogar, concebido como un espacio de socialización, se convierte en el escenario donde las reglas del sistema (según Martín-Baró, 1993) son impuestas, junto con la imposición de valores que se perciben como el «deber familiar». En este contexto, cada familia se ve enfrentada a la exigencia del poder social, que las presiona a ser reproductoras de sus propios valores e intereses. Es aquí donde se evidencia la ausencia de disonancia cognitiva en madres y padres que someten a sus hijas e hijos a la tortura a causa de la discriminación. En sus percepciones, están convencidos de que están haciendo lo correcto y actuando en pos del «bien mayor». Para ellxs, este comportamiento se presenta como un deber y una responsabilidad ineludible frente a la sociedad y, en última instancia, ante Dios.

La internalización de estas normas sociales en el ámbito familiar destaca cómo el hogar, lejos de ser un refugio de amor incondicional, puede convertirse en un espacio donde las estructuras de poder social se reproducen y perpetúan. Somos conscientes que lo social se reproduce en el ámbito familiar pero muchas veces los cambios sociales no se corresponden con ese ámbito, produciendo un desfase ente los cambios positivos en lo social y la permanencia de esas estructuras dentro de los hogares.

El daño psicológico producido puede tener secuelas el resto de la vida, sin mencionar que las consecuencias materiales de esto apuntan a una precarización de la vida de la persona desterrada, generando pobreza, falta de acceso a servicios de calidad, acceso a un empleo digno y al desarrollo académico, entre otras circunstancias tenidas por válidas por aquellos que

apoyan estas acciones. Las consecuencias psicológicas en las víctimas parten de la sensación de inadecuación, vergüenza, culpa, autopercepción distorsionada, desesperanza y fatalismo que le impedirá a la persona desarrollar las capacidades para su desarrollo y superación del evento traumático; a esto se pueden sumar padecimientos mayores como ansiedad, depresión y otros trastornos asociados, la misma interiorización de la discriminación puede considerarse aquí como un padecimiento patológico. Los ECOSIG —esfuerzos para corregir la orientación sexual o identidad de género—, los retiros de «reconversión» y el rechazo social son los mecanismos comunes de agresión que las personas LGBTIQ+ deben enfrentar desde muy temprano en su infancia. Las categorías lingüísticas, y otras formas de comunicación, a través de las cuales se les define de maneras denigrantes, también cumplirán el propósito de ideologizar a las personas y generar un daño menos perceptible pero serio.

La restauración de todo este proceso recae sobre la misma víctima, quien enfrenta un arduo camino para superar el trauma. Aunque la mayoría logra con éxito recuperarse, es fundamental reconocer que nunca deberían haber enfrentado el daño causado por un factor de sus vidas que es completamente natural. Para muchas personas, este acto representa la búsqueda de la recuperación de la vida perdida debido a una muerte impuesta, ya sea trágicamente real por la propia mano o por manos ajenas. Para aquellos que no encontrarán justicia, el proceso de restauración implica, en última instancia, reconciliarse con la realidad de haber sido víctimas de una injusticia que nunca debió haber ocurrido.

En los escenarios de asesinatos y crímenes por odio se pueden encontrar las evidencias de la afectación de las familias a causa de discursos de muerte, pues la familia que expulsa afirma «Para mí está muerta desde que salió de esta casa». Por su parte, la familia que medianamente acepta toma con desesperanzada resignación aquel destino fatal ya que «Sabían que tarde o temprano pasaría por la vida que llevaba», sea desde el más recalcitrante fanatismo, o desde la más patética sumisión fatalista (Martín-

Baró, 1993), el sistema busca imponerse y prevalecer sobre los agentes que rompen con el status quo.

Hacia una teoría queer decolonial

El ejercicio de la escritura y el pensamiento se revela como un acto fundamental para la acción política, especialmente cuando se trata de la resistencia contra las técnicas necropolíticas que buscan subyugar y eliminar ciertos cuerpos y experiencias. La construcción de contranarrativas y la elaboración de una teoría que capture y potencie la rica diversidad de las experiencias de los cuerpos queer se presentan como herramientas esenciales en esta lucha.

Los cuerpos queer, al surgir inicialmente sin lenguaje, historia y territorio claramente definidos, desafían las categorías convencionales impuestas por la sociedad. Esta falta de encaje en las estructuras normativas se convierte en su fuerza, y como destaca Lugones (2008), su máxima potencia radica en "quedarse sin palabras". Esta expresión sugiere una resistencia consciente a ser definidos o limitados por las palabras convencionales, invitando a una exploración más allá de las etiquetas preexistentes.

En este sentido, la escritura y el pensamiento se convierten en instrumentos de empoderamiento, permitiendo a los cuerpos queer narrar sus propias historias, construir su propio lenguaje y reclamar un territorio propio en el paisaje cultural. La creación de contranarrativas desmantela las narrativas opresivas y ofrece una visión más completa y auténtica de la realidad queer. La teoría que surge de estas experiencias proporciona un marco conceptual que trasciende las limitaciones impuestas por las normas dominantes.

Al reconocer la complejidad y diversidad de los cuerpos queer, se establece una base teórica que no solo describe, sino que también impulsa

la transformación y la resistencia contra las prácticas necropolíticas que buscan marginar y deshumanizar. En última instancia, el ejercicio de la escritura y el pensamiento, cuando se centra en las experiencias queer, se convierte en una herramienta crucial para desafiar, subvertir y transformar las estructuras opresivas, contribuyendo así a la construcción de un mundo más inclusivo, equitativo y respetuoso con la multiplicidad de identidades y vivencias humanas.

Las palabras, en ocasiones, resultan insuficientes para capturar la complejidad de aquellos que habitan el mundo de manera monstruosa. La ansiedad del silencio, esa incapacidad de ser plenamente expresados por el lenguaje convencional, requiere de un refugio, una comunidad de pertenencia donde sea posible comenzar a vivenciar, sentir y pensar de una manera que trascienda las limitaciones lingüísticas.

En este contexto, la búsqueda de nuestra comunidad queer emerge como una respuesta vital. En este proceso, la memoria de los cuerpos sin género se erige como un punto de partida significativo. La recuperación de estas historias, a menudo silenciadas o ignoradas, se convierte en un acto de resistencia contra la invisibilización sistemática. La comunidad queer se convierte así en un espacio donde las experiencias, en toda su complejidad y diversidad, pueden ser compartidas y entendidas más allá de las restricciones del lenguaje normativo.

Este acto de búsqueda y construcción de comunidad no solo representa una respuesta a la falta de palabras, sino que también implica la creación de un lenguaje propio, una narrativa queer que desafíe las estructuras de poder preexistentes. La comunidad queer se convierte en un espacio seguro donde las identidades y las experiencias pueden florecer sin restricciones, y donde la riqueza de la diversidad se celebra y nutre. En este viaje de autodescubrimiento y conexión, la comunidad queer se erige como un faro de esperanza, un espacio donde las ansiedades del silencio pueden

transformarse en una sinfonía de voces queer que se entrelazan para dar forma a un relato colectivo de resistencia y emancipación.

El devenir de una teología queer decolonial

La necropolítica y la función genética de la producción de los cuerpos

Según Mbembe (2013), nos encontramos en un momento histórico crucial, marcado por la continuación de las políticas coloniales que se arraigaron en los países africanos durante la colonización. La muerte y la violencia, identificadas como técnicas fundamentales de gobierno, ahora se extienden de manera global. En este contexto, se hace imperativo analizar las prácticas coloniales arraigadas en nuestra realidad contemporánea. Explorar la persistencia de estas dinámicas no solo revela la herencia de un pasado colonial, sino que también arroja luz sobre las complejas interconexiones entre el poder, la violencia y la estructuración del orden global en la actualidad. Este análisis crítico es esencial para comprender y abordar los desafíos emergentes en un mundo donde las huellas de la colonización perduran y modelan las dinámicas políticas y sociales.

La necropolítica, como fenómeno genético, se revela como un sistema que manufactura cuerpos considerados desechables, esencialmente diseñados para la muerte. Esta noción está intrínsecamente ligada al ejercicio de poder que se despliega mediante el racismo, particularmente en los países africanos y asiáticos, con su génesis profundamente arraigada en las políticas implementadas en la década de 1990. Aquí, el ejercicio del poder se entrelaza con la capacidad de decidir cuáles cuerpos merecen vivir y cuáles están destinados a morir. Esta macabra estrategia política implica el control y la manipulación de la vida y la muerte como herramientas para consolidar y perpetuar estructuras de poder. La necropolítica, por tanto, se

manifiesta como una forma extrema de dominio que subyace en la toma de decisiones políticas, donde la vida y la muerte son instrumentalizadas como medios para alcanzar objetivos políticos y perpetuar desigualdades sistémicas. Este análisis revela cómo el poder, ejercido a través del racismo y la necropolítica, moldea activamente las experiencias y destinos de los cuerpos humanos, transformándolos en víctimas de una maquinaria sistemática de discriminación y control.

Para Mbembe (2013), el «devenir-negro-del-mundo» se entiende como la instauración de políticas encaminadas hacia la muerte, pero también presenciamos la emergencia de resistencias contra este proyecto mortífero. Entre los movimientos de resistencia, destacan la comunidad LGBTIQ+, comunidades negras e indígenas, y movimientos ecológicos. Estos cuerpos, inicialmente considerados desechables por la colonialidad, han luchado desde los márgenes, y su presencia desafiante se vuelve cada vez más palpable en nuestra realidad. Según Mbembe (2013), el capitalismo y el colonialismo comparten una función genética: la producción de razas. Esta categorización, junto con otras, surgió para organizar el mundo colonial erigido sobre nuestros cuerpos. Sin embargo, las resistencias desde la periferia han desafiado estas estructuras, revelando una creciente conciencia del papel fundamental de la resistencia en la reconfiguración del devenir del mundo. Estas luchas no solo enfrentan la lógica de producción de razas y la necropolítica, sino que también apuntan hacia la construcción de un futuro más inclusivo y justo, donde la diversidad de cuerpos y experiencias desafíe y desmantele las normas impuestas por el colonialismo y el capitalismo.

La colonialidad del poder como realidad que configura el género y las razas

María Lugones (2008) afirma que la colonialidad del poder y del género mantienen una relación de constitución mutua. La clasificación racial es esencial para el sistema de género en el capitalismo eurocentrado. Este

sistema construye relaciones heterosexuales hegemónicas entre hombres y mujeres burgueses. La imbricación de la raza y el género revela la manera en que la opresión se entrelaza, creando una red compleja de subordinación que opera en distintos niveles. La categorización racial se convierte en un componente necesario para establecer y perpetuar las normas de género impuestas por el capitalismo. La comprensión de estas interconexiones es esencial para desafiar y transformar las estructuras opresivas que persisten en la actualidad.

Según Lugones (2008), la raza y el género no son mutuamente excluyentes, sino que se entrelazan en un proceso binario, dicotómico y jerárquico. Estas categorías se conciben como homogéneas, donde el grupo dominante selecciona al otro a su imagen y semejanza. En este contexto, la raza y el género se vuelven ficciones políticas vivas con contenido histórico específico. Ambas operan como dispositivos de dominación, y siguiendo a Monique Wittig (2006), el género se convierte en un régimen político de normalización de los cuerpos. La imbricación de la raza y el género revela la complejidad de las formas de opresión, ya que estas construcciones sociales se refuerzan y reflejan mutuamente, contribuyendo a la perpetuación de sistemas de poder desiguales. Comprender estas dinámicas es esencial para desmantelar las estructuras que subyacen en la marginalización y la discriminación, abriendo paso a una visión más inclusiva y equitativa de la sociedad.

Desde esta perspectiva, Lugones sostiene que antes de la colonización no existía la necesidad de ubicar al ser humano en una clasificación binaria, dado que el género no constituía un principio organizador fundamental de la vida. Para Lugones (2008), la colonialidad del género representó un proceso de inferiorización cognitiva, política y económica, marcado por la pérdida del control reproductivo de las mujeres. Este proceso difiere de la producción estructural del poder en contextos coloniales patriarcales y capitalistas.

La imposición de categorías binarias de género durante la colonización no solo sirvió para subordinar a determinados grupos, sino que también implicó una transformación profunda en las dinámicas sociales y en la comprensión misma de la identidad. Reconocer esta colonialidad del género es esencial para desentrañar las complejidades históricas y estructurales que han dado forma a las desigualdades de género arraigadas en la contemporaneidad.

Lugones (2008) propone la interseccionalidad entre raza y género, destacando su inseparabilidad como un análisis que revela la profundidad histórica y el alcance destructivo del colonialismo. Esta perspectiva permite entender las complejas relaciones de clase, género, raza y sexualidad no como meros mecanismos de clasificación y opresión, sino como una urdimbre entrelazada sobre una trama. Utilizando la metáfora del tejido, Lugones visualiza la inseparabilidad de estas opresiones.

La trama tejida simboliza la complejidad de las intersecciones y cómo estas se entrelazan para formar la estructura social. Lo que emerge es un dibujo, una figura de sociabilidad en la que las mujeres, las personas negras, las pobres y las lesbianas forman nudos que atan los cuerpos feminizados. Esta metáfora ilustra la interdependencia y la interconexión de estas experiencias, revelando cómo las diversas opresiones se entrecruzan y se entrelazan en la construcción de la identidad y la posición social. Al comprender la urdimbre compleja de estas experiencias, se abre la puerta a estrategias más efectivas para desentrañar y transformar las estructuras opresivas arraigadas en la sociedad.

La historia de los cuerpos queer en la memoria de los pueblos

La interseccionalidad entre raza y género emerge como una herramienta fundamental para situar la historia de los cuerpos queer en la memoria de

nuestros pueblos originarios. Al compartir nuestra historia con las comunidades afro-descendientes y los pueblos originarios, así como con los cuerpos sin género, se amplía el horizonte político y creativo.

Esta perspectiva interseccional no solo nos conecta con las luchas pasadas, como la fuga de personas afro-descendientes esclavizadas de las plantaciones, sino que también nos proporciona herramientas para convertirnos en fugitivas y fugitivos del sistema colonial, capitalista y cis-heteronormativo. De esta manera, la interseccionalidad se convierte en una vía para resistir y subvertir las normas impuestas, permitiendo la construcción de narrativas más inclusivas y emancipadoras que abracen la diversidad de las experiencias y luchas de los cuerpos queer en el contexto de la opresión sistémica.

El devenir de las corporalidades queer, concebidas como fugitivas del sistema, según Wittig (2006), representa un acto de creación y resistencia que genera novedad en la continuidad del tiempo. Este proceso se manifiesta como un avance constante que, en su concepción circular del tiempo, actualiza el pasado a través de los cuerpos sin género, aquellos desechados por la colonialidad. Los cuerpos queer, al asumirse como fugitivos, se convierten en agentes de actualización de un pasado negado, rescatando las raíces de lo femenino como creador.

En este contexto, dichas corporalidades reconfiguran las nociones de cuidado mutuo, estableciendo relaciones horizontales que desafían las jerarquías impuestas por el sistema. Este acto de resistencia no solo busca reponer políticas y éticas, sino también redefinir las relaciones desde saberes comunitarios arraigados en la diversidad y en la superación de la colonialidad global.

Así, el devenir de los cuerpos queer se presenta como una fuerza transformadora que desafía la linealidad histórica y busca construir futuros alternativos. Al reconocer la importancia de los cuerpos sin género y desechados, se revitaliza una narrativa que recupera y celebra la diversidad,

reimaginando las bases de la convivencia humana en términos de igualdad, respeto y justicia social. Este acto de resistencia se convierte en una fuente de inspiración para la construcción de comunidades que puedan trascender las limitaciones impuestas por la colonialidad y abracen la multiplicidad de identidades y experiencias queer en la construcción de un mundo más inclusivo y equitativo.

La teoría queer, como un nuevo proyecto histórico, impulsa el devenir de los cuerpos desechados por la colonialidad. Los cuerpos LGBTIQ+, sin género, afro-descendientes, y de los pueblos originarios se posicionan como agentes clave en esta transformación. La teoría queer propone la articulación de nuevos discursos, significados y prácticas, así como la apertura de nuevas líneas de fuga, que desafíen y resistan las estructuras hegemónicas impuestas por la colonialidad.

Este proyecto histórico busca trascender las normas y narrativas establecidas, propiciando la emergencia de identidades diversas y auténticas. Los cuerpos desechados —al asumirse como sujetos activos en la reconfiguración del devenir histórico— se convierten en agentes de resistencia y cambio. La teoría queer propone la creación de espacios alternativos donde las experiencias y las voces de estos cuerpos sean reconocidas, celebradas y respetadas.

Al promover nuevas formas de entender la sexualidad, el género y la identidad, la teoría queer no solo desafía las normas establecidas, sino que también se convierte en un motor para la construcción de una realidad más inclusiva y justa, donde todas las personas puedan vivir auténticamente sin temor a la discriminación o la marginalización, fomentando así la celebración de la diversidad en todas sus formas.

En este contexto, los cuerpos desechados no solo desafían las normas impuestas, sino que también contribuyen a la construcción de un tejido social más rico y diverso, donde la multiplicidad de experiencias y expresiones es valorada y celebrada. Este proyecto histórico queer se erige

como una esperanza para un futuro en el que la autenticidad y la diversidad se conviertan en pilares fundamentales de la convivencia humana, desafiando las normas impuestas y abriendo camino hacia la aceptación plena y la igualdad.

El devenir queer de la teología latinoamericana de la liberación

La teología latinoamericana de la liberación se autodefine como la teoría que retoma el proyecto del Dios liberador, enraizada en la experiencia de esclavitud y pobreza en los países latinoamericanos. Surge como una respuesta concreta a estas realidades, buscando estrategias y prácticas que conduzcan a la liberación.

Al tener como punto de partida las experiencias de opresión y marginación, esta teología se convierte en un instrumento para transformar las estructuras injustas. Abraza un compromiso con la justicia social y la emancipación, utilizando la fe como motor para la acción transformadora. La teología latinoamericana de la liberación se posiciona como un faro ético, guiando a comunidades marginadas hacia la libertad y la dignidad, proporcionando un marco teológico que refleje la lucha por la justicia y la construcción de un orden social más equitativo.

En el contexto latinoamericano, diversos movimientos han emergido en busca de la liberación de condiciones inhumanas, violencias estructurales, pobreza y opresión. Estos movimientos han planteado un desafío significativo a las diferentes corrientes teológicas, instándolas a repensar su quehacer en respuesta a las necesidades urgentes de la región. La teología latinoamericana de la liberación surge como una respuesta a estas demandas, arraigada en la experiencia palpable de injusticia y sufrimiento. Se convierte en un llamado ético y espiritual a involucrarse activamente en

la transformación de estructuras que perpetúan la desigualdad y la marginación.

Este enfoque teológico no sólo aborda cuestiones espirituales, sino que se compromete con la acción concreta, abogando por la justicia social y la dignidad humana. La construcción de una teología que responda a las necesidades actuales implica una reflexión constante sobre la relación entre la fe y la realidad social, fomentando un compromiso activo con la lucha contra la pobreza, la violencia y otras formas de opresión. En este contexto, la teología latinoamericana de la liberación se erige como un faro ético y una herramienta vital para las comunidades que buscan emanciparse de las condiciones injustas que enfrentan en su búsqueda constante de justicia y dignidad.

Crisis de los discursos universalistas ante los colectivos socialmente oprimidos

Nos encontramos en un momento histórico marcado por una profunda crisis de pensamiento, donde los discursos universalizantes se desintegran y el orden patriarcal y heteronormativo se desconfigura ante la emergencia de los cuerpos previamente negados por la colonialidad. En este contexto, las comunidades afrodescendientes y de pueblos originarios, LGBTIQ+, el feminismo, los movimientos ecológicos y otros, surgen como fuerzas disruptivas que desafían las estructuras establecidas.

En este escenario, la creencia en una teología que perpetúa la heteronormatividad, el racismo, el sexismo y la colonialidad se vuelve cada vez más insostenible. Este tipo de teología se revela incapaz de ofrecer respuestas adecuadas a las necesidades humanas y espirituales de los colectivos socialmente oprimidos. La teología tradicional, al no adaptarse a la diversidad y complejidad de las experiencias contemporáneas, queda relegada como una perspectiva obsoleta y limitada.

Las comunidades marginadas, al cuestionar las narrativas teológicas dominantes, buscan nuevas formas de comprender la espiritualidad y la conexión con lo divino. Así, la teología debe evolucionar y adaptarse para abrazar la pluralidad de voces y perspectivas que emergen desde las periferias. Una teología inclusiva y liberadora debe reconocer la vitalidad de los cuerpos que desafían las normas impuestas y buscar un diálogo intercultural y espiritual que honre la diversidad y fomente la justicia social.

En este contexto, la deconstrucción de las estructuras teológicas tradicionales se presenta como una oportunidad para la construcción de un pensamiento más inclusivo, sensible y emancipador. La crisis de pensamiento actual nos insta a reflexionar sobre la naturaleza de la espiritualidad, reconociendo que la búsqueda de lo sagrado se nutre de la riqueza de las experiencias humanas diversas, y que una teología en constante evolución puede ser un faro para guiar a las comunidades hacia una comprensión más profunda y respetuosa de la vida espiritual.

Las teologías queer como denuncia profética de la opresión

Ante la realidad descrita, las teologías queer buscan no solo preservar, sino también sostener y defender el proyecto del Dios liberador. En un entorno donde este propósito divino es olvidado y enfrenta resistencia, las teologías queer se erigen como sólidos pilares, abogando por la humanización y dignificación de la vida. Desafían con determinación las fuerzas adversas que intentan socavar el camino hacia la liberación y el respeto hacia toda forma de existencia. En este compromiso, se reconoce la importancia de valorar cada aspecto de la diversidad creada por Dios, abrazando la multiplicidad de expresiones que contribuyen a la riqueza y complejidad del mosaico humano.

Ante la lamentable realidad del olvido del proyecto del Dios liberador, la comunidad queer emerge como una voz denunciante, levantando su voz contra la opresión, la violencia y la carencia de amor que contradicen el propósito divino. En este acto, la comunidad queer retoma una de las tradiciones históricas del quehacer teológico: el profetismo. A través de la denuncia y el anuncio de la llegada de un nuevo tiempo, una nueva humanidad y cielos nuevos y tierra nueva donde la afirmación de la vida sea primordial, la comunidad queer se posiciona como portadora de un mensaje esperanzador.

Es en este contexto que el Ministerio de Diversidad Sexual de la Iglesia Anglicana propone «La comunidad del amor». Este llamado no solo representa una respuesta a las injusticias y desigualdades que aquejan a la sociedad, sino que también se convierte en un faro de esperanza, invitando a construir un espacio donde el amor, la diversidad y la inclusión sean los pilares fundamentales. La propuesta no solo desafía el status quo, sino que también anhela restaurar la visión original del proyecto divino, en la cual la humanidad vive en armonía y respeto mutuo.

La comunidad del amor

Un devenir queer de la teología que recupera a Dios como acontecimiento del amor, de la libertad, de la salvación, un Dios Queer que sigue amando apasionadamente a su pueblo (Jn 3.16) que da señales continuas de su presencia y que sigue activamente presente en su historia. Las teologías queer —desde la experiencia de las corporalidades queer— logran un cambio real de sentido, donde el amor se convierte en el sujeto teológico de su praxis histórica y el cuerpo queer en el objeto de ese amor: «Amados, amémonos unos a otros; porque el amor es de Dios. Todo aquel que ama, es nacido de Dios y conoce a Dios. El que no ama, no conoce a Dios; porque Dios es amor» (1 Jn 4.7-8).

En el núcleo de este texto, el amor emerge como un principio creador que subvierte las formas tradicionales del quehacer teológico moderno colonial. Las teologías queer no simplemente desafían, sino que desconfiguran, tuercen y desestabilizan estos patrones establecidos. Esta disrupción no proviene de un ejercicio de poder convencional, sino más bien desde la esencia misma del amor. La *queerificación* del amor se revela como un acontecimiento real e histórico en la praxis de la divinidad liberadora.

Las teologías queer redefinen la naturaleza del amor en el contexto teológico, desafiando las construcciones dogmáticas arraigadas en estructuras de poder. El amor —en este enfoque— se convierte en un agente transformador que socava las normativas coloniales y modernas. La *queerificación* del amor implica una reinterpretación radical de las narrativas teológicas, desencadenando un cambio fundamental en la comprensión de la divinidad y su relación con la humanidad.

Este amor queer no se limita a la teoría; es un fenómeno concreto y práctico que se manifiesta en la liberación y la acción transformadora. Al situar el amor como principio fundacional, las teologías queer desestabilizan las estructuras teológicas convencionales y abren caminos a una comprensión más inclusiva y auténtica de la espiritualidad. Así, el texto nos invita a contemplar el amor como el catalizador de una revolución teológica, donde la *queerificación* del amor redefine el propio tejido de la experiencia religiosa y su impacto en la práctica del Dios liberador.

Sin embargo, la teología joánica va un paso más allá para especificar la importancia de la encarnación del amor: «A Dios nunca lo ha visto nadie; si nos amamos unos a otros; Dios permanece en nosotros y el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros» (1 Jn 4.12).

En ese versículo, se despliega una perspectiva teológica profundamente arraigada en la experiencia humana y la espiritualidad compartida. La afirmación inicial —«A Dios nunca lo ha visto nadie»— resalta la naturaleza

trascendental e incomprensible de la divinidad. Este enigma divino —inasible para los sentidos humanos— se convierte en un misterio que desafía la comprensión directa. Sin embargo, es en los cuerpos reales —especialmente en los cuerpos queer— donde esa trascendencia se hace inmanente. La conexión entre la manifestación divina y el amor entre los seres humanos se revela como el puente entre lo trascendental y lo tangible. La afirmación de que «si nos amamos unos a otros; Dios permanece en nosotros» sugiere que la presencia de lo divino se experimenta de manera más palpable en las relaciones interpersonales basadas en el amor. Aquí, el amor entre personas se convierte en un reflejo tangible de la divinidad que reside en el interior de cada persona.

La idea de que «el amor de Dios ha llegado a su plenitud en nosotros» implica una realización y culminación del amor divino en la experiencia humana. Este amor alcanza su punto álgido cuando los seres humanos practican el amor recíproco, creando un espacio donde la presencia divina se manifiesta de manera plena y completa. Las teologías queer nos invitan a contemplar la espiritualidad desde la óptica de las relaciones humanas, sugiriendo que el amor entre nosotrxs es el conducto a través del cual se revela la presencia divina. Al abrazar y cultivar el amor entre individuos, se establece una conexión directa con lo trascendental, permitiendo que el amor de Dios alcance su plenitud en la experiencia humana. En este sentido —y coincidiendo con la perspectiva de Miguel H. Díaz (2022) y Anderson Santos Meza (2021)— se presenta una visión integradora de la espiritualidad que enfatiza la importancia de las relaciones amorosas como una expresión concreta de lo divino en el mundo terrenal.

La experiencia queer configura un nuevo discurso teológico

La experiencia queer da forma a un discurso teológico innovador, centrado en los principios fundamentales que guían la acción humana: el amor, la

libertad y la justicia, destacando la última como un ejercicio central en el quehacer teológico. Las teologías queer no simplemente adoptan, sino que se apropian de la experiencia del amor como el cimiento de su fe, despojándolo de su percepción normativa y disciplinaria. Para estas teologías, el amor no es una mera ficción imaginaria, ni una metáfora abstracta, sino un proyecto de vida tangible. En este enfoque, el amor se convierte en el impulso vital que orienta las creencias y prácticas, dando forma a una espiritualidad arraigada en la autenticidad y la aceptación. La libertad, en conjunción con el amor, se manifiesta como la capacidad de abrazar y celebrar las identidades diversas, liberando a las personas de las cadenas de las normativas restrictivas. En última instancia, estas teologías queer buscan modelar una fe que no solo se funda en el amor, sino que lo vive y lo encarna como un camino auténtico y vivificante hacia una comprensión más inclusiva y liberadora de lo divino, "del amor disidente, del amor queer, que libera y llena de pasión" (Santos Meza, 2023: 5).

La comunidad del amor se erige como un símbolo de liberación para aquellos colectivos que enfrentan la opresión social. Su fe y práctica del amor se convierten en una actualización constante del mensaje divino, recuperando así el proyecto del Dios liberador. En este contexto, la comunidad no solo profesa su fe, sino que la encarna a través de acciones concretas de amor y solidaridad. La praxis del amor dentro de esta comunidad no es simplemente un acto individual, sino una expresión colectiva que desafía y transforma el sistema opresivo. La fe en un Dios liberador se traduce en un mensaje de esperanza para aquellos que sufren angustia bajo las estructuras sociales injustas. La comunidad del amor se convierte en un faro de luz que guía a las personas angustiadas, ofreciéndoles consuelo, apoyo y la promesa de un camino hacia la liberación. En última instancia, esta comunidad se posiciona como un testimonio viviente de cómo el amor, en su manifestación colectiva, puede ser una fuerza poderosa para desmantelar sistemas de opresión y construir un mundo más justo y equitativo.

Las teologías queer, en su esencia, actúan como poderosas narrativas que dan voz y significado a las experiencias de opresión entrelazadas entre raza, género, clase y sexualidad. Su llamado resuena en la convocatoria a los cuerpos marginados por la colonialidad, instándolos a congregarse y a forjar espacios alternativos donde la imaginación pueda trascender las limitaciones impuestas. Estas teologías queer decoloniales no solo reconocen y convocan, sino que también nombran y articulan diversas epistemologías, co-creando con ellas una cosmovisión en armonía con la vida. En este tejido de significados, el amor emerge como el principio fundador de la existencia humana. Este amor no solo es una fuerza unificadora, sino también un motor que impulsa la construcción de mundos alternativos. Al reconocer y abrazar diversas formas de conocimiento, las teologías queer decoloniales trazan un camino hacia una cosmovisión más inclusiva, donde el amor actúa como el cimiento sobre el cual se edifica una existencia en resonancia con la vitalidad de la vida misma.

Una pastoral desde la teología del amor queer

El Ministerio de Diversidad Sexual de la Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador plantea la teologización del amor queer como respuesta a la ausencia de sentido que ha experimentado el amor en tiempos de muerte y violencia. En este contexto, la experiencia del amor queer de Dios emerge como una fuerza contrapuesta a la narrativa «Lx prefiero muertx». El amor, concebido como principio creador divino, se revela como una fuerza transformadora que sensibiliza y une la mente y el cuerpo, construidos de manera violenta por la colonización a través del género y la raza. En medio de la deshumanización que perpetúa la violencia y la muerte, el amor queer se erige como un faro de esperanza, ofreciendo una perspectiva teológica que desafía las narrativas de destrucción y abraza la posibilidad de una existencia que celebre la diversidad y la inclusión.

En esta perspectiva, la experiencia del amor queer de Dios busca recuperar la esencia original con la que fuimos creados: el amor. Este amor no se concibe como una norma, rito o disciplina, sino como una acción creadora de Dios (Díaz, 2022). La teología queer del amor cobra vida a través de los cuerpos queer, que se convierten en manifestaciones visibles del cuerpo de Cristo en la historia de la salvación.

El amor se erige como un distintivo que señala la continuidad del proyecto divino, desafiando las nociones normativas y celebrando la diversidad como parte integral de la creación. Estos cuerpos queer, al encarnar el amor divino, se convierten en testigos vivos de la presencia continua de Dios en el mundo. La teología queer del amor, al reconocer y afirmar la autenticidad de estas expresiones amorosas, despliega una comprensión más inclusiva y liberadora de la espiritualidad, destacando que el amor, en su diversidad y multiplicidad, es una fuerza poderosa que trasciende las limitaciones impuestas por las normativas sociales y religiosas.

En consecuencia, el Ministerio de Diversidad Sexual nos insta y convoca a reunirnos desde la experiencia del amor queer de Dios, un llamado que trasciende las barreras impuestas por la sociedad. Esta convocatoria es más que una invitación; es un llamado a la sanación y la revitalización colectiva, un encuentro entre cuerpos diversos, afro-descendientes y de pueblos originarios, que se unen para construir la comunidad del amor. Este espacio se presenta como un refugio de esperanza, iluminando y desmontando las estructuras de odio que han sido erigidas sobre nuestros cuerpos a lo largo del tiempo. A su vez, esto desafía y supera divisiones, prejuicios y discirmianciones a nivel socio-politico y faamiliares que reifican ideologias de clase, raza, de genero y de normativas corporales tales como el fascinismo etario, el fascismo corporal y el fascismo de habilidades (Córdova Quero, 2011).

La comunidad del amor surge como un antídoto ante la violencia, la discriminación y el odio, ofreciendo la posibilidad de construirnos a nosotros mismos desde la no violencia, la no discriminación y la ausencia de odio. En este santuario de amor queer, la diversidad es celebrada y la multiplicidad de experiencias se entrelazan para crear un tejido social que refleje la riqueza y complejidad de la creación divina. Este llamado no solo es una respuesta a las heridas del pasado, sino también una visión hacia un futuro en el que la comunidad del amor se erige como un faro de transformación social, donde la convivencia pacífica y el respeto mutuo se convierten en la base fundamental de nuestras relaciones humanas.

Conclusión

En última instancia, la comunidad del amor queer se erige sobre los cimientos del amor proclamado por el Jesús histórico, un amor que trasciende las convenciones sociales y se encarna en la realidad misma de los cuerpos queer. Este amor va más allá de las restricciones impuestas por las normas tradicionales, anunciando la llegada de un nuevo discurso teológico y una comunidad radicalmente cristiana.

Dentro de esta comunidad, cada persona lleva consigo las marcas de su martirio, las señales de la resurrección y la gracia de Dios. Los cuerpos queer, a menudo marginados y mal comprendidos, se convierten en testimonios vivos de la fuerza transformadora de este amor incondicional y creador que emana de Jesús. Es un amor que no conoce límites ni discriminaciones, capaz de resucitar incluso aquellos aspectos de la existencia que la sociedad ha marginado.

En este contexto, la resurrección adquiere un significado profundo y revelador. La comunidad queer no sólo experimenta la resurrección como un evento histórico, sino como una realidad continua y dinámica en la que el amor de Jesús renueva constantemente a sus integrantes. Resucitadxs

por este amor, las comunidades queer encuentran sus diversas identidades y sus fortalezas comunitarias en la aceptación y la comprensión mutua.

El nuevo discurso teológico que emerge de esta comunidad desafía las estructuras tradicionales y busca redefinir la noción misma de cristianismo. Se trata de una teología inclusiva y abierta, que reconoce la diversidad de experiencias y la validez de cada camino espiritual. En lugar de imponer dogmas restrictivos, esta comunidad se nutre de la esencia misma del amor cristiano, aquel que acoge, redime y transforma.

La comunidad del amor queer se presenta como un testimonio viviente de la capacidad del amor de Jesús para trascender las barreras sociales y religiosas, construyendo un espacio donde la resurrección y la gracia divina son experiencias cotidianas. En este camino, se forja una nueva forma de ser cristiano, arraigado en la inclusividad, la aceptación y, sobre todo, en el poder redentor del amor incondicional.

Referencias

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

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

Gardella, Annalise (2019). «El derecho al luto: Estrategias del activismo para combatir la violencia contra población LGBTI en El Salvador». *Identidades: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 9, N° 15 (julio-diciembre): pp. 95-119.

Lugones, María (2008). «Colonialidad y género: Hacia un feminismo descolonial». En: *Género y descolonialidad,* editado por Walter Mignolo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 13-54.

Rivera Madrid, Eduardo Alejandro e Ismael Adolfo Turcios Rosales (2017). *Evaluación de la gestión político-criminal del estado salvadoreño en casos de crímenes por odio contra la población LGBTI*. San Salvador: Heinrich Böll Stiftung.

Martín-Baró, Ignacio (1993). *Sistema, grupo y poder: Psicología social desde Centroamérica, Vol. II*. San Salvador: UCA Editores.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*, traducción de Elisabeth Falomir Archambault. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.

Mbembe, Achille (2013). *Crítica de la razón negra*, traducción de Enrique Schmukler. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Futuro Anterio/NED ediciones.

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

Santos Meza, Anderson (2023). «Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South». *Religions* 14: pp. 1-20.

Torres, Cruz Edgardo (2021). «Pandemia, cuarentena y comunidades diversas: Experiencia del Ministerio de Diversidad Sexual de El Salvador». *Teología Práctica Latinoamericana* 1, N° 1: pp. 121-136.

Torres Santana, Ailynn (2020). «Neoconservadurismos en América Latina: Análisis desde la crisis». En: *Derechos en riesgo en América Latina: 11 estudios sobre grupos neoconservadores,* editado por Ailynn Torres Santana. Quito: Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 9–34.

Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos,* traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona: Egales.

Capítulo Dos

Lucha por la existencia de experiencias sexuales diversas en el Norte Argentino

Un análisis de las vivencias religiosas en la película *El Bumbún* de Fernando Bermúdez (2014)

Yacurmana de la Puente

Este capítulo —basado en la película *El Bumbún* (2014)— explora la realidad diaria de las personas queer, centrándose en historias de lucha, solidaridad y experiencias sexuales similares a las de los personajes. En la sociedad machista del Norte Argentino, donde el nacimiento de un hijo varón es crucial, la búsqueda constante de este deseo se torna frustrante. La Iglesia Católica Romana desempeña un papel destacado en la vida cotidiana de la familia protagonista, guiada por la fe. La película refleja cómo las teo(ideo)logías influyen y limitan la vivencia de la sexualidad. En este contexto, explorar caminos de liberación y comprensión desde las teologías queer resulta imperativo.

Este capítulo —baseado no filme *El Bumbún* (2014)— explora a realidade cotidiana das pessoas queer, concentrando-se em histórias de luta, solidariedade e experiências sexuais semelhantes às dos personagens. Na sociedade machista do norte da Argentina, onde o nascimento de um filho homem é crucial, a busca constante por esse desejo se torna frustrante. A Igreja Católica Romana desempenha um papel de destaque na vida cotidiana da família protagonista, guiada pela fé. O filme reflete como as teo(ideo)logias influenciam e limitam a experiência da sexualidade. Nesse contexto, é imperativo explorar caminhos de libertação e compreensão a partir de teologias queer.

This chapter —based on the film *El Bumbún* (2014)— explores the daily reality of queer people, focusing on stories of struggle, solidarity, and sexual experiences similar to those of the characters. In the *machista* society of Northern Argentina, where the birth of a male child is crucial, the constant pursuit of this desire becomes frustrating. The Roman Catholic Church plays a prominent role in the daily life of the protagonist's family, guided by faith. The film reflects how theo(ideo)logies influence and limit the experience of sexuality. In this context, exploring paths of liberation and understanding from queer theologies is imperative.

Ce chapitre —basé sur le film *El Bumbún* (2014)— explore la réalité quotidienne des personnes queer, en se concentrant sur des histoires de lutte, de solidarité et d'expériences sexuelles similaires à celles des personnages. Dans la société machiste du nord de l'Argentine, où la naissance d'un enfant mâle est cruciale, la poursuite constante de ce désir devient frustrante. L'Église catholique romaine joue un rôle prépondérant dans la vie quotidienne de la famille de la protagoniste, guidée par la foi. Le film reflète la manière dont les théo(idéo)logies influencent et limitent l'expérience de la sexualité. Dans ce contexte, il est impératif d'explorer les voies de la libération et de la compréhension à partir des théologies queer.

Introducción

En las últimas dos décadas, los avances significativos en la conquista de derechos para la diversidad sexo-genérica en Argentina han sido logros colectivos producto de años de lucha de activismos como respuesta a la violencia e invisibilización de nuestras identidades y la vulneración permanente de los derechos humanos durante la democracia. Amén de esto, la realidad cotidiana de las personas a lo largo de todo el territorio nacional no siempre refleja este progreso. Aunque el país se destaque como pionero en América Latina en términos de legislación inclusiva, persisten desafíos arraigados en mentalidades coloniales que impactan negativamente en la plena expresión de los derechos individuales.

La influencia de factores significativos como la etnia, la raza, la clase social y el contexto geográfico sigue siendo evidente, actuando como condicionantes que obstaculizan —en muchos casos— la capacidad de las personas para ejercer sus derechos de manera integral. Estos elementos —herederos de una mentalidad colonial arraigada— delinean las experiencias cotidianas y limitan las oportunidades de quienes que forman parte de la diversidad sexo-genérica.

Aunque la legislación avanzada puede sentar las bases para la igualdad, la lucha contra las barreras impuestas por patrones culturales arraigados se presenta como un desafío constante. La necesidad de abordar estas cuestiones profundamente enraizadas resalta la complejidad del proceso hacia una sociedad verdaderamente inclusiva, donde las personas de la diversidad sexo-genérica puedan gozar plenamente de sus derechos, independientemente de las circunstancias que les imponga una mentalidad colonial subyacente.

La película *El Bumbún* del director Fernando Bermúdez (2014) sirve como punto de partida para una profunda exploración de la realidad

cotidiana de las personas queer, especialmente en el contexto de una sociedad machista como la del Norte Argentino. En este análisis, nos sumergimos en las complejas historias de lucha, solidaridad y sexualidad representadas por los personajes de la película, arrojando luz sobre las tensiones y desafíos que enfrentan en un entorno social arraigado en normas cis-heteropatriarcales.

En la región del Norte Argentino, la importancia cultural asignada al nacimiento de un hijo varón para una familia conlleva una presión inmensa. La búsqueda incansable de este anhelo puede desembocar en frustración cuando las expectativas no se cumplen, generando una narrativa de decepción y conflictos familiares. Es en este contexto que la Iglesia Católica Romana se convierte en un actor central en la vida cotidiana de la familia protagonista, influyendo de manera significativa en sus creencias y perspectivas. La película destaca cómo la fe en la posibilidad de cumplir con estas expectativas tradicionales se entrelaza con la trama, moldeando la vida de los personajes y su percepción del mundo que les rodea.

La conexión entre las creencias religiosas y las experiencias queer se revela como un elemento clave en la trama de *El Bumbún*. La ficción cinematográfica se convierte en un espejo de la realidad, donde las teo(ideo)logías (Córdova Quero, 2011, 2021) no solo influyen, sino que también coercen y delimitan la forma en que los habitantes viven su sexualidad a lo largo de sus vidas. Como señala Judith Butler (2007), «El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas –dentro de un marco regulador muy estricto– que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser» (p. 98). La rigidez de las normas impuestas por algunas iglesias cristianas —incluida la Iglesia Católica Romana— y los sectores conservadores de la sociedad argentina en general crean un entorno opresivo que afecta directamente la identidad y la expresión de quienes se identifican como queer.

Siguiendo a Donna Haraway (1991) quien afirma que los cuerpos no nacen, sino que son fabricados, se observa en el cuerpo de Bumbún una construcción social de la identidad. Al mismo tiempo, como sostiene Butler (2002), «La performatividad debe entenderse, no como un 'acto' singular y deliberado, sino, antes bien, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra» (p. 18). Esto se manifiesta en la elección de la vestimenta, el cabello corto y la prohibición de la femineidad de Bumbún, así como en la supresión de su deseo cis-heterosexual.

Ellx no se siente varón, pero tampoco sabe que nació mujer. No pertenece y esa sensación de incomodidad y no pertenencia se ve a lo largo de toda la película. Al respecto, Butler (2007) afirma que:

> Las nociones jurídicas de poder parecen regular la esfera política únicamente en términos negativos, es decir, mediante la limitación, la prohibición, la reglamentación, el control y hasta la "protección" de las personas vinculadas a esa estructura política a través de la operación contingente y retractable de la elección (p. 47).

No solo se enfrenta a una corporalidad equivocada, sino que tampoco se ubica en ese hogar que se configura como una trampa ni en ese pueblo que le discrimina por ser un «varón afeminado» y luego le niega como mujer. El lugar de Bumbún es el no-lugar, como una manifestación de la resistencia y la subversión a las normas culturales y de género que intentan constreñirla.

En medio de esta compleja situación, la exploración de las teologías queer emerge como una vía esencial para la liberación y la comprensión. La película invita a reflexionar sobre cómo estas teologías pueden abrir caminos alternativos hacia la aceptación y la igualdad, desafiando las estructuras sociales y religiosas que han perpetuado la discriminación. La búsqueda de una espiritualidad inclusiva y respetuosa con la diversidad sexo-genérica se convierte en un elemento crucial para quienes buscan reconciliar su fe con su identidad queer.

En el análisis nos centramos en la película *El Bumbún*, la cual se presenta como una ventana a la compleja intersección entre la fe, la identidad queer y las expectativas culturales en el Norte Argentino. A través del análisis de las historias de los personajes, este capítulo se sumerge en las tensiones y posibilidades que surgen cuando se enfrentan las teo(ideo)logías que apoyan y sostienen a las normas tradicionales, ofreciendo una mirada crítica y reflexiva sobre la interacción entre la religión, la sexualidad y la búsqueda de la autenticidad en un contexto cultural específico desde las teologías queer.

Contextualización de la película El Bumbún (2014)

La película *El Bumbún*, es una versión libre del cuento original de la escritora riojana Carmen Celia Agüero Vera de Barrionuevo, publicado en el libro *Quiero decir mi gente: Cuentos* (1991). Esa obra fue adaptada por primera vez por el director teatral Manuel Chiesa en el año 1995. en el Teatro Estable Municipal, obra que inspiro al director de la película, que se quedó impactado con la puesta en escena, lo que llevo a escribir el guion para llevarla a cabo (Torres, 2020). La película se filmó en las localidades riojanas de Udpinango, Agua Blanca, Los Molinos, Anillaco y Aimogasta. Cuenta con las actuaciones de Luis Ziembrowski, Hugo Casas, Laura García y Laura Ortiz.

Es la primera película producida y dirigida íntegramente en la provincia de La Rioja, por Fernando Bermúdez, quien en palabras de Alicia del Carmen Torres, en el conversatorio «Cine y literatura en La Rioja: el caso de El Bumbún», como actividad previa a la Feria del Libro 2020:

> es cineasta, guionista y realizador riojano. *El Bumbún* obtuvo el primer Premio del Concurso de proyectos de largometrajes «Raymundo Glayser» del INCAA, resultó ganadora como mejor película argentina

> en el Festival Dirvercine en México y fue seleccionada en el Festival de Málaga en España, entre otros premios. Declarada de interés cultural, turístico, departamental y provincial por distintos estamentos gubernamentales de la provincia de La Rioja, fue vista en distintas provincias del país y en el exterior.

El Bumbún relata la historia de una niña criada rudamente y obligada por su padre a realizar las tareas de un varón, a partir de lo cual su vida se debatirá entre resignarse a su destino o luchar por cambiarlo, siempre con la presión social. La trama gira en torno a esa prohibición de la femineidad de la protagonista Bumbún, que es la cuarta hija de un matrimonio conformado por Antonio y Mercedes. El nacimiento de Bumbún fue vivido como una maldición tanto para la familia como para la sociedad, ambas fuertemente regidas por los dictados del cis-heteropatriarcado. En este contexto, se otorga una mayor importancia a tener un hijo varón, ya que se presume que proporcionará mano de obra fuerte y habilidades para el trabajo arduo. Esta preferencia también supone la continuación del apellido paterno y la realización de la descendencia conforme a los estándares de la familia monogámica nuclear cis-heterosexual. Estas expectativas reflejan las construcciones sociales arraigadas, donde se valora ciertos roles y características según las normas tradicionales de género y estructuras familiares.

Antonio —el padre de Bumbún— es un hachero alcohólico de temperamento iracundo. Se ve afectado por las miradas, bromas y chicanas de otros varones que resaltan su incapacidad para engendrar hijos varones. No obstante, siguiendo a Haraway (1991) y Butler (2002, 2007), es preciso recordar que los cuerpos no nacen, sino que son fabricados. Esto se observa en el cuerpo de Bumbún, el cual es moldeado a los deseos de su padre y en conjunción con las expectativas de la sociedad. Esto se desarrolla a través de la elección de la vestimenta, en el cabello corto y en la prohibición de su femineidad, como así también el control de su deseo cis-heterosexual. Ellx no se siente varón, pero tampoco sabe que nació mujer. Bumbún experimenta una profunda sensación de desarraigo y alienación, un

sentimiento que se manifiesta de manera constante a lo largo de toda la película. No solo se enfrenta a una percepción errónea de su corporalidad, sino que tampoco encuentra pertenencia en ese hogar que se configura como una trampa, ni en el pueblo que le discrimina por ser un «varón afeminado» y luego le rechaza como mujer. El lugar de Bumbún se convierte en un no-lugar, una dimensión donde la falta de arraigo y aceptación lx envuelve en una dolorosa y compleja realidad.

Se produce una pérdida de identidad, donde se explora qué le sucede internamente al personaje, con procesos de conocerse y desconocerse al mismo tiempo. Su vida está marcada por una figura de padre muy presente y con costumbres muy tradicionales, en un hogar donde esperaba ansioso la llegada de un hijo, un varón. Es el mismo Antonio quien entregó a sus tres hijas mayores a un convento de monjas para que las ubiquen en casas de familia. En su mirada, estas eran consideradas una boca más que alimentar y tenían como único objetivo en la vida el servir y ser madres. Por otro lado, está la madre de Bumbún, quien busca defender a su hija, pero esto es imposible, por su carácter sumiso y el sometimiento a su marido, lo cual le impide rebelarse. Esa situación le llevará más adelante en la película a su muerte.

Lo que busca el director con la película, es manifestar lo que sucede en zonas inhóspitas del Norte Argentino. En ese contexto se dan distintos tipos de situaciones límites tales como el incesto y el total autoritarismo en personas que creen ser dueñas de las vidas de otras personas. Además, debemos tener en cuenta el tema de la educación y la falta de acceso a la alfabetización. Muchas mujeres saben leer y escribir, los varones no. Las mujeres se escriben cartas, los varones utilizan la fuerza. De este modo, Bumbún, una no-mujer, queda atrapada en un lugar sin salida. La división cis-heterosexual del trabajo se transforma así en un espacio del cual urge escapar, pero que se impone tan vasto e insondable, resultando en que cualquier intento sea en vano.

La película se sitúa en la década 1970 en Argentina. Como telón de fondo tiene el Golpe de Estado de 1976 y la dictadura militar junto con el surgimiento de las cooperativas de trabajadores rurales en contra de la explotación de los terratenientes. Por eso, se incluyen homilías reales de Monseñor Enrique Angelelli, militante de la TLL, quien fuera uno de los principales promotores de que las personas humildes no fueran explotadas. Joaquín, el joven de quien Bumbún se enamora, es el personaje encargado de representar esta incipiente lucha de trabajadores en un pueblo en donde el comisario se cree dueño de la verdad. Él, junto con la hermana Mara, una monja con un gran papel en el pueblo donde se desarrolla la película, tendrán como objetivo la concientización de las masas acerca de la necesidad de reclamar el pago justo por su trabajo.

Existe un objeto en estrecha relación con el contexto sociohistórico que sirve de anclaje temporal a lxs espectadores: la radio. La radio expresa, por un lado, la distancia que aleja a lxs habitantes del pueblo del resto del mundo, todo pasa afuera, todo sucede lejos. La radio que constantemente escucha Antonio mientras se embriaga lo va actualizando de información poco relevante, pero de fácil vinculación irónica con la realidad de Bumbún. Por ejemplo, en una de las escenas se anuncia el estreno de la película *La Raulito* (1975), que según el sitio FilmAffinity (2002-2024):

> narra la historia verídica de María Esther Duffou (1933-2008), alias "La Raulito", una mujer con una apariencia masculina y un pasado que le pesa a sus espaldas. De chica vivió en la calle y pasó por reformatorios y comisarías. Su afición por el club Boca Juniors la llevará a romper sistemáticamente escaparates de tiendas céntricas de la capital argentina, para robar camisetas del equipo, entre otros objetos de ínfimo valor.

Desde esta intertextualidad, el film *El Bumbún* y la historia detrás de la película *La Raulito* nos sitúan una época de cambios sociales que flexionan el género y sus expectativas en tres situaciones en referencia a la moda, que deben ser destacadas.

El primer aspecto se relaciona con la idea de que el cabello corto en las mujeres durante el siglo XX fue percibido como un símbolo de comodidad y elegancia. No obstante, en el contexto de la dictadura militar en Argentina, el cabello corto también funcionaba como una forma de resistencia. Es decir, representaba la lucha de las mujeres de la época contra la imagen preestablecida de «la mujer femenina» asociada al cabello largo impuesta por la sociedad cis-heteropatriarcal. Este acto desafiante buscaba desmantelar estereotipos de género arraigados y facultar a las mujeres al redefinir la norma estética tradicional. Al mismo tiempo, La Raulito era más que una *marimacho*, era un chico trans, aunque en esa época quizas no tuviera esa conciencia de género (Jiménez España, 2015). No obstante, con su apariencia no solo contribuia a esa lucha de las mujeres cis-heterosexuales sino que también establecía precedentes para las personas de la diversidad sexo-genérica.

En un segundo aspecto, es esencial considerar otra manifestación cultural de la época: el inicio del saludo con beso entre varones, una expresión homoafectiva antes rechazada por la sociedad debido a la falta de aceptación de afectos masculinos. Las normas impuestas por el gobierno dictatorial censuraban tales demostraciones de cariño entre varones. Es crucial destacar que estas restricciones olvidaban antecedentes relevantes, como el surgimiento del tango, inicialmente bailado exclusivamente entre varones (Córdova Quero, 2016). Este fenómeno cultural subraya la complejidad de las normas impuestas y la evolución de las expresiones de afecto masculino en diferentes contextos históricos.

En tercer lugar, destaca la telenovela *Rosa... de lejos* (1980) como otra referencia televisiva influyente de la época. Esta producción desafió el esquema cis-heteropatriarcal al narrar la historia de Rosa, una joven ingenua del interior que enfrenta maltrato en la ciudad. Después de convertirse en madre soltera, una situación socialmente criticada, Rosa supera adversidades para convertirse en una respetada diseñadora. Emitida en ATC —el canal estatal— durante la dictadura militar, esta telenovela es

considerada una de las más destacadas novelas feministas de la televisión argentina. Con guión, producción y dirección a cargo de María Herminia Avellaneda, logró un éxito significativo a nivel internacional, especialmente en su adaptación en México. La trama desafiante y la representación de una mujer fuerte y autónoma resonaron en distintos países, marcando un hito en la televisión de la época (Hoy, 2022).

Finalmente, esos datos se entremezclan en la trama de *El Bumbún* donde también se escucha en esa radio la llegada del Proceso de Reorganización Nacional de la mano de la dictadura militar. Aquello que en la escucha de Antonio pasa como una noticia más, es recibido de manera diferente por la hermana Mara así como también por lxs habitantes del pueblo que buscan consolidar la creación de las cooperativas. Este grupo sí desea saber qué pasa en el país, luchan por el derecho a la información que les llegaba a través de la radio, que le es sustraida de la Iglesia del pueblo, como manera de censura, porque es solo a través de este medio que lxs habitantes del pueblo pueden recibir información provincial y nacional. El director utiliza los audios reales de las homilías del Obispo Angelelli, quien formó parte del grupo de obispos que se enfrentaron a la Dictadura Militar, lo que motivo a lxs habitantes del interior profundo del Norte Argentino a la cooperativización y lucha por sus derechos territoriales.

Al obrar de Angelelli hay que sumarle el trabajo realizado por las distintas congregaciones de monjas que trabajaban en la ciudad de La Rioja. De esta manera, se mezclaba la política con las actividades de la Iglesia Católica Romana, a través de los sacerdotes y las hermanas de las distintas congregaciones llegando a los rancheríos, a las personas humildes. A través del trabajo social se muestra una Iglesia Cristiana inserta en el corazón del pueblo. Esto se observa con la hermana Mara en la película, donde la capilla es el centro de reunión de los campesinos para escuchar las homilías, o donde Bumbún recurre para vender el pan. Además, se evidencia en las visitas que la hermana Mara realiza a la familia de Bumbún, para acompañar y ayudar en la medida de lo posible.

Masculinidad y feminidad

¿Este sexo que no soy yo?

El nacimiento de Bumbún se enfrenta con un doble acto de nombrar. Su padre, al instante de confirmar el sexo de nacimiento, sentencia: «se va a llamar José, como el abuelo» y con esas palabras pre-establece las características físicas y actitudinales que deberá tener Bumbún durante su vida. La madre —si bien calla ante el padre y acepta el destino de su hija recién nacida— la bautiza —como un secreto entre Dios y ellas— y la llama María, con la rica carga simbólica y cultural que se extiende más allá de su significado lingüístico. Ese nombre busca reflejar la esperanza de que crezca con las virtudes y la protección que simboliza la figura la Virgen María. Este nombre ha sido profundamente arraigado en la tradición cultural y religiosa de la región, influyendo en diversos aspectos de la vida cotidiana y simbolizando diferentes conceptos a lo largo del tiempo.

Primeramente, tiene una conexión intrínseca con la figura de la Virgen María, madre de Jesús en la tradición cristiana. Por otro lado, la devoción mariana es muy fuerte en la región, y el nombre evoca una imagen de pureza, gracia y maternidad, la cual ha llevado a Mario Ribas (2006) a afirmar que la virgen se ha transformado en un mecanismo de subalternidad femenina. Un nombre que ni siquiera Bumbún supo que poseía, una identidad prohibida que sólo devela Mercedes a la hermana Mara en su lecho de muerte. Ese es el nombre de mujer circulando entre mujeres, entre ellas y lo sagrado, típicamente asignado al «lugar de las mujeres». Empero, en este caso, puede tener una dimensión subversiva, como un acto de rebelión o ironía, desafiando las expectativas asociadas con la tradición y dando un giro a un nombre clásico.

El juego simbólico del nombre y los objetos se enfrenta a la realidad del trabajo físico y la demostración de lo esperable en la masculinidad. Los

elementos que reflejan esta lucha son la muñeca y el hacha. Una muñeca de trapo, que pasa de hermana a hermana y que es negada a Bumbún por ser una «cosa de mujeres», funciona como canalizadora de su espíritu femenino, de la sutileza y de su posterior rol materno. Antonio busca por todos los medios impedir ese juego hasta terminar decapitando al objeto con su hacha. De este modo queda simbolizado el rol del padre en el desarrollo de esa hija negada en su femineidad desde la crianza hasta su posterior ultraje y destrucción. Antonio se constituye en el epítome de la encarnación del rol cis-heteropatriarcal que promueve una masculinidad tóxica.

Bumbún está constantemente expuesta a la violencia machista de Antonio y esto lleva no sólo a que no pueda desarrollar su personalidad acorde a su sentir, sino también a recluirse dentro de su mundo silencioso, dificultando la creación de lazos sociales reales. Su personaje en el pueblo es entendido como «raro», «afeminado», quien mira sin hablar y desea desde la espesura del monte. Algunas personas se dan cuenta de que es una mujer, pero poco les importa.

Su aspecto no se corresponde con lo esperable de una «niña linda». Bumbún tampoco se corresponde con lo esperable para el niño impuesto —construido— por su padre. Su voz, débil y no lo suficientemente grave, expone un rasgo femenino repudiado por su entorno y, la consecuencia inmediata de ello, es la vergüenza y el silencio. Bumbún no opina, no se manifiesta ante las injusticias, no expone sus deseos porque no se considera merecedor de una voz para hacerlo. Al respecto, Paul B. Preciado (2008) afirma:

> Esa es una de las primeras lecciones sobre la masculinidad: todo depende de una gestión del poder, de hacerle creer al otro que tiene el poder, aunque en realidad, si lo tiene es porque tú se lo cedes; o bien de hacerle creer al otro que el poder, de forma natural e intransferible, lo tienes tú, y que tú, y solamente tú, podrás darle al otro el estatuto de masculinidad que necesita para pertenecer a la clase de los dominantes. La masculinidad depende de una cibernética del poder, de

> un sistema en el que el poder circula a través de ficciones performativas compartidas que se transmiten de cuerpo a cuerpo como cargas eléctricas (p. 260).

En lo performativo de Bumbún, se muestra a la masculinidad como un espectáculo. Al respecto, Patricia Montenegro (2008) afirma que es «una performance de masculinidad que moviliza y desarregla los márgenes del genero provocando confusión y una evidente desestabilización de normas y convenciones establecidas» (p. 171). En esto nos tenemos que detener. Para realizar esa performance, se tiene que acompañar con la ropa y el peinado, con toda la carga identitaria que esto determina, transformando(se) como nos dice Montenegro (2008), en

> [...] signos culturales que apuntalan a la identificación y diferencia. Se convierte en un código significante de la identidad a través del cual la gente explora y comunica su identidad de manera compleja, y en ello se entrelaza, su modo más trabajado con las distintas lecturas e interpretaciones de estas declaraciones visuales ofrecidas por las imágenes creadas mediante la vestimenta (p. 173).

Con la vestimenta y la performatividad, Bumbún imita lo dominante de la masculinidad, desde su posición subordinada tanto en su familia como en la sociedad. Es por esto, que debemos recuperar la famosa frase de Simone de Beauvoir (2019): «No se nace mujer: se llega a serlo» (p. 207). Así podemos pensar en la cuestión de la identidad de género como un proceso de disolución y construcción ante la mirada de lxs otrxs que en el acto de mirar nos significa y nos constituye como personas. Bumbún es «fabricada» (Haraway, 1991) como varón, en su aspecto, con la vestimenta, faja en sus pechos y peinado, todo lo cual acompaña lo esperable de un varón, aunque su voz y sus deseos sexuales dan indicios de la mujer que desconoce en sí mismx. De esto modo, Bumbún se ubica en el espacio liminar, una tensión que se debate tanto en su interior como en su contexto.

Tanto Annette Kuhn (1992) como Chris Straayer (1996), sugieren que la subversión del personaje travestido es meramente transitorio. Se deduce

que este mecanismo de recuperación posee un elemento tranquilizador ya que «las demarcaciones se reconstruyen ordenadamente en el final de las películas» (Straayer, 1996: 42-43), como se da en el final de *El Bumbún*. Ante la mirada de Joaquín —a quien Bumbún se siente atraídx—, Antonio —quien primero decidió que estx fuera varón— ahora decide que sea mujer. Empero, no cualquier mujer sino «su» mujer, con esa expresión propia del machismo latinoamericano que objetiviza a las mujeres como propiedades a ser poseídas. Por ello, su mismo padre toma a Bumbún sexualmente por la fuerza y la «convierte en mujer», dándole otra identidad. A través de ese acto, luego la convierte en madre, consolidando el mandato de la división cis-heterosexual del trabajo de las mujeres como productoras y reproductoras de descendencia.

Sin embargo, luego de dar a luz una hija, Bumbún no la reconoce como propia. Es así que —repitiendo el patrón ancestral— la va a dejar al convento, bajo el cuidado de la hermana Mara a fin de darle una mejor vida tal como lo hizo su madre con sus propias hermanas. No obstante, el incesto se mantiene en silencio, tal como dice Althaus-Reid (2005): «este silencio es distinto cuando se trata de pobres: el secreto ha dejado su lugar a la impotencia» (p. 195). En este final vemos la impotencia de Bumbún de no poder hablar y no poder decir su verdad, por miedo a no ser escuchada ni tenida en cuenta, como le sucedió en toda su vida. Nos hace eco la famosa frase de Gayatri Chakravorty Spivak (1988) cuando se pregunta si el subalterno puede hablar.

¿Deseo hacia el otro sexo?

Bumbún, en su adolescencia, comienza a notar cambios en su cuerpo, primero con la menstruación y el crecimiento de los pechos, que oculta fajándoselos. Son cambios que ella no entiende, por falta de conocimiento, porque ni su padre ni su madre le explicaron. Tampoco lo obtiene de otra forma, porque al ser criado como varón, no recibe la alfabetización

correspondiente. Tampoco se cuestiona cosas, como la atracción por las personas «de su mismo género». Todas estas situaciones se dan desde el silencio, desde una situación pasiva, de sumisión y vergüenza. En el fin esto se evidencia cuando Bumbún contempla los cuerpos sin remera de los chicos del pueblo jugando en el río, desde una posición de testigo inmóvil, reconociendo que su cuerpo no es como el de ellos, pero desconociendo cómo debería ser.

Tras el advenimiento de la adolescencia, Bumbún vive con mayor intensidad la atracción hacia el «género opuesto», representado en la figura de Joaquín, su mejor amigo. Toda su feminidad fue censurada por su padre, desde que con un hacha rompiera la muñeca de peluche que pasaba de hermana a hermana hasta la prohibición de juntarse con los demás muchachos del pueblo. Entre ellos se encuentra Joaquín, quien se siente atraído por Bumbún, pero del Bumbún-varón. Esta atracción se manifiesta de manera sutil con el cruce de miradas y el acompañamiento homoerótico entre dos amigos que se vuelven compinches en una creciente relación de intimidad.

Aquí podemos acotar lo expuesto por Althaus-Reid (2005) que nos habla de «amigovismo» como «una categoría de transición, por lo común con sexo implícito, pero también en el sentido de amistad que va más allá de las pautas de amistad heterosexuales» (p. 205). En el film se observa que Bumbún y Joaquín tienen una relación que muestra un modelo de amistad y relación sexual vivida al momento, conforme al movimiento de la vida y no a la rigidez de los sistemas. Especialmente, esto se observa cuando Joaquín propicia un encuentro sexual para Bumbún con la joven almacenera del pueblo, una muchacha con libertad de acción sobre su cuerpo y que siente una irrefrenable atracción hacia Bumbún por ser diferente a los demás varones. Sin embargo, se consolida la representación de la masculinidad de Joaquín cuando este se involucra en relaciones sexuales, mientras Bumbún observa con desconcierto. La escena exhibe dos cuerpos desnudos, destacando especialmente el cuerpo desconocido de Joaquín, que contrasta

significativamente con la percepción de Bumbún sobre su propio «cuerpo de varón».

En referencia al «cuerpo de varón», es esencial explorar el concepto de fetichismo, ya que es lo que caracteriza la percepción de Bumbún hacia los cuerpos de los jóvenes de la localidad. El fetichismo implica una atracción intensificada y específica hacia ciertos elementos, en este caso, hacia la corporalidad masculina. La conexión de Bumbún con los cuerpos juveniles refleja una fascinación particular, revelando complejidades psicológicas o socioculturales que pueden arrojar luz sobre su perspectiva única en relación con la identidad y el deseo en el contexto del pueblo. En diversas escenas de la película, se percibe la tensión palpable que recorre a Bumbún al asistir a la presencia del cuerpo desnudo de Joaquín, revelando sus emociones y conflictos internos.

Asimismo, se exploran los procesos internos que experimenta Bumbún, cuya complejidad resulta incomprensible para ellx. La falta de preparación en su contexto vital le ha dejado desprovistx de las herramientas necesarias para abordar esta faceta fundamental de su humanidad. La película se convierte así en un viaje introspectivo, donde los personajes enfrentan la lucha entre sus instintos más profundos y las limitaciones impuestas por su entorno, planteando cuestionamientos sobre la autenticidad y la aceptación de la propia identidad. Se podría decir, que la única manera que ha encontrado Bumbún de lidiar con esta tensión es a través de un voyerismo que le es desconocido pero que se presenta como la única puerta para enfrentar esta situación.

El proceso de construcción del género y de la orientación sexual

Lo que subyace a la realidad de Bumbún —tal como expresa la trama de la película— implica analizar tanto la construcción del género como de la

orientación sexual. El proceso de construcción del género y de la orientación sexual es un aspecto complejo y multifacético que involucra factores biológicos, psicológicos y socioculturales. Es importante destacar que el género y la orientación sexual son dimensiones intrínsecas de la identidad de una persona y que su comprensión ha evolucionado a lo largo del tiempo.

La construcción del género

Iniciar el análisis sobre la construcción del género implica reconocer su naturaleza cultural. El género se define a través de las expectativas sociales que rodean las conductas, pensamientos y emociones asignados a mujeres y varones. Estas expectativas delinean lo que la sociedad espera de cada género, imponiendo normas y roles específicos. La construcción del género, por lo tanto, es un fenómeno profundamente arraigado en las percepciones y expectativas culturales, influyendo en cómo las personas se perciben a sí mismas y son percibidas por lxs demás en función de su identidad de género.

Butler (2007) cuestiona la definición preestablecida por la sociedad de las funciones y características asignadas a las personas desde su nacimiento. La autora argumenta que el género, en lugar de ser una realidad fija, es una construcción cultural y social que influye en cómo percibimos y asignamos roles a las personas en función de su sexo al nacer:

> [E]s una construcción que reiteradamente disimula su génesis; el acuerdo colectivo tácito de actuar, crear y garantizar géneros diferenciados y polares como ficciones culturales queda disimulado por la credibilidad de esas producciones y por las sanciones que acompañan al hecho de no creer en ellas; la construcción nos «obliga» a creer en su necesidad y naturalidad. Las opciones históricas materializadas a través de distintos estilos corporales no son sino las ficciones culturales reguladas de forma punitiva, que alternadamente se personifican y se desvían bajo coacción (Butler, 2007: 272).

Al mismo tiempo, sostiene que el género se configura a través de prácticas repetitivas que, al arraigarse, establecen roles o estereotipos de género. Estos roles se estructuran en base a un pensamiento binario que se traduce en códigos rígidos. La autora argumenta que nuestros cuerpos, en su actuación diaria, dan vida a estas construcciones de género. Según Butler (2007), la repetición de estas prácticas contribuye a la estabilidad y perpetuación de las normas de género, pero también deja espacio para la posibilidad de resistencia y subversión dentro de estas estructuras aparentemente inamovible:

> No obstante, cuando se entiende la identificación como una incorporación o fantasía hecha realidad queda claro que la coherencia es anhelada, esperada e idealizada, y que esta idealización es efecto de una significación corporal. En otras palabras, actos, gestos y deseos crean el efecto de un núcleo interno o sustancia, pero lo hacen en la superficie del cuerpo, mediante el juego de ausencias significantes que evocan, pero nunca revelan, el principio organizador de la identidad como una causa. Dichos actos, gestos y realizaciones —por lo general interpretados— son *performativos* en el sentido de que la esencia o la identidad que pretenden afirmar son invenciones fabricadas y preservadas mediante signos corpóreos y otros medios discursivos. El hecho de que el cuerpo con género sea performativo muestra que no tiene una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad (Butler, 2007: 266, énfasis en el original).

Es este *acto performativo* el que construye el significado del género y, por extensión, de nuestros cuerpos, ya que «Hay que tener en consideración que el género, por ejemplo, es *un estilo corporal,* un "acto", por así decirlo, que es al mismo tiempo intencional y performativo (donde *performativo* indica una construcción contingente y dramática del significado)» (Butler, 2007: 271, énfasis en el original).

Por lo tanto, la construcción del género está intrínsecamente ligada a la cis-heteronormatividad, donde se nos obliga a repetir sus prácticas de manera rutinaria o enfrentar la marginación social al no cumplir con sus reglas predefinidas. Este proceso es dinámico y puede extenderse a lo largo de toda la vida de una persona. Las experiencias personales, las relaciones y

los cambios en el entorno social tienen el poder de moldear y transformar la comprensión y expresión del género a lo largo del tiempo. Aunque la cis-heteronormatividad busca imponer sus normas, la flexibilidad del proceso permite la posibilidad de resistencia y deconstrucción de estas estructuras normativas.

La construcción de la orientación sexual

Al mismo tiempo, la construcción de la orientación sexual es un proceso complejo influenciado por una interacción compleja de factores biológicos, psicológicos y sociales. Desde una perspectiva biológica, hay evidencia de que factores genéticos y hormonales pueden desempeñar un papel en la determinación de la orientación sexual. Sin embargo, la interacción entre la biología y el entorno es fundamental. Las experiencias y la socialización desempeñan un papel crucial en la formación de la orientación sexual, ya que las personas interactúan con sus entornos y comunidades, internalizando normas y valores relacionados con la sexualidad.

Además, la construcción de la orientación sexual se ve moldeada por factores culturales y sociales que varían en diferentes sociedades y épocas. La comprensión de la orientación sexual como una construcción dinámica y multifacética destaca la importancia de abordar esta cuestión desde una perspectiva integral que considere la complejidad de las influencias biológicas y sociales en el desarrollo individual.

La construcción de la orientación sexual no sigue necesariamente etapas universales y fijas para todas las personas, ya que es un proceso altamente individual y diverso. Sin embargo, algunos autores como el psicólogo y sexólogo Patricio Gómez Di Leva (2005), analiza a la orientación sexual como un proceso, con diferentes fases, entre las cuales identifica las siguientes:

Primera fase: Sensibilización

En esta primera fase, Gómez Di Leva (2005) afirma que durante la adolescencia y la juventud, se desarrolla una creciente conciencia de la orientación sexual a medida que las personas experimentan atracciones emocionales y románticas hacia sus pares. Este período se convierte en una fase de autorreflexión, cuestionamientos y búsqueda de comprensión acerca de los propios deseos y preferencias. La percepción de sentir algo que no se ajusta a las expectativas comunes genera incertidumbre, confusión y, a menudo, conlleva sentimientos negativos dirigidos tanto hacia la persona misma como hacia la experiencia en sí. Aunque desafiante, este proceso es esencial para el autodescubrimiento y la aceptación, marcando el inicio de un viaje hacia la comprensión y afirmación de la identidad sexual.

Segunda fase: Toma de conciencia

A menudo, las personas pueden asumir su propia orientación sexual, pero les resulta difícil aceptar las definiciones de bisexualidad u homosexualidad. Al respecto, Gómez Di Leva (2005) sostiene que es común escuchar expresiones que indican atracción hacia personas del mismo sexo, sin etiquetarse como homosexuales. La tendencia a ocultar estos sentimientos persiste, con intentos de presentarse como heterosexuales ante las demás personas. Generalmente, se evita el contacto con personas homosexuales o bisexuales, alimentando la creencia de que no comparten similitudes. En muchos casos, las expectativas sociales pesan y se intenta cambiar los deseos y sentimientos hacia personas del mismo sexo. Este proceso refleja la lucha interna entre el autodescubrimiento y la conformidad con las normas sociales prevalecientes en torno a la sexualidad.

Tercera fase: Reconocimiento y autodefinición

A medida que una persona explora y comprende sus sentimientos, la siguiente etapa implica el reconocimiento. Gómez Di Leva (2005) identifica tres afirmaciones. La primera afirmación es «Soy heterosexual», donde se

reconoce a las experiencias homosexuales como aisladas, sin conexión con la verdadera orientación sexual. En la segunda afirmación, al proclamarse «Soy homosexual», surge la necesidad de conocer y conectarse con otras personas homosexuales, llevando una doble vida y ocultando la homosexualidad en el entorno cercano. Similarmente, en la tercera afirmación «Soy bisexual», se busca el contacto con otras personas bisexuales y/o homosexuales, manteniendo una doble vida y ocultando la bisexualidad en el círculo más próximo. Estas fases reflejan la complejidad del proceso de reconocimiento, donde la aceptación interna a menudo choca con las expectativas y la percepción externa, generando un conflicto interno en la búsqueda de autenticidad y conexión con otros que comparten experiencias similares.

Cuarta fase: Aceptación

La aceptación de la orientación sexual es un proceso que puede demandar tiempo y variar según el contexto cultural y social en el que se desenvuelve el individuo. La aceptación personal y la integración de la orientación sexual en la identidad son elementos cruciales de esta fase. En el caso de la heterosexualidad, se reconoce la experimentación homosexual como una etapa de exploración, disminuyendo la atracción hacia personas del mismo sexo. En la homosexualidad, se otorga un significado sumamente positivo a ser homosexual, experimentando satisfacción con la orientación y anhelando ser parte de la comunidad homosexual. En la bisexualidad, se atribuye un significado muy positivo a ser bisexual, experimentando satisfacción con la orientación y deseando que las personas en su entorno lo reconozcan. Estas etapas reflejan la complejidad del viaje hacia la aceptación, destacando la importancia de la autenticidad y la integración en la formación de la identidad sexual.

Quinta fase: Integración

La sexualidad se incorpora como un componente integral de la identidad personal y social. Aunque se le atribuye un significado sexual, ya no ocupa

el lugar central como característica predominante. En este contexto, la sexualidad no interfiere ni domina las relaciones interpersonales ni la vida en general, permitiendo una integración más equilibrada y saludable en la construcción de la identidad.

No obstante, es importante recordar que las etapas descriptas por este autor no son lineales ni aplicables a todas las personas. Además, algunas personas pueden pasar por estas etapas de manera fluida, mientras que otras pueden experimentar cambios o evoluciones en su comprensión de la orientación sexual a lo largo del tiempo. La linealidad evidencia una expectativa cis-heteropatriarcal que busca cooptar y regular la identidad de las personas desde una perspectiva cis-heteronormativa universalizada. Es por esto que autores como J. Jack Halberstam (2005) han contribuido significativamente al campo de estudios de género y sexualidad. En su obra *In a Queer Time & Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives* [En un tiempo y lugar queer: Cuerpos transgénero, vidas subculturales], Halberstam (2005) explora la relación entre el tiempo y el espacio queer en la construcción de la identidad, desafiando las nociones convencionales de cronología y desarrollo.

Halberstam (2005) desafía la linealidad convencional —aparentemente expresadas en las fases de Gómez Di Leva (2005)— del tiempo y su limitada capacidad para abordar las experiencias queer. Halberstam (2005) sostiene que las identidades queer, en muchos casos, no encajan en las narrativas normativas de desarrollo, crecimiento y progresión. Al cuestionar la rigidez temporal, este autor busca liberar las experiencias queer de las restricciones de una cronología lineal, permitiendo así una comprensión más rica y matizada de la diversidad de trayectorias de vida y desarrollo. Esta perspectiva temporal disruptiva es esencial para reconocer y respetar las diversas formas en que las identidades queer se manifiestan y evolucionan a lo largo del tiempo.

Además, Halberstam (2005) examina la noción de «temporalidad queer», que implica la resistencia a las normas temporales convencionales y la exploración de formas alternativas de vivir el tiempo. Esto puede manifestarse en la negación de la cis-heteronormatividad, la exploración de diferentes etapas de la vida y la adopción de identidades fluidas a lo largo del tiempo, sosteniendo:

> Intento aquí convertir el tiempo y el espacio queer en términos útiles para consideraciones académicas y no académicas sobre la vida, la ubicación y la transformación. Para dar un ejemplo de la forma en que los lenguajes críticos pueden a veces agobiarnos, consideremos el hecho de que nos hemos vuelto expertos dentro del posmodernismo en hablar de "normatividad", pero mucho menos expertos en describir con todo lujo de detalles las prácticas y estructuras que se oponen a las formas convencionales de asociación, pertenencia e identificación y las sostienen. Intento utilizar el concepto de tiempo queer para dejar claro cómo la respetabilidad, y las nociones de lo normal de las que depende, pueden ser mantenidas por una lógica de clase media de temporalidad reproductiva. Y así, en las culturas occidentales, trazamos la salida del adulto del peligroso y revoltoso periodo de la adolescencia como un proceso deseado de maduración; y creamos la longevidad como el futuro más deseable, aplaudimos la búsqueda de una larga vida (en cualquier circunstancia), y patologizamos los modos de vida que muestran poca o ninguna preocupación por la longevidad (Halberstam, 2005: 4).

Una consecuencia de esta linealidad cis-heteropatriarcal es que las personas que exploran su identidad de manera queer y en un «tiempo queer» —no coincidiendo con esa temporalidad cis-heterosexual— son percibidas como «inmaduras» o «inadaptadas». Esto nos recuerda, al mismo tiempo, que el concepto de «género» fue ante todo una noción sexopolítica antes de convertirse en una herramienta teórica del feminismo estadounidense (Jagose, 1996). En la década de 1980 —durante el debate que enfrentaba a las feministas «constructivistas» y a las feministas «esencialistas»— la noción de «género» emergió como la herramienta teórica principal. Esta conceptualización se centraba en la construcción social, la fabricación histórica y cultural de la diferencia sexual, en

contraposición a la reivindicación de la «feminidad» como sustrato natural y forma de verdad ontológica (Sedgwick, 1998).

A diferencia de las políticas «feministas» u «homosexuales», la política de la multitud queer no se basa en una identidad naturalizada (varón/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» (Gómez Di Leva, 2005: 163)

Es crucial reconocer que la construcción del género y de la orientación sexual es un viaje único para cada persona, sin un camino predeterminado o universal. Fomentar entornos saludables y positivos en este proceso requiere de respeto, comprensión y apoyo. Brindar un ambiente donde se promueva la aceptación y se respete la diversidad contribuye a que cada persona se desenvuelva de manera holística en su viaje de descubrimiento y afirmación de su orientación sexual y de género.

Vuelta de tuerca de la Teología Latinoamericana de la Liberación

Arraigada y formada en la Teología Latinoamericana de la Liberación —TLL—, Althaus-Reid (2009) la somete a interrogantes al cuestionar su significado de la siguiente manera:

> ¿Qué es la teología de la liberación? Por teología de la liberación yo me refiero no a una teología histórica cuyo punto de referencia sea siempre un concilio de la iglesia en el pasado o una historiografía de la iglesia latinoamericana que no admite la irrupción de nuevos discursos de justicia. Eso sería un 'mal de archivo ' al decir de Derrida. O sea, una obsesión por reconstruir un pasado que autorice un presente. Yo me refiero a la teología de la liberación como a un estilo de hacer teología, y a una praxis contemporánea, presente. No una teología anecdótica porque cuando la teología se pone anecdótica es porque no tiene un proyecto presente, y tiene que mirar para atrás (p. 58).

Embarcada en un proceso de entrelazar teología y sexualidad, Althaus-Reid también adscribe a un nuevo modo de considerar la diversidad sexo-genérica en la figura de la teoría queer. Esta teoría entiende las «identidades» sexuales como fluidas y cambiantes. Althaus-Reid (2009) resume de manera brillante los postulados de la teoría queer de la siguiente manera:

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

Tomando la teoría queer, muchxs teólogxs han comenzado a producir teologías queer. Estas teologías resultan de la combinación entre teologías sexuales y teoría queer. En teología el impacto es grande. Produce literalmente un estremecimiento del sustrato ideológico sexual fundante de la cis-heterosexualidad legitimada por las teologías clásicas (Córdova Quero, 2011). Por este motivo, podemos llegar a la conclusión que las

teologías queer tienen gran importancia sobre los acontecimientos que suceden en interior de las comunidades rurales por dos razones: su evolución y adaptación a lo largo del tiempo y su atención a las diferentes características socio-culturales en distintas partes del mundo.

Althaus-Reid (2005) afirma que toda teología implica una praxis sexual y política consciente o inconsciente basada en reflexiones y acciones desarrolladas a partir de determinadas codificaciones aceptadas. Debido a esto, en su artículo «Marx en un bar gay» (2008), hablando acerca de la Teología Indecente como una teología queer pero de la liberación, afirma:

> Es una teología sexual transgresiva, pero que usa la epistemología torcida en relación con la crisis producida por la globalización, la exclusión social y el capitalismo salvaje. […] No podemos entender el consumismo y la espiritualidad del consumismo sin hacer un análisis de la forma de producción. Entonces, una teología indecente es una teología feminista de la liberación que usa la sospecha sexual para desmantelar las ideologías sexuales que estructuran doctrinas y organizan las iglesias (pp. 66-67).

Inscripta en las emergentes teologías queer —en lo que André Musskopf (2008) y Hugo Córdova Quero (2015, 2023) marcarían como la tercera y cuarta etapas de las teologías sexuales— la propuesta de Althaus-Reid (2008) también busca «indecentar» la teología feminista de la liberación, queriendo:

> […] estudiar temas como la promiscuidad en las culturas de pobreza, y redefinir a partir de ella conceptos de solidaridad, de familia, de amor como forma de supervivencia. La promiscuidad es también una clave teológica para repensar muchas cosas, por ejemplo, la Trinidad. En vez de hacer de la Trinidad un club de varones o una metáfora de Dios comunidad como familia compuesta por padre, hijo y espíritu santo, es interesante hallar un modelo de solidaridad que no sea homo-solidaridad sino una solidaridad en diversidad de amores intercambiados y de identidades en flujo, también intercambiables y dinámicas. Una Trinidad donde cada uno de sus miembros pueda salir fuera del armario (p. 68).

Hay que tener en cuenta, que la continuidad del cuestionamiento permanente de las narrativas explicativas de la realidad implica, precisamente, un proceso de discontinuidad teológica. Debido a esto, lo que se ha excluido de la teología de la liberación ha sido el resultado de un proceso selectivo de los entornos de la pobreza y de experiencias de marginalización en el continente. Es decir, una mutilación, entendida como destrucción de los mitos e historias, del conocimiento simbólico en forma de teología, política, economía, ciencia y sexualidad. Es por esto que el el propósito de Althaus-Reid (2005 [2000]):

> no es desmantelar la teología de la liberación sino explorar a fondo este círculo contextual y hermenéutico de sospecha cuestionando la forma de hacer teología en el contexto liberacionista tradicional. Creando así un proyecto de teología indecente representando tanto una continuidad de la teología de la liberación como una disrupción de la misma (p. 16).

Debido a esto, es necesario un paradigma corpóreo en todo análisis teológico y no es necesario que provenga desde una mirada eurocentrista sino de las personas comunes, de las distintas comunidades rurales, que contienen todas las connotaciones económicas y sexuales de los supervivientes de la destrucción de las grandes narrativas de América Latina.

Althaus-Reid (2005 [2000]) señala que los liberacionistas, en su peculiaridad, adoptaban una perspectiva hegeliana de derechas. Asimismo, observaban en las instituciones y estructuras de la sociedad latinoamericana, marcadas por el cis-patriarcado, un reflejo de un Dios cis-heteropatriarcal, incluso entre los pobres. Por esta razón, la teología de la liberación sufre lo que en Argentina se conoce como «síndrome crónico de la hojuela» (p. 38). Eso significa que, al igual que una hojuela, una masa fina que se frita en sartén y luego se espolvorea con azúcar o con miel, y al cocinar se gira en la sartén y en medio del aire, cambia su posición original según el contexto de intereses, la TLL ha ido variando de enfoques materialistas a idealismo en mitad del aire, como una hojuela, antes de caer

nuevamente en la sartén. El discurso de la TLL seguía pasos previos de una ruta criolla hacia la nativización. Tenía que dar por sentado que no había nada fuera del cristianismo. Tenía que declarar asexuales a los pobres y no oponerse a la subordinación de las mujeres.

A lo largo de la película la importancia de la Iglesia Católica Romana es preponderante, mostrando muchas imágenes religiosas, tanto en la casa de Bumbún como en la Capilla. La práctica religiosa aparece como fuente de sentido y sostén de su identidad, siendo de gran apoyo para Bumbún, tanto en su transición forzada como en su plenitud como mujer, cuando es madre y va a entregar a su bebé. Además, es importante la religiosidad hasta en su nombre José, que le elige el padre, como el de María, que elige su madre, teniendo una gran importancia en la cultura religiosa de America Latina, al simbolizar la sagrada familia y una visión cis-heteropatriarcal.

Hay que analizar la concepción del desarrollo de la identidad de género de Bumbún, quien tiene una transexualidad forzada, entrelazada por múltiples contextos socio-culturales y políticos. Es allí donde el padre le hace vivir como varón por mandato social, en un contexto cis-heteronormativo donde el varón cis-heterosexual representa la fuerza de trabajo. Teniendo en cuenta el concepto de «genero imaginario social» (Serret, 2021), se clasifica a los seres humanos en varones y mujeres, tomando como referencia sus cuerpos sexuados. Esta es una visión binaria y estática que clasifica en femenino y masculino al sistema sexo/género.

Si a esto le sumamos la discriminación social hacia las personas trans, aumentan las probabilidades de configurar una imagen pobre de sí mismas y de desarrollar comportamientos que ponen en riesgo su salud física y mental. Particularmente, afrontan una multitud de desafíos que afectan su calidad de vida, tales como: pobreza, violencia, depresión y discriminación en la sociedad del norte de Argentina. Esto se refleja en la figura el padre que no atraviesa el proceso de aceptación de tener una hija mujer,

obligándole a una transexualidad para mantener el *statu quo*. Por lo tanto, debemos tener en cuenta no solo el aspecto biológico sino también el social como más preponderante.

Siguiendo a Adalberto Campo-Arias (2010) podemos afirmar que la identidad sexual es un concepto complejo que incluye diferentes elementos:

- *La identidad sexual*: nivel de aceptación o rechazo que una persona siente o expresa acerca de las características físicas sexuales de nacimiento;

- *La identidad de género*: grado de aceptación o disconformidad que una persona manifiesta en cuanto a sus características conductuales y emocionales, comúnmente en congruencia con el sexo biológico y con el sexo asignado al nacer. Un concepto muy vinculado es el de rol de género, , siendo la expresión pública de ser varón y mujer, construido culturalmente y nominado masculino y femenino;

- *La identidad erótica u orientación sexual*: describe el sexo biológico de la persona que despierta atracción, deseos, sueños o fantasías eróticas o sexuales de una persona, categoría que solo acepta la heterosexualidad, la bisexualidad y la homosexualidad, siendo este el componente más íntimo de la identidad sexual; y

- *La identidad socio-sexual*: indica el grupo social con el que la persona mejor se identifica, si se toma como base la orientación sexual e implica estilo de vida, cultura y connotaciones sociales.

En la película, Bumbún experimenta una travesía fascinante —aunque dolorosa— a través de diversas dimensiones que definen su identidad. A medida que se desarrolla la trama, el personaje se embarca en la búsqueda y exploración de su identidad en términos de sexo, género, roles de género, aspectos sociosexuales y eróticos. Esta odisea comienza en su infancia, donde Bumbún establece conexiones significativas con juguetes que se convierten en expresiones tempranas de su feminidad.

Sin embargo, esta búsqueda de identidad se encuentra con la incomprensión y estigmatización por parte de su padre, quien percibe estas manifestaciones como «anormalidades». Esto se evidencia aún más en la reacción de Bumbún ante su primera menstruación en la adolescencia. Por lo tanto, la trama se desenvuelve para explorar los complejos cambios y sentimientos que acompañan a Bumbún en su viaje, ofreciendo una narrativa rica y reflexiva sobre la construcción de la identidad en los confines de un contexto que le es adverso en su búsqueda y sentido de sí mismx.

Bumbún: ¿Una figura crística posmoderna?

Yendo un paso más allá, desde una perspectiva teológica, es posible establecer una comparación entre la vida de Bumbún y la de Jesús. Similar a la experiencia de Jesús, la vida de Bumbún atraviesa diversas transiciones significativas, desde su bautismo en el río Jordán para Jesús y a escondidas en la capilla para Bumbún/María hasta los sufrimientos que ambxs tuvieran en sus trayectorias. Estos eventos no solo representan cambios cruciales en su trayectoria, sino que también poseen profundas implicaciones espirituales. Se puede encontrar un paralelismo con las experiencias de Jesús a través de la óptica de la relectura cristiana mesiánica de Isaías 53.1-12, conocido como el «Cántico del Siervo Sufriente». Este pasaje —que ha sido objeto de interpretaciones variadas a lo largo de la historia— aborda no solo aspectos espirituales, sino también corporales, ofreciendo un marco cautivador para analizar las similitudes y diferencias entre las vidas de ambos personajes.

Isaías 53 inicia con una pregunta intrigante: «¿Quién va a creer lo que hemos oído? ¿A quién ha revelado el Señor su poder?» (v. 1). En estas palabras, surge la interrogante sobre quiénes son capaces de comprender y reconocer el sufrimiento del Siervo. En tiempos de Jesús muchas personas no fueron capaces de reconocer ni su misión ni su ministerio, por lo que su

sufrimiento se multiplicó debido a la resistencia de las personas a su mensaje. Asimismo, la vida de Bumbún refleja una dolorosa carencia de comprensión y reconocimiento de sus experiencias y desafíos únicos por parte de la sociedad del Norte Argentino. En diversos aspectos, la falta de comprensión de su identidad y las luchas que atraviesa crean un entorno donde la aceptación y el entendimiento son esquivos, subrayando la necesidad de un cambio cultural y social más amplio del cual Bumbún no es agente ni parte. Si bien las personas son testigxs de los sufrimientos de Bumbún, su inserción el contexto donde eso esta naturalizado se vuelve una barrera para reconocer

El retrato del Siervo Sufriente como alguien cuyo «aspecto no tenía nada atrayente» (v. 2), la apariencia externa de Bumbún no es considerada majestuosa, aunque solo es reconocida por la almacenera del pueblo y observada de una manera particular por los varones en términos de su masculinidad. De todos modos, Joaquín si observa algo de atracción en ese aspecto físico. Continuando con el retrato, se lo ve como alguien a quien «los hombres lo despreciaban y lo rechazaban» (v. 3), lo cual resuena fuertemente con las experiencias de muchas personas. El desprecio y el rechazo, ya sea en el ámbito familiar con un padre alcohólico y violento, social en un pueblo que no lo comprende o religioso con una monja que busca contener a su manera, son elementos recurrentes en la historia de Bumbún, similar a lo que experimento Jesús en su propio tiempo.

El viaje del protagonista implica frecuentemente enfrentarse al estigma y la discriminación que marcan su camino. Esta representación sugiere una conexión profunda entre el relato bíblico y las vivencias de Bumbún, ofreciendo una perspectiva única y reflexiva sobre la narrativa en donde el sufrimiento no es una virtud sino que —como afirma Leonardo Boff (1978) — es «un crimen», es decir, «un asesinato religioso-político por abuso de la justicia» (p. 60) perpetrado contra Jesús. Del mismo modo, el sufrimiento y el dolor perpetrado sobre Bumbún —así como también sobre todas las

personas de la diversidad sexo-genérica que son violentadas de distintas maneras— es un «crimen» y un «abuso» contra su misma dignidad humana.

El versículo de Isaías 53.3 procede luego a entender al Siervo Sufriente que «era un hombre lleno de dolor». Este retrato resuena intensamente con las experiencias atravesadas tanto por Jesús como el personaje. Particularmente, Bumbún se siente menospreciadx y rechazadx por la sociedad debido a su identidad de género tal como Jesús experimento el rechazo en una sociedad que no comprendía la complejidad de su trans-identidad, es decir, la fluidez entre su divinidad y su humanidad (Damian, 2020). Asimismo, el viaje de Bumbún se convierte en una travesía marcada por el dolor y la aflicción en medio de la fluidez de su masculinidad y su femineidad. Por otra parte, el sufrimiento se manifiesta al no lograr comprender plenamente su propia identidad y al enfrentar el desafío de crecer en un cuerpo que parece no ser aceptado por la sociedad que, a su vez, también lucha por entenderle.

La carga de ser «acostumbrado al sufrimiento» (v. 3) —algo que también se muestra en los relatos de los Evangelios acerca de Jesús— se manifiesta en los desafíos emocionales, psicológicos y, en algunos casos, físicos que Bumbún enfrenta mientras busca identidad. En este contexto, encara no solo la incomprensión social, sino también el reto interno de reconciliar su identidad con las expectativas impuestas por la sociedad. Esta narrativa resalta la lucha y la valentía del personaje al hacerle frente a las adversidades, reflexionando no solo sobre su propia identidad sino también sobre la sociedad que le rodea y sus percepciones preconcebidas.

El versículo 4 añade una dimensión más profunda al retrato del Siervo Sufriente, indicando que «él estaba cargado con nuestros sufrimientos, estaba soportando nuestros propios dolores». Este ha sido el ministerio tradicional de Jesús en la cruz. Sin embargo, esta idea de cargar con el sufrimiento y los dolores de otras personas resuena de manera significativa con las luchas experimentadas por Bumbún. Quienes han crecido bajo las

normas de una masculinidad tóxica a menudo enfrentan el peso de la ignorancia, la intolerancia y la falta de aceptación, especialmente cuando se sienten diferentes en su identidad. La carga que lleva Bumbún refleja no solo sus propios desafíos personales, sino también el peso más amplio de la incomprensión y la discriminación que enfrentan quienes desafían las normas tradicionales de género. La analogía con el Siervo Sufriente destaca la capacidad del personaje para ser empático y solidario, asumiendo no solo sus propias luchas sino también las de lxs espectadores que comparten experiencias similares su vida cotidiana.

En la película, Bumbún emerge así como una figura crística, encarnando la imagen de Jesús y sus sufrimientos. Este simbolismo cobra una importancia crítica al reconocer, reevaluar y respaldar la existencia de personas transgénero y otras cuyas identidades y sentimientos se ven limitados por el sistema cis-heteropatriarcal. A menudo, esa limitación esta influenciada por interpretaciones religiosas conservadoras. La representación de Bumbún como un reflejo de Jesús destaca la posibilidad de reconciliar la fe con la diversidad sexo-genérica, desafiando las limitaciones impuestas por convenciones sociales y dogmas religiosos. Al utilizar este simbolismo, la película incita a reflexionar sobre respecto hacia las personas de la diversidad sexo-genérica proponiendo la idea de que la espiritualidad puede ser un vehículo para superar la discriminación.

Personificando las experiencias de sufrimiento compartidas por muchas personas de la diversidad sexo-genérica en situaciones análogas, Bumbún emerge como un faro de esperanza y resistencia. Su transformación no solo desafía las limitaciones sociales y religiosas impuestas, sino que también sirve de inspiración para quienes enfrentan adversidades similares. La película —al plasmar esta narrativa— busca subrayar la capacidad de resiliencia y resistencia que reside en la comunidad de la diversidad sexo-genérica, instando a una reflexión más profunda sobre el respeto en la sociedad contemporánea.

Bumbún, en la película, se convierte en una encarnación viva de los desafíos enfrentados por miles de personas en América Latina que pertenecen a la diversidad sexo-genérica. Este colectivo a menudo transita ese camino en la soledad impuesta por la censura social, siendo informado de que desde la fe no hay posibilidad de redención. La narrativa se entrelaza con la esencia del relato bíblico: así como Jesús resucitó para afirmar la preeminencia de la vida, Bumbún, personificando las experiencias de sufrimiento de toda la diversidad sexo-genérica, emerge como un símbolo de resiliencia capaz de resurgir, de resucitar como mujer inspirando a quienes enfrentan adversidades similares. Destacando el coraje necesario para desafiar las normas preestablecidas, la historia de Bumbún se presenta como un testimonio viviente de la posibilidad de superar la marginalización y la discriminación, alentando a la audiencia a reflexionar sobre la diversidad, la empatía y la coexistencia.

El desenlace abierto de la película se asemeja al final del Evangelio de Marcos, situando la toma de decisiones en manos de lxs espectadores. Esta elección de creer en una realidad alternativa, donde la vida, la justicia y el respeto son la norma, determina el destino de Bumbún y, por extensión, el de todas las personas que enfrentan discriminación. Nuestra capacidad para aceptar y abrazar la diversidad se convierte en un factor crucial. La película nos insta a desafiar las nociones preconcebidas y a contemplar la posibilidad de un renacimiento colectivo, donde la empatía y el respeto superen la intolerancia y el rechazo. El mensaje subyacente es inequívoco: la esperanza y la redención están al alcance y la elección de creer en un futuro más comprensivo y equitativo se convierte en una responsabilidad colectiva. Al desafiar a la audiencia a reflexionar sobre la diversidad la empatía y la coexistencia, la película trasciende el mero entretenimiento para convertirse en un llamado a la acción, recordándonos que la construcción de un mundo más respetuoso y digno está en nuestras manos.

Conclusión

En este capítulo, he llevado a cabo un análisis de la película riojana *El Bumbún* dirigida por Fernando Bermúdez en 2014. Durante este análisis, he explorado diversas líneas de lectura vinculadas al contexto regional, la teoría de género, la construcción de la masculinidad y feminidad, así como la teología imperante en la trama. Se destaca cómo la película expone la imposición de una ideología a través de la división cis-heterosexual del trabajo y las expectativas de los roles de género, entendidos como construcciones performativas.

Un elemento recurrente y simbólico en toda la película es el hacha, que se erige como el instrumento aniquilador principal, manejado por Antonio, el padre de Bumbún. Antonio, un hachero, trae la muerte consigo a cada paso, ya sea en la labor de cortar leña —transformando árboles vivos en fragmentos inanimados destinados al consumo— o en su hogar, donde realiza el sacrificio de corderos, ignorando el sufrimiento del animal, el cual se asemeja al llanto de un bebé recién nacido. Esta metáfora visualiza la relación entre la destrucción de la naturaleza y la violencia ejercida sobre los seres vivos, resaltando así la dualidad de Antonio como proveedor y ejecutor de la muerte en diferentes aspectos de su vida.

La representación de la masculinidad encarnada por Bumbún cuestiona la aspiración paterna hacia la necesidad y deber social de poseer un cuerpo fuerte, laborioso, masculino y desprovisto de deseo, con el propósito de perpetuar el legado familiar y ajustarse a las normas sociales establecidas. Esta disonancia se manifiesta en los roles de género impuestos por las condiciones geográficas de la sociedad del Norte Argentino, donde las mujeres son relegadas a roles considerados débiles, orientadas hacia la servidumbre y la maternidad, mientras que los varones son percibidos como los generadores de la materialidad, lo tangible y el sustento del hogar.

Como varón desprovisto de erotismo, a Bumbún se le niega el amor. Su deseo surge y desaparece en la mirada, sin que se le permita acercarse al cuerpo de otro varón ni experimentar atracción hacia la compañía femenina. Su única experiencia sexual se teje en la violencia y la sumisión pura. La película traza un retrato impactante de cómo las expectativas y limitaciones impuestas por las normas de género pueden restringir y distorsionar la experiencia de la masculinidad, destacando la negación de la conexión emocional y la intimidad en la vida de Bumbún como una consecuencia directa de estas construcciones sociales.

La pérdida de identidad y los mecanismos de control sobre los cuerpos emergen como un espejo de dos caras que reflejan una realidad profundamente arraigada en la historia de nuestro país y en muchas sociedades alrededor del mundo. En este contexto, la influencia de la religión adquiere una relevancia significativa en la vida de las personas, imponiéndose de manera negativa en numerosas ocasiones. Es imperativo reconsiderar la teología, no como un castigo, sino de manera integral, reconociendo y respetando los cuerpos y los deseos sexuales de todas las personas desde su nacimiento hasta su desarrollo como adolescentes y adultos. Al mimo tiempo, es preciso desmantelar la noción colonialista del sufrimiento como «virtud». Tanto la TLL como las teologías queer comprenden que el dolor y sufrimiento son consecuencias directas de la necro-política y necro-teología que atentan contra el valor supremo de la vida así como también de su anclaje en cuerpos marcados por sus condicionantes eco-biológicos.

En resumen, la película se alinea con las teologías al instarnos a repensar la manera en que las teo(ideo)logías permean las experiencias individuales. Especialmente, esto se observa en sociedades donde las restricciones impuestas por las normas sagradas pueden conducir tanto a la pérdida de identidad como a la necesidad de ocultar los deseos y pulsiones sexuales. La narrativa sugiere que una reevaluación desde las teologías queer — orientada hacia la aceptación y comprensión integral de la diversidad sexo-

genérica— es fundamental para permitir que las personas vivan plenamente, sin el peso del (pre-)juicio y la supresión impuesta por estructuras religiosas restrictivas y sus necro-teologías.

Referencias

Agüero Vera de Barrionuevo, Carmen Celia (1991). *Quiero decir mi gente: Cuentos*. La Rioja: Ediciones Tu Llave.

Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Ediciones Bellaterra

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, N° 1-2: pp. 55-69.

Bermúdez, Fernando, dir. (2014). *El Bumbún* [largometraje]. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: INCAA.

Boff, Leonardo (1978). *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, traducción de José Guillermo Ramírez. Bogotá: Indo-American Press Service.

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

Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, traducción de María Antonia Muñoz. Barcelona: Ediciones Paidós.

Campo-Arias, Adalberto (2010). «Essential Aspects and Practical Implications of Sexual Identity». *Colombia Médica* 41, N° 2 (abril-junio): pp. 179-185.

Córdova Quero, Hugo (2011). «Sexualizar la Trinidad: Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del mismo divino». *Cuadernos de Teología* 30 pp. 53-70.

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

Damien, Chrystoph (2020). «El trans-jesús crístico». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 102-109.

De Beauvoir, Simone (2019). *El segundo sexo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Penguin Random House Grupo Editorial.

Filmaffinity (2002-2024). «La Raulito». Disponible en: <https://www.filmaffinity.com/ar/film919332.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Gómez Di Leva, Patricio (2016). *Sexualidad inteligente: Porque a sentir placer también se aprende, descubrí tu capacidad de disfrutar.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Grijalbo.

Halberstam, J. Jack (2005). *In A Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*. Nueva York, NY: New York University Press.

Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Ediciones Cátedra.

Hoy (2022). «Rosa de lejos: una novela feminista en tiempos no contemporáneos». *Diario Hoy en la Noticia*, 10 de julio. Disponible en: <https://diariohoy.net/espectaculos/rosa-de-lejos-una-novela-feminista-en-tiempos-no-contemporaneos-203407/amp>, consultado el 1° de abril de 2024.

Kuhn, Annette (1992). *The Power of the Image: Essays on Representation and Sexuality.* Londres: Routledge.

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

Jiménez España, Paula (2015). «Marilina tras el espejo». Sección «Soy», *Página/12* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires), 4 de septiembre. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/soy/1-4161-2015-09-04.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Montenegro, Patricia (2008). «Mujeres travestidas de varón, transgresión transitoria y la teoría de contención». En: *Otras historias de amor: Gays, lesbianas y travestis en el cine argentino,* editado por Adrián Melo. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Lea, pp. 171-191.

Musskopf, André Sidnei (2008). *Via(da)gens teológicas: itinerarios para una teología queer no Brasil*. São Leopoldo: EST/PPG.

Preciado, Paul B. (2005). «Multitudes queer: Nota para una política de los "anormales"». *Nombres* 19. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/NOMBRES/article/view/2338>, consultado el 1° de abril de 2024.

Preciado, Paul B. (2008). *Testo yonqui*. Barcelona: Anagrama.

Ribas, Mario (2006). «Liberating Mary, Liberating the Poor». En: *Liberation Theology and Sexuality,* editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 123–135.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1998). *Epistemologia del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad

Serret, Estela (2011). «Hacia una redefinición de la identidades de género». *GénEros: Revista de Investigación y Divulgación sobre los Estudios de Género* 9, Época 2: pp. 71-97.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). «Can the Subaltern Speak?». En: *Marxism and the Interpretation of Culture,* editado por Cary Nelson y Lawrence Grossberg. Londres: MacMillan Education UK, pp. 271-313.

Straayer, Chris (1996). *Deviant Eyes, Deviant Bodies: Sexual Re-orientation in Film and Video*. Nueva York, NY: Columbia University Press.

Torres, Alicia del Carmen (2020). «Conversatorio Cine y literature en La Rioja: el caso de El Bumbún». Actividad previa a la Feria del Libro La Rioja 2020. Disponible en: <https://culturalarioja.gob.ar/se-realizo-el-conversatorio-sobre-cine-y-literatura-en-la-rioja-el-caso-de-el-bumbum/>, consultado el 1° de abril de 2024.

Capítulo Tres

Ideologías de género: ¿globales o coloniales?

Criticando la comprensión católica romana de la colonización ideológica a través del pensamiento feminista decolonial

Molly Greening

Este capítulo critica la perspectiva del Papa Francisco sobre la colonización ideológica, empleando el enfoque de María Lugones. Explora cómo cambia la comprensión de género y colonización ideológica al trasladar el análisis de la modernidad globalizada a los primeros días de la colonización. Mientras el Papa percibe la ideología de género como amenaza para valores familiares locales, Lugones considera el cis-heterosexualismo como una ideología que justifica la violencia contra mujeres colonizadas y personas de la diversidad sexo-genérica. Explorar las diversas formas presentadas como «ideología de género» expone omisiones de la Iglesia Católica Romana sobre la influencia histórica de raza, sexo y género en las definiciones de religión y subjetividad.

Este capítulo critica a perspectiva do Papa Francisco sobre a colonização ideológica, usando a abordagem de Maria Lugones. Ele explora como a compreensão de gênero e colonização ideológica muda ao deslocar a análise da modernidade globalizada para os primórdios da colonização. Enquanto o Papa percebe a ideologia de gênero como uma ameaça aos valores familiares locais, Lugones vê a cis-heterossexualidade como uma ideologia que justifica a violência contra mulheres colonizadas e pessoas com diversidade de gênero. A exploração das várias formas apresentadas como «ideologia de gênero» expõe as omissões da Igreja Católica Romana sobre a influência histórica da raça, do sexo e do gênero nas definições de religião e subjetividade.

This chapter critiques Pope Francis' perspective on ideological colonization, employing the approach of Maria Lugones. It explores how the understanding of gender and ideological colonization changes by shifting the analysis from globalized modernity to the early days of colonization. While the Pope perceives gender ideology as a threat to local family values, Lugones considers cis-heterosexualism as an ideology that justifies violence against colonized women and people of gender diversity. Exploring the various forms presented as «gender ideology» exposes the Roman Catholic Church's omissions about the historical influence of race, sex, and gender on definitions of religion and subjectivity.

Ce chapitre critique la perspective du pape François sur la colonisation idéologique, en utilisant l'approche de Maria Lugones. Il explore la manière dont la compréhension du genre et de la colonisation idéologique change en déplaçant l'analyse de la modernité mondialisée aux premiers jours de la colonisation. Alors que le pape perçoit l'idéologie du genre comme une menace pour les valeurs familiales locales, Lugones considère le cis-hétérosexualisme comme une idéologie qui justifie la violence à l'encontre des femmes colonisées et des personnes issues de la diversité de genre. L'exploration des différentes formes présentées comme l'«idéologie du genre» met en évidence les omissions de l'Église catholique romaine concernant l'influence historique de la race, du sexe et du genre sur les définitions de la religion et de la subjectivité.

Introducción[1]

En 2015, después de su viaje a Sri Lanka y Filipinas, el Papa Francisco hizo declaraciones sobre el daño que proviene de la imposición hegemónica de ciertas normas sexuales y de género en países con largas historias de colonización. Francisco afirmó que la «teoría de género» era un excelente ejemplo de «colonización ideológica» porque era una imposición totalitaria impuesta a la feligresía católica romana por proyectos de desarrollo secular. En una entrevista después de su vuelo de regreso a Roma, compartió una historia sobre un ministro de educación que estaba tratando de construir escuelas para comunidades de bajos ingresos en Filipinas. Sin embargo, solo podía obtener fondos de un donante si prometía incluir la «teoría de género» en el plan de estudios. Francisco dijo que los obispos africanos compartieron experiencias similares de solo recibir fondos si se sometían a otras condiciones.

Francisco llegó a comparar esa forma de «colonización ideológica» con la propaganda de los dictadores del siglo XX. Debido a la conexión con la educación de la niñez, incluso hizo una comparación con los grupos fascistas que se dirigían a la juventud con ideologías totalitarias, tales como la Organización Nacional Balilla de Italia y las Juventudes Hitlerianas. La teoría de género fue un ejemplo de una ideología que se «imponía desde arriba» y tenía la intención de homogeneizar a una gran masa de personas de una manera que amenazaba la diversidad cultural y religiosa. El Papa Francisco (2015) observó: «Cada pueblo tiene su propia cultura, su propia historia […]. Pero cuando los imperios colonizadores imponen condiciones, buscan que estos pueblos pierdan su propia identidad y crean uniformidad».

Al hacer un llamado a una forma de globalización que rechazara los regímenes autoritarios del conocimiento, el Papa Francisco abogó por un enfoque pluralista de «poliedro» para que «cada pueblo, cada parte, conserve

[1] Traducido por Kathleen Griffin.

su propia identidad sin ser ideológicamente colonizado» (Holdren, 2015). No obstante, ¿Cuáles son los contornos de esta «teoría de género» y cómo podría conducir a la «colonización ideológica»? Explorar las formas en que ciertas visiones de género se perciben como «ideologías» es esencial para responder a estas preguntas.

Quiero retomar las preocupaciones expresadas por el Papa Francisco al problematizar las formas en que concibe la teoría de género y su relación con la colonización ideológica. Estoy de acuerdo en que las definiciones hegemónicas de género que se imponen desde arriba y borran una multiplicidad de expresiones diversas deben tomarse en serio. Se han expresado inquietudes similares dentro de las teorías queer, preocupadas de que los discursos «queer» difundidos desde la academia estadounidense puedan dominar o borrar una multiplicidad de formas de expresión sexual y de género que han surgido en otros países y contextos. La forma en que la palabra *queer* a menudo no se traduce del inglés apunta a tales preocupaciones con respecto al dominio lingüístico (Cruz-Malave y Manalansan, 2002; Gomes Pereira, 2019).

Esta inquietud tampoco se limita al discurso académico. Lxs activistas LGBTIQ+ en muchos países experimentan el rechazo de personas que ven ese activismo como inseparable del imperialismo estadounidense o la propaganda de la globalización consumista a expensas de la soberanía nacional. La activista Nadia Arellano (2022) se ha referido a las experiencias organizativas que la organización feminista queer Soulforce ha tenido con activistas locales en Cuba, donde muchas personas entendieron el término *queer* como sinónimo de la expansión capitalista por parte de EE.UU. Al mismo tiempo, las agendas feministas y queer han sido recibidas con sospecha debido a una proximidad percibida con el capitalismo de mercado neoliberal y una aparente incompatibilidad con lo religioso.

Sin embargo, al criticar la comprensión del Papa Francisco de la colonización ideológica a través del trabajo de María Lugones (2007), se

expone la amenaza real de muerte que acompaña a los conceptos naturalizados de género. Esto es especialmente importante al explorar las formas en que el término «ideología de género» ha sido utilizado como arma en los últimos 30 años por actores políticos y religiosos contra personas cuya existencia misma puede desafiar cuán naturales pretenden ser ciertas normas de género. Arguyo que la teoría decolonial puede ser especialmente útil en esta evaluación. Un análisis de la teoría de género y la colonización ideológica cambia dramáticamente dependiendo de cómo se entienda dónde comienza esta categorización de la «ideología de género».

Estxs dxs pensadores argentinxs son diametralmente opuestxs en su interpretación de cómo funcionan las ideologías de género, aunque sus objetivos explícitamente declarados con respecto a los legados coloniales, el pluralismo y la justicia epistémica son bastante similares. Ambxs critican los sistemas capitalistas globales actuales y la destrucción que conlleva. Al mismo tiempo, coinciden en condenar la imposición colonial de ciertas normas de género sobre diversas culturas. Finalmente, concuerdan en advertir sobre la destrucción cultural y la dominación sistémica e instan a la preservación de múltiples puntos de vista y prácticas culturales.

No obstante, también difieren. Por un lado, el Papa Francisco enmarca la «ideología de género» como un problema intensificado por la globalización hegemónica que amenaza los valores culturales localizados de la familia cis-heterosexual. Por otro lado, María Lugones ve el cis-heterosexualismo en sí mismo como una «ideología de género» que fue esencial para el proceso de colonización que comenzó en la conquista de las Américas en el siglo XV. Sin embargo, es necesario enunciar que un punto de partida secular moderno para este análisis de la «ideología de género» debe visibilizar el oscurecimiento de la culpabilidad católica romana en procesos anteriores de «colonización ideológica», incluso cuando Francisco intenta tener en cuenta esta historia.

En base a lo anterior, una manera de aproximarse a este tema es mirar hacia otras contribuciones como la ofrecida por M. Jacqui Alexander (2006), en quien baso mi metodología. Esta autora busca hacer más claras las similitudes del tráfico ideológico mediante la codificación del tiempo. Al superponer diferentes ejemplos de períodos históricos dispares como un palimpsesto, Alexander muestra cómo los discursos se repiten y cambian a través del tiempo y el espacio para defender los sistemas de dominación. Al mismo tiempo, implora a lxs teóricxs feministas y queer norteamericanxs que adopten marcos transnacionales que centren los impactos del colonialismo, el racismo y la economía política. Sin embargo, este enfoque en cómo los legados coloniales dan forma a las opiniones actuales sobre el sexo, el género y la diferencia religiosa también es importante para la tradición católica romana.

La exploración de múltiples formas de «ideología de género» promueve ideas que beneficiarían los supuestos valores propios de la Enseñanza Social Católica Romana, como la construcción de una forma de globalización solidaria y no homogeneizadora. También puede mostrar las formas en que los documentos magisteriales de esta iglesia ignoran las formas en que la raza, el sexo y el género dan forma a las definiciones de palabras como religión y subjetividad. Sin esta conciencia histórica, estas definiciones continuarán excluyendo y borrando a las personas que no se ajustan a determinadas normas raciales, sexuadas y de género, tanto históricamente como en el presente.

Aunque la Iglesia Católica Romana no cumpla con sus propios criterios para una globalización sin marginación, estos principios resultan útiles para las teorías queer, especialmente en lo que respecta a la homogeneización dentro de las discusiones globalizadas de normas no heterosexuales y no cis-género.

La Comprensión del Vaticano sobre la «Ideología de Género»

Para ver cómo la teoría de género podría considerarse una forma de colonización ideológica, es importante entender cómo la Iglesia Católica Romana ve la «teoría de género» y la «ideología de género» como intercambiables. En sus raíces etimológicas, la palabra «ideología» connota un estudio de la génesis de las ideas (Althusser, 2014). Parece que el Vaticano también está muy preocupado por las ideas sobre género y sexualidad. ¿No podrían estas ideas también considerarse una forma de teoría de género?

Para entender el uso del término por parte del Papa Francisco, debemos observar el conflicto en el cual la Iglesia Católica Romana institucional se encuentra inmersa. Por un lado, defiende una interpretación «natural» del género, considerándola como dada por Dios. Esta perspectiva se percibe como metafísicamente anterior al género mismo y se asume como universal en todas las culturas. Por otro lado, contrasta esa perspectiva con las construcciones modernas de «ideologías de género», cuestionando su validez cultural. Una comprensión más profunda de por qué Francisco define la teoría de género como la erosión de las diferencias sexuales y de género es útil cuando señala que otras diferencias también están siendo suprimidas por la colonización ideológica.

En su comentario sobre la teoría del género y la colonización ideológica, el Papa Francisco alude a las posturas católicas romanas oficiales mantenidas por el magisterio respecto del género, al tiempo que expresa su preocupación por la colonización que borra las diferencias. Los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI cambiaron especialmente el enfoque de la Enseñanza Social Católica Romana desde las preocupaciones sobre la economía hacia las inquietudes sobre la antropología, las cuales definen estrictamente al sujeto humano a través de la diferenciación sexual binaria

(Garbagnoli, 2016). Integrando la teología de Tomás de Aquino con una interpretación de Génesis 1:26-28, los pontífices fortalecieron la idea de que la unidad entre cuerpo y alma establece que el género es binario y ontológico, siendo esencial para la comprensión de la humanidad. Desde este punto de vista, los varones y las mujeres —aunque diferentes— son creadxs por igual y reflejan la imagen de Dios en estas diferencias sexuales. Estas generalmente son comprendidas como la capacidad natural de las mujeres para la maternidad, el cuidado del hogar y la crianza de la niñez, por un lado, con la capacidad natural de los varones para el liderazgo y la protección, por el otro.

La sexualidad es un don de Dios que sólo se expresa adecuadamente a través del sexo procreador dentro de los lazos del matrimonio en esta díada sexual. Desde este punto de vista, quienes niegan este orden natural participan en la arrogancia de la modernidad y el individualismo neoliberal (Papa Pablo VI, 1968; Papa Juan Pablo II, 1995; Papa Benedicto XVI, 2009). El Papa Francisco se cita a sí mismo a menudo en documentos de la Iglesia Católica Romana, caracterizando la teoría de género como algo que «busca anular la diferencia sexual porque ya no sabe cómo enfrentarla» (Papa Francisco, 2015). De acuerdo con sus propias enseñanzas, la comprensión del sexo y del género de la Iglesia Católica Romana es solo un reflejo de la naturaleza. Solo las teorías que afirman que las normas de sexo y género se construyen socialmente se consideran ideológicas porque desnaturalizan este orden social dado por Dios.

En la actualidad, el término «ideología de género» funciona como un discurso transnacional ambiguo pero muy flexible, especialmente utilizado para movilizar políticamente a grupos que se oponen al matrimonio entre personas del mismo sexo, la existencia transgénero, los derechos LGBTIQ+ y el currículo inclusivo de género en las escuelas (Garbagnoli, 2016; Junqueira, 2018). Esta comprensión intercambiable de «teoría de género» e «ideología de género» ahora es utilizada por muchas denominaciones cristianas y sectores políticos de derecha en todo el mundo. Sin embargo, si

miramos la historia de este término en el siglo XX, varixs academicxs rastrean la invención del término «ideología de género» hasta el mismo Vaticano. En respuesta a las declaraciones de las Naciones Unidas en la década de 1990 —las cuales se centraron en la igualdad de género, la sexualidad y los derechos humanos— la Iglesia Católica Romana institucional lanzó una serie de campañas que presentaban a las familias cis-heterosexuales como objeto de ataque para proteger una comprensión metafísica y ontológica de la correlación del sexo biológico con los roles de género divinamente ordenados (Garbagnoli, 2016). Algunxs autores afirman que este enfoque extremo del sexo y el género como binarios comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, ya que la palabra «complementariedad» no se encuentra en ningún documento anterior de la Iglesia Católica Romana (Case, 2016).

Las preocupaciones de Francisco sobre la teoría de género y el currículo educativo encajan con sus inquietudes sobre la colonización. El Papa condena las formas de globalización que permiten que los intereses económicos destruyan las culturas tradicionales en todo el mundo y advierte sobre los peligros de que ciertos puntos de vista sobre el género se impongan «desde arriba» como un sistema que acaba con las diferencias. Curiosamente, María Lugones (2007) estaría de acuerdo en que los intereses económicos han dictado ciertas formaciones ideológicas de género que han eliminado una diversidad de prácticas culturales. También estaría de acuerdo en que la diferencia sexual está profundamente conectada con las definiciones de quién cuenta como sujeto humano. ¿Cómo podría cambiar un análisis de la «ideología de género» si el punto de partida fuesen los inicios de la colonización en las Américas durante el siglo XV, un proceso tan próximo a la Iglesia Católica Romana institucional?

Muchas veces, teólogos y conquistadores trabajaron en conjunto, usando acusaciones de «sodomía» e «idolatría» para justificar el asesinato, la coerción y la explotación de las personas y de la tierra. El Capellán del Imperio Español Juan Ginés de Sepúlveda escribió en 1547 que «[l]a guerra

contra estos bárbaros [sic] puede justificarse no sólo sobre la base de su paganismo sino más aún por su abominable libertinaje [...]» (McNeil y Mintz, 2021). Por otra parte, Vasco Nuñez de Balboa es otro ejemplo famoso de la justificación colonial del asesinato para las personas que desafiaron su concepto del género binario. Después de derrotar a más de 600 guerreros, se topó con el hermano de un rey de Quarequa —actualmente conocido como Panamá— y otros 40 varones vestidos de mujer, participando en actividades consideradas «lascivas» y practicando actos de «venus absurdo» —es decir, relaciones homosexuales— ante lo cual Balboa ordenó que fueran devorados por los perros.

Jonathan Goldberg (1991) escribe que, en lugar de simplemente afirmar el dominio y el deseo de gobernar, los aspectos de género de la descripción «infunden a los actos de Balboa un propósito moral. Es como si [estuviera] corrigiendo un error contra la prerrogativa del género» (p. 47). La obra de Lugones ofrece una perspectiva sobre cómo los conceptos naturalizados de género pueden tener una base ideológica propia. Estos se emplean para legitimar la extracción capitalista, la dominación y la supresión de diversas visiones del mundo y estructuras sociales. Me gustaría explorar esto con mayor detalle, particularmente debido a la participación histórica de la Iglesia Católica Romana en múltiples formas de colonización.

María Lugones sobre el colonialismo y la «ideología de género»

En 2007, María Lugones asumió el análisis del sociólogo peruano Aníbal Quijano sobre las estructuras de poder establecidas en los primeros días del colonialismo que aún impactan en la actualidad. Según Quijano (2000), las condiciones de trabajo, sexo, autoridad e intersubjetividad que estructuran las iteraciones actuales de la modernidad fueron institucionalizadas a través de la colonización. La globalización no es nueva; es la continuación de la

«colonialidad del poder», estructura que se justifica inventando la ficción biológica de la raza para naturalizar un sistema de dominación (Quijano, 2000). Lugones sigue y amplía esta lectura centrándose en la invención de un concepto particular de género que —al igual que el racismo— naturalizó los daños infligidos a las mujeres, especialmente a las mujeres colonizadas.

Lugones (2007) publicó esto como un artículo titulado «El heterosexualismo y el sistema de género colonial/moderno», afirmando que no podemos entender nuestro actual sistema capitalista global y los daños que se derivan de él, sin un análisis de este sistema de género colonial/moderno. «El género mismo» —dice Lugones— «es una introducción colonial [...] utilizada para destruir pueblos, cosmologías y comunidades como base del Occidente civilizado» (Lugones, 2007: 186). Desde su punto de vista, es exactamente la naturalización de una constelación particular de género lo que justifica la violencia de la dominación colonial. El sistema de género colonial/moderno funciona como una «ideología de género» que se usó literalmente para fomentar la lógica de la colonización.

Comencemos con las afirmaciones de Lugones sobre el [cis-]heterosexualismo como un invento colonial y la manera en la que éste constituye su propia forma de «ideología de género». Si bien es cierto que la mayoría de los seres humanos nacen a través del sexo —ejemplos fuera de esto incluyen el muy «queer» nacimiento virginal de Jesús y el uso de tecnologías reproductivas—, Lugones cuestiona la naturalidad de una organización social muy particular en torno al sexo, el género y la sexualidad. Según la definición de Lugones, el [cis-]heterosexualismo incluye en su seno el supuesto de la existencia de sólo dos sexos biológicos. Estructura la sexualidad como estrictamente procreativa y [cis-]heterosexual, es decir, entre una díada cerrada de un macho/varón biológico y una femenina/mujer biológica. También lleva consigo el supuesto patriarcal de que los varones son dominantes, tanto dentro de las relaciones [cis-]heterosexuales como dentro de la sociedad (Lugones, 2007:

190). El [cis-]heterosexualismo refuerza la visión de que el patriarcado, la monogamia y el género binario son universales y naturales.

El poner en primer plano la diversidad de diferencias culturales y religiosas borradas por la ideología de género del cis-heterosexualismo complica la crítica del Papa Francisco a la teoría de género como una forma homogeneizadora de colonización ideológica. Lugones identifica el [cis-]heterosexualismo como algo que los colonizadores a menudo impusieron por la fuerza en muchos modos de vida diversos, específicamente dando ejemplos de pueblos originarios en las Américas que antecedieron a esta imposición. No cito estos ejemplos para demostrar que todas las culturas originarias estaban libres de todos los elementos del cis-heterosexualismo o para argumentar que el cis-heterosexualismo es la única visión de género que existió en Europa. Sin embargo, lo que ofrece Lugones es una desnaturalización de ciertas formaciones de sexo y género que surgieron en el siglo XV junto con nuevos conceptos de propiedad privada, estructuras de gobierno y ganancias económicas.

En contraste con la afirmación magisterial de que la «teoría de género» anula las diferencias biológicas entre varones y mujeres, Lugones señala que la «ideología de género» del [cis-]heterosexualismo borra múltiples diferencias significativas. Cuando se combina con otra invención colonial —como es el racismo— este sistema de género produce muchos géneros, ya que las normas de sexo y género para lxs colonizadores eran diferentes a las de lxs colonizadxs (Lugones, 2007: 186). Combinado con la deshumanización del racismo, las mujeres afrodescendientes y de pueblos originarios eran consideradas mujeres, pero no completamente humanas. Lugones está de acuerdo en que el género es constitutivo de la antropología humana dentro de este sistema, pero en formas que legitiman la violencia contra las personas consideradas infrahumanas. Aunque el patriarcado [cis-]heterosexual retorció todos los cuerpos femeninos en relaciones de dominación, esta «ideología de género» naturalizó la violación, el asesinato y la esclavitud de las mujeres colonizadas. Esto demostró que caían fuera de

las definiciones burguesas de la feminidad, las cuales presentaban a las mujeres como frágiles, castas y necesitadas de protección (Lugones, 2007: 189). En la perspectiva de Lugones, la introducción colonial del género racializado se utilizó para justificar la negación de la humanidad de muchas personas. Si bien su artículo se enfoca más en las mujeres colonizadas, la violencia contra las personas no conformes con las normas de género tradicionales está implícita en su análisis del [cis-]heterosexualismo y los ejemplos que brinda.

Lugones destaca una variedad de expresiones, historizando las tendencias homogeneizadoras en torno a las normas sexuales, sexuadas y de género con evidencia concreta. En cuanto al género, señala que 150 sociedades norteamericanas reconocieron un tercer género más allá del varón o la mujer. En cuanto a la sexualidad, Lugones muestra que las relaciones que hoy se llamarían «gay» o «lesbianas» fueron documentadas en 88 pueblos originarios. En ocasiones, esta expresión sexual estaba relacionada con prácticas religiosas sagradas, como en las sociedades maya, nahua y andina que practicaban una forma de «sodomía ritualizada» (Lugones, 2007: 201). Lugones también señala la multiplicidad del sexo biológico, destacando la existencia de personas intersexuales, que hoy representan entre el 1 y el 4% de la población mundial (Lugones, 2007: 195). Reconoce a las personas que nacen con cromosomas que van más allá del binario XX y XY, algo que el Magisterio solo aborda una vez al recomendar una «intervención terapéutica» decidida por profesionales médicos para construir quirúrgicamente a alguien en el binario (Congregación para la Educación Católica, 2019, párr. 24).

Lejos de los roles de dominación o subordinación que determinaban el género, los pueblos susquehanna, hurones, iroqueses, cherokee, pueblo, navajos y algonquinos costeros eran sociedades ginecráticas, un término que Paula Gunn Allen usó para definir las democracias matriarcales (Allen, 1992; Lugones, 2007: 200). Allen y Lugones notan cómo las cosmologías y las prácticas espirituales tienen un fuerte impacto en las estructuras

sociales. Allen describe cuatro pasos que fueron necesarios para convertir sociedades ginecráticas en sociedades patriarcales. El primer paso requirió la revisión de las historias de creación centradas en las mujeres hacia figuras masculinas singulares. El último paso reemplazó las conexiones sociales más amplias de los clanes con la familia nuclear —patriarcal y cis-heterosexual—, lo cual representó el último golpe después de haber perdido la soberanía política, la conexión con las prácticas sagradas y el desplazamiento de sus tierras (Allen, 1992: 41; Lugones, 2007: 199). Esta evidencia cuestiona la naturalidad de la sumisión de las mujeres en el hogar y las inclinaciones de liderazgo de los varones, ilustrando la violencia de la naturalización de tales conceptos.

Lugones expone las formas en las que el patriarcado [cis-]heterosexual se construyó socialmente y se impuso sistemáticamente en una amplia variedad de otras formas de ser, obliterando en última instancia una variedad de prácticas religiosas debido a su incompatibilidad con la «ideología de género» del [cis-]heterosexualismo. Lugones da estos ejemplos para romper con lo que ella llama «la presentación mítica de estos elementos como metafísicamente anteriores», algo que «es un aspecto importante del modelo cognitivo del capitalismo global euro-centrado» (Lugones, 2007: 190). En lugar de que el sexo biológico dictara la existencia de dos géneros universalmente a lo largo del tiempo, las invenciones entrelazadas del racismo y el género justificaron la división de la humanidad en jerarquías de valor.

Este sistema de pensamiento de género —a juicio de Lugones— refuerza la dominación cognitiva y un sistema económico explotador (Lugones, 2007: 187). La autora ilustra cómo las estructuras sociales alternativas de las relaciones humanas fueron colocadas intencionalmente bajo una ideología ahistórica de un [cis-]heterosexualismo omnipresente y una dominación [cis-]heteropatriarcal, desplegada entre dos opciones binarias de sexo/género. La «ideología de género» no es un fenómeno nuevo que surja de la lógica de la modernidad capitalista globalizada. En realidad, el

cis-heterosexualismo es en sí mismo una «ideología de género» que fue crucial para validar las estructuras de dominación colonial que aún sustentan nuestro orden global actual.

Leyendo a Francisco a través de Lugones

Más que cualquier otro Papa católico romano, Francisco incorpora el análisis del colonialismo a su papado para tratar de desafiar los modelos cognitivos totalizadores que degradan tanto a los seres humanos como a la tierra. Específicamente, su exhortación apostólica *Querida Amazonia* (Papa Francisco, 2020) fue escrita para generar conciencia sobre los problemas más apremiantes en la cuenca del Amazonas, llamando la atención sobre los impactos de la explotación colonial que continúan causando daños en la actualidad.

Como el primer Papa de América Latina, Francisco hace hincapié en abordar la historia y el daño del colonialismo, pidiendo perdón por las formas en que la Iglesia Católica Romana fue complaciente en la conquista de las Américas a partir del siglo XV. Sin embargo, Francisco todavía refuerza el mito de una forma particular de cis-heterosexualismo como metafísicamente anterior. Aunque toca los impactos de la globalización específicamente relacionados con el género, sus propios ideales estarían mejor respaldados con un análisis historizado de la intersección del racismo y el género.

Este documento fue producido después de una reunión sinodal de tres semanas celebrada en Roma sobre los problemas más apremiantes de la cuenca del Amazonas. Allí, Francisco denuncia los impactos de la codicia corporativa que niega los derechos de lxs trabajadores, destruye la tierra, despoja a los pueblos originarios de sus derechos y dignidad territorial y daña específicamente a las mujeres. La exhortación apostólica se enfoca en el vínculo inextricable entre la destrucción ambiental, la codicia corporativa

y la deshumanización de las comunidades de pueblos originarios, afro-latinas y desplazadas. Rotula con firmeza el comportamiento temerario de las empresas nacionales e internacionales en la cuenca amazónica como injusticia y crimen. También se refiere a las violaciones a los derechos humanos que se derivan de estas prácticas, tales como condiciones laborales manipuladoras, narcotráfico que destruye comunidades de pueblos originarios, trata de personas y «nuevas formas de esclavitud que afectan particularmente a las mujeres». Con un final poderoso para este párrafo, Francisco cita al Papa Juan Pablo II afirmando que «[n]o podemos permitir que la globalización se convierta en "una nueva versión del colonialismo"» (Papa Francisco, 2020, párr. 14).

El Papa Francisco reconoce muchos de los pecados del colonialismo y llama a sus lectores a sentir indignación por estas atrocidades cometidas contra las personas y la tierra. Insta a la feligresía de su iglesia a pedir perdón por los «[...] crímenes cometidos contra los pueblos originarios durante la llamada conquista de América [...] y por los atroces crímenes que siguieron a través de toda la historia de la Amazonia» (Papa Francisco, 2020, párr. 19). Francisco llama al lamento y la indignación por estas violaciones, pero también afirma que es posible «[...] superar las diversas mentalidades de colonización [...]» y «[...] construir redes de solidaridad y desarrollo» (Papa Francisco, 2020, párr. 17). Sin embargo, no habla de devolver tierras robadas ni de reparaciones concretas, algo que lxs estudiosxs nativxs afirman que es necesario para que algo se considere decolonizador (Tuck y Yang, 2012). Termina el párrafo con una cita de Juan Pablo II que proponía criterios para esta forma de desarrollo: «el desafío consiste en asegurar una globalización en la solidaridad, una globalización sin dejar nadie al margen» (Papa Francisco, 2020, párr. 17). Sin embargo, las feministas queer decoloniales podrían calificar ambas afirmaciones argumentando que las mentalidades colonizadoras no se pueden superar sin un análisis de la naturalización del género, pues lo que llamamos globalización ya es una reiteración de las estructuras de poder colonial construidas a partir de la marginación.

Principios para evaluar una ética de la globalización

¿Cuáles son los criterios para una globalización sin marginación a los que se refiere Francisco y que podrían ser útiles para evaluar las diferentes formas de colonización ideológica? Para comprender a Francisco, debemos entender la ética de la globalización propuesta por Juan Pablo II. Los principios de Juan Pablo II para evaluar una ética de la globalización especifican «el valor inalienable de la persona humana» como un fin en sí mismo, no como un medio, «un sujeto y no un objeto, ni una mercancía de comercio» (Papa Juan Pablo II , 2001, párrafo 4).

Si adoptamos los criterios de evaluación ética de la globalización propuestos por el Papa Juan Pablo II, tal como lo hace Francisco, reconoceremos que la intersección de género y raza, junto con la violencia resultante, es fundamental para garantizar que todos los seres humanos sean tratados como sujetos y no como objetos destinados a ser utilizados o comercializados. Como ejemplo, reconsideremos principalmente las inquietudes del Papa Francisco sobre «las nuevas formas de esclavitud que afectan particularmente a las mujeres» en la cuenca del Amazonas.

El Papa ha analizado los legados del colonialismo sin reconocer la forma por la cual el género está moldeado por las categorías raciales y la reorganización de la sociedad que produjo ganancias a expensas de la vida de los seres humanos afrodescendientes y de pueblos originarios. Denuncia el racismo y las formas modernas de esclavitud como el tráfico sexual y la trata de personas, mientras deja sin cuestionar la lógica del género binario y las relaciones cis-heterosexuales. Por lo tanto, este análisis es muy deficiente y se beneficiaría de la lente interseccional de Lugones. Esta visión magisterial del género invisibiliza las experiencias de deshumanización conectadas con el cis-heterosexualismo racializado. En lugar de amenazar la subjetividad humana, la incorporación de esta perspectiva podría ampliar el

alcance del principio de la Iglesia Católica Romana, el cual valora la dignidad de cada persona humana.

Juan Pablo II también pone gran énfasis en el valor de las diversas culturas humanas y, en particular, subraya la necesidad de proteger las creencias y prácticas religiosas de las fuerzas globalizadoras, ya que «[...] las convicciones religiosas auténticas son la manifestación más clara de la libertad humana» (Papa Juan Pablo II, 2001, párrafo 4). Según el Papa Juan Pablo II, una globalización ética requeriría formas de solidaridad que aseguren la humanidad plena de cada persona y una diversidad de prácticas y creencias religiosas.

No obstante, ¿de quiénes son las prácticas y creencias religiosas que se respetan como máxima expresión de la libertad? ¿De quiénes son las prácticas religiosas que se consideran abominaciones contra el orden creado por Dios? Si la Iglesia Católica Romana está preocupada por preservar la diversidad cultural y la libertad religiosa en particular, entonces resaltar las formas por las cuales el género no binario y las expresiones no heterosexuales —a menudo centrales e incluso sagradas para algunos pueblos originarios— pone en cuestión tanto este criterio como la propia historia de la Iglesia Católica Romana. Hay cambios significativos según cómo y cuándo ubicamos los orígenes de la modernidad y la ideología de género para diagnosticar problemas de injusticia global.

Conclusión

En sus comentarios de 2015, Francisco argumenta que la teoría de género impone normas que devalúan las tradiciones culturales locales que deben protegerse. Lugones, por otro lado, afirma que la familia [cis-]heterosexual y las normas de género «tradicionales» que Francisco describe como metafísicamente anteriores son una ideología colonial en sí mismas. Lugones hace del género un caso de estudio de cómo la colonización

ideológica destruye una multiplicidad de espiritualidades y órdenes sociales que prueban que la dominación [cis-]heteropatriarcal no es natural ni dada por Dios.

Esta visión «tradicional» del género constituye una ideología en la visión de Lugones. También arguye que fue una herramienta crítica utilizada para justificar la violencia colonial y fortalecer el patriarcado, la [cis-]heterosexualidad y el binario estricto de varón/mujer como algo inevitable. Esto se impuso aun cuando la diversidad de estructuras sociales, normas de género y expresiones sexuales que las personas practicaban en las tierras colonizadas superó con creces los estrechos conocimientos sobre el sexo y el género que tenían tanto los conquistadores como los misioneros cristianos.

El desplazamiento del punto de partida de las «ideologías de género» desde una modernidad globalizadora hacia los comienzos del colonialismo puede ofrecer ideas importantes para cualquier análisis que pueda reforzar el cis-heterosexualismo como algo ahistórico o universal. Si bien este capítulo se ha centrado principalmente en cómo esto se relaciona con las posturas católicas romanas, también es una consideración importante para las teorías queer. Lxs académicxs de pueblos originarios de América del Norte y el Pacífico también han desafiado a lxs teóricxs queer a adoptar marcos decoloniales al criticar los sistemas de poder. Es un problema de injusticia global cuando las historias queer se narran de manera que descartan la presencia de una variedad de prácticas no cis-heterosexuales y no binarias. Múltiples historias de resistencia a la ideología colonial del cis-heterosexualismo existieron durante siglos antes de las iteraciones actuales del activismo LGBTIQ+ (Driskill et al., 2011).

El sujeto antropológico de la Doctrina Social Católica Romana también tendría que cambiar significativamente si el punto de partida del análisis de la modernidad se trasladara de la modernidad europea del siglo XVIII a los inicios del colonialismo en el siglo XV (Pagán, 2020). Estas percepciones

tienen implicaciones para aquellas personas que se consideran humanas y cuyas prácticas religiosas se estiman dignas de protección dentro de los principios éticos católicos romanos para la globalización. Cambiar este punto de partida de cuándo y dónde comienza la «ideología de género» tendría serias implicaciones para asegurar verdaderamente una globalización solidaria y no marginadora, un valor en el que tanto María Lugones como el Papa Francisco estarían de acuerdo, incluso si sus análisis de género son contradictorios.

Referencias

Alexander, M. Jacqui (2006). *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics, Memory, and the Sacred.* Durham, NC: Duke University Press.

Allen, Paula Gunn (1992). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston, MA: Beacon Press.

Althusser, Louis (2014). «On The Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses», traducción inglesa de G. M. Goshgarian, prefacio de Etienne Balibar. Londres: Verso.

Arellano, Nadia (2022). «Soulforce y la comunidad de lxs sinvergüenzas: Caminos de resistencia y sanidad». Ponencia presentada en el Simposio de Teologías Queer, Costa Rica, 4 de agosto.

Case, Mary Ann (2016). «The Role of the Popes in the Invention of Complementarity and the Vatican's Anathematization of Gender». *Religion and Gender* 6, N° 2: pp. 155-172.

Congregation for Catholic Education (2019). «"Male and Female He Created Them": Towards a Path of Dialogue on the Question of Gender Theory in Education». Vatican City: Congregation for Catholic Education. Disponible en: < http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0997_INGLESE.pdf>, consultado el 1° de abril de 2024.

Cruz-Malave, Arnaldo y Martin F. Manalansan IV (2002). *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*. Nueva York, NY: New York University Press.

Driskill, Qwo-Li, Chris Finley, Brian Joseph Gilley y Scott Lauria Morgensen, eds. (2011). *Queer Indigenous Studies: Critical Interventions in Theory, Politics, and Literature*. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

Garbagnoli, Sara (2016). «Against the Heresy of Immanence: Vatican's "Gender" as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order». Religion & Gender 6, N° 2: pp. 187–204.

Goldberg, Jonathan (1991). «Sodomy in the New World: Anthropologies Old and New». *Social Text* 29: pp. 46-56.

Gomes Pereira, Pedro Paulo (2019). «Reflecting on Decolonial Queer». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 25, N° 3 (junio): pp. 403–429. DOI: https://doi.org/10.1215/10642684-7551112.

Holdren, Alan (2015). «Pope Francis Warns West Over 'Ideological Colonization'». National Catholic Register, 20 de enero. Disponible en: < https://www.ncregister.com/news/pope-francis-warns-west-over-ideological-colonization>, consultado el 1° de abril de 2024.

Junqueira, Rogério Diniz (2018). «A invenção da "ideologia de gênero": A emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero». *Revista Psicologia Política* 18, N° 43(septiembre-diciembre): pp. 449-502.

Lugones, María (2007). «Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System». Hypatia, 22, N° 1: pp. 186–209.

McNeil, Sara y Steve Mintz (2021). «Juan Ginés de Sepúlveda (1547)». *Digital History*. Disponible en: <https://www.digitalhistory.uh.edu/active_learning/explorations/spain/spain_sepulveda.cfm>, consultado el 1° de abril de 2024.

Pagán, Melissa (2020). «Cultivating a Decolonial Feminist Integral Ecology: Extractive Zones and the Nexus of the Coloniality of Being/Coloniality of Gender». *Journal of Hispanic/Latino Theology* 22, N° 1 (junio): pp. 1-27.

Papa Benedicto XVI (2009). «Carta Encíclica *Caritas in Veritate* - Sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad», 29 de junio. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html>, consultada el 1° de abril de 2024.

Papa Francisco (2015). «Conferencia de Prensa del Santo Padre durante el Vuelo de Manila a Roma», Lunes 19 de enero. Disponible en: < . https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2015/january/documents/papa-francesco_20150119_srilanka-filippine-conferenza-stampa.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Papa Francisco (2020). «Exhortación Apostólica Postsinodal *Querida Amazonia*», 2 de febrero. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Papa Juan Pablo II (1995). «Carta Encíclica *Evangelium Vitae* - Sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana», 25 de marzo. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: < https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Papa Juan Pablo II (2001). «Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a la Academia Pontificia de Ciencias Sociales», 27 de abril. Disponible en: <https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/2001/april/documents/hf_jp-ii_spe_20010427_pc-social-sciences.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Papa Pablo VI (1968). «Carta Encíclica *Humanae Vitae* - Sobre la regulación de la natalidad», 25 de julio. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Disponible en: < https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Quijano, Anibal (2000). «Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America», traducción de Michael Ennis. *Nepantla: Views from South* 1, N° 3: pp. 533–580.

Tuck, Eve y K. Wayne Yang (2012). «Decolonization Is Not a Metaphor». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 1, N° 1: pp. 1–40.

Capítulo Cuatro

No soy Marie Kondo

Desordenando la teología

Ana Ester Pádua Freire

La categoría «mujer» es vital en las perspectivas teológicas feministas, pero desde la teología queer, puede actuar como un artefacto de género favoreciendo el régimen cis-heterosexual. Inspirado en Marcella Althaus-Reid, se señala una ideología hetero/sexual que regula relaciones e identidades, arraigada en el discurso religioso cristiano colonial. Este opera como pedagogo de género, disciplinando cuerpos en un esquema binario. Desde la teología queer, este capítulo desafía la estabilidad de la «categoría de mujer», reconociendo experiencias de mujeridad que desordenan esencialismos y universalismos presentes en la teología hegemónica. Para esta epistemología de deconstrucción de identidades se emplea el concepto de «nueva mestiza» de Gloria Anzaldúa.

A categoria «mulher» é vital nas perspectivas teológicas feministas, mas na teologia queer, ela pode atuar como um artefato de gênero que favorece o regime cis-heterossexual. Com base em Marcella Althaus-Reid, ela aponta para uma ideologia hétero/sexual que regula relacionamentos e identidades, com raízes no discurso religioso cristão colonial. Ela funciona como um pedagogo de gênero, disciplinando os corpos em um esquema binário. A partir da teologia queer, este capítulo desafia a estabilidade da «categoria de mulher», reconhecendo experiências de feminilidade que rompem com essencialismos e universalismos presentes na teologia hegemônica. Para essa epistemologia de desconstrução de identidades é empregado o conceito de «nova mestiça» de Gloria Anzaldúa.

The category «woman» is vital in feminist theological perspectives, but from queer theology, it can act as a gender artifact favoring the cis-heterosexual regime. Inspired by Marcella Althaus-Reid, it points to a hetero/sexual ideology that regulates relationships and identities, rooted in colonial Christian religious discourse. This operates as a gender pedagogue, disciplining bodies in a binary scheme. From queer theology, this chapter challenges the stability of the «category of woman,» recognizing experiences of womanhood that disrupt essentialisms and universalisms present in hegemonic theology. Gloria Anzaldúa's concept of «new mestiza» is used for this epistemology of deconstruction of identities.

La catégorie «femme» est essentielle dans les perspectives théologiques féministes, mais du point de vue de la théologie queer, elle peut agir comme un artefact de genre favorisant le régime cis-hétérosexuel. Inspirée par Marcella Althaus-Reid, elle renvoie à une idéologie hétéro/sexuelle qui régit les relations et les identités, enracinée dans le discours religieux chrétien colonial. Cette idéologie opère comme un pédagogue du genre, disciplinant les corps dans un schéma binaire. À partir de la théologie queer, ce chapitre remet en question la stabilité de la «catégorie de la femme», en reconnaissant les expériences de la féminité qui perturbent les essentialismes et les universalismes présents dans la théologie hégémonique. Le concept de «nouvelle métisse» de Gloria Anzaldúa est utilisé pour cette épistémologie de la déconstruction des identités.

Introducción[2]

> La conquista de la libertad es algo que hace tanto polvo que, por miedo al desorden, solemos preferir optar por el orden.
>
> Carlos Drummond de Andrade

Comienzo este ensayo por mí misma, porque la categoría «mujer» es parte de las preocupaciones personales que atraviesan mi producción teológica. Soy una mujer brasileña, cisgénero, lesbiana, feminista y queer. El conjunto de estos adjetivos que acompañan la manera en que me presento como mujer me pone en una situación disidente a la forma en que se configura la «idea de mujer» en nuestra sociedad patriarcal, machista, sexista, misógina y «terriblemente» cristiana[3]. Por eso, reflexionar sobre la «categoría de mujer» me parece fundamental para entender cómo la propia «idea de mujer» colabora con la cis-heteronormatividad que regula los cuerpos, los afectos y los deseos.

En este contexto, los Estudios Queer son fundamentales para pensar en las mujeres como concepto y, más que eso, en las cuestiones de las identidades en la contemporaneidad. Una vez que —como señala Paul B. Preciado (2019)— es necesario desidentificarse de las identidades que organizan la sociedad en binarios opuestos. Esta organización de la sociedad a la que me refiero es causa y efecto de las relaciones de poder que quieren perpetuar los privilegios garantizados a los varones blancos, cisgéneros y heterosexuales. El cristianismo hegemónico es una de las instituciones que más colabora con las estructuras sociales que reafirman las diferencias entre varones y mujeres e invade a América Latina con su potencial colonizador, explotador y extractivo.

---

[2] Traducido por João Victor Fonseca Oliveira.

[3] «Terriblemente» hace mención del término «terriblemente evangélico» utilizado por el ex-presidente brasileño Jair Bolsonaro en una promesa de nominar para el cargo de juez de la Corte Suprema a algún representante de la fe evangélica.

El cristianismo hegemónico crea un modelo ideal de ser «mujer» que, además de un modelo, es reproductor de la misma organización que legitima. Estoy hablando de una producción en masa de «Maries Kondo». Marie Kondo es una japonesa experta en organización personal. Hay dos series disponibles en los servicios de *streaming* con ella en Brasil, una llamada «Ordem na casa» [orden en la casa] y la otra «A magia do dia a dia» [magia del día a día]. La idea de los programas es presentar consejos de organización para el trabajo, el hogar y la vida. Una de las series, por ejemplo, presenta casos de casas extremadamente desordenadas, en las que Marie Kondo transforma todo el caos en orden.

Creo que no es demasiado exagerado decir que la misma lógica de organización que Marie Kondo plantea en sus programas también opera en nuestra dinámica social. El orden, la organización, la pulcritud es como nos han disciplinado en un sistema epistémico que rechaza el desorden, porque el orden es lo que garantiza el control. En este fetiche del orden —que refuerza cómo debemos ser en detrimento de lo que somos y cómo queremos ser— es posible afirmar que la teología hegemónica crea Maries Kondo en serie. Así pues, parto de la tesis de que existe una ideología identitaria marcadamente hetero/sexual que regula las relaciones y organiza las identidades. Esta ideología se apoya en el discurso religioso cristiano hegemónico, el cual opera como una Marie Kondo del género. En otras palabras, organiza los cuerpos dentro del esquema binario de oposición entre varones y mujeres.

A partir de esta tesis, pretendo, en la primera parte de este capítulo, reflexionar sobre la «categoría de mujer» a través de los conceptos de la teóloga argentina Marcella Althaus-Reid de «teo/ideología» y «hetero/sexualidad». Para esto, abordaré los significados de la ideología, la heterosexualidad y la teo/ideología heterosexual con el objetivo de comprender cómo la «categoría de mujer» se inserta en este contexto como colaboradora del proyecto de organización de la teología hegemónica. En la

segunda parte, presentaré una posibilidad de desorden de la «categoría de mujer» a través de la propuesta de Gloria Anzaldúa de la «nueva mestiza».

Este ensayo es una provocación decolonial que —siguiendo a Althaus-Reid— pretende despojarse de las estructuras heterocéntricas de la ideología sexual que normalizan las identidades. Para la decolonialidad no es suficiente decir que hubo procesos colonizadores, porque esto no implica una ruptura con la colonialidad. Como explicó Althaus-Reid (2022 [2003]): «el argumentar que en Latinoamérica estuvimos bajo procesos de colonización, a veces nos permite seguir sin desafiar nuestra propia participación en las estructuras de opresión» (p. 206). Por lo tanto, más que afirmar que el proceso de colonización en nombre de la Iglesia Cristiana —a través de una teología hegemónica— organizó las identidades sexuales, es necesario cuestionar y desordenar esta estructura de opresión y ofrecer nuevas posibilidades de ser, estar y conocer el mundo. Después de todo, ¡no soy Marie Kondo!

Ideología hetero/sexual

Uno de los posibles caminos para el examen decolonial de las identidades pasa por entender que hay una ideología que organiza las identidades. Siguiendo a Althaus-Reid, la ideología que pretendo examinar es la ideología sexual y, más precisamente, la ideología heterosexual, pues la ideología sexual de la teología hegemónica es una ideología heterosexual. Esta afirmación es uno de los puntos de partida de Althaus-Reid, que afirma que la ideología, la teología y la sexualidad deben observarse conjuntamente.

Arrancamos del conocimiento de que toda teología implica una praxis sexual y política consciente o inconsciente basada en reflexiones y acciones desarrolladas a partir de determinadas codificaciones aceptadas: «de carácter, éstas, teológico-social, configuran epistemologías, visiones de la

vida y proyecciones místicas que relacionan la experiencia humana con lo sacro» (Althaus-Reid, 2005 [2000]: 15).

En este sentido, es imposible disociar el debate decolonial acerca de las identidades de la ideología sexual, ya que esta última organiza dichas identidades a través de discursos y prácticas religiosas hegemónicas, tradicionales y excluyentes. Aunque propongo el debate planteando ya estas cuestiones, creo que es importante pensar conceptualmente en lo que llamo ideología, heterosexualidad y sus relaciones con la teología.

Ideología

De manera más amplia, sería posible entender la ideología a partir del breve concepto propuesto por la filósofa brasileña Márcia Tiburi (2016), quien afirma que «la ideología […] es el conjunto de discursos y opiniones imperantes que sirven para ocultar algo en lugar de promover la aclaración, la investigación y la reflexión». Para mí este concepto es interesante porque habla de los «discursos y opiniones predominantes», es decir, hegemónicos y porque refuerza el papel ideológico de ocultar ciertas cuestiones. Quizás aquí Althaus-Reid (Althaus-Reid, 2022 [2003]) también se ha propuesto pensar la ideología al afirmar que existe una «ideología de la normalidad» (p. 268). Al fin y al cabo, la ideología crea normalidades, estabilidades, esencialismos y universalismos.

Es importante llamar la atención sobre el hecho de que la ideología no opera solo en el «mundo de las ideas» ya que sus efectos son materiales, tal como explica la teórica francesa Monique Wittig (2006b [1992]),

> Cuando se recubre con el término generalizador de «ideología» todos los discursos del grupo dominante, se relegan estos discursos al mundo de las Ideas Irreales. Se desatiende la violencia material (física) que realizan directamente sobre los y las oprimidos/as, violencia que se efectúa tanto por medio de los discursos abstractos y «científicos» como por medio de los discursos de los medios de comunicación de

> masas. Insisto en esta opresión material de los individuos por los discursos (...) (p. 49).

Wittig reflexiona sobre la materialidad que es provocada por el discurso. Por eso es tan importante pensar en la ideología que organiza las identidades, ya que lo que vemos hoy es un escenario de exclusión, violencia y aniquilación de las diferencias sexuales y de género. En este contexto de violencia, subrayo que no basta con afirmar las diferencias y pluralidades sexuales para romper con la ideología. No basta con decir que hay varias ideologías, porque la ideología dominante utiliza incluso el discurso de las diferencias como estrategia de enmascaramiento. Como explica Wittig (2006b [1992]):

> No hay nada ontológico en el concepto de diferencia. Sólo es la forma en que los amos interpretan una situación histórica de dominación. Y la diferencia tiene como función enmascarar los conflictos de intereses a todos los niveles, incluidos los ideológicos (pp. 53-54).

En consecuencia, la ideología de la diferencia tiene el potencial de silenciar, vulnerabilizar y marginar. La «diferencia» a la que aludo aborda las disparidades sexuales que destacan las particularidades ontológicas y biológicas, estableciendo jerarquías entre los conceptos e ideas asociados a varones y mujeres, así como —en la misma línea— entre heterosexuales y homosexuales, cisgéneros y transgéneros. Aquí, mi crítica se dirige hacia la ideología de la diferencia que refuerza los binarios.

De esta manera, al pensar el concepto de ideología como un régimen de construcción de verdades jerarquizantes y opresivas cuyos efectos refuerzan la violencia, propongo que el debate sobre la ideología sexual en un contexto teológico se realice partiendo de la heterosexualidad, como ha hecho Althaus-Reid (2005 [2000], 2022 [2003]).

La heterosexualidad

Althaus-Reid (2005 [2000], 2022 [2003]) establece profundas relaciones entre heterosexualidad, ideología y teología. Para ella, la ideología heterosexual configura la propia idea de Dios: «la heterosexualidad es un sistema de creencias y, por lo tanto, consiste en confiar en un modelo de relaciones, o en una ideología cargada de la eternidad que emana de la supuesta heterosexualidad de Dios» (Althaus-Reid, 2022 [2003]: 80).

Una forma de pensar en la heterosexualidad como ideología es a través del concepto de «heterosexualidad obligatoria» de la escritora estadounidense Adrienne Rich (2012 [1980]). Para ella, la «heterosexualidad obligatoria» es un fenómeno, una ideología, una «[...] institución política que disminuye el poder de las mujeres» (Rich, 2012 [1980]: 19). Rich piensa —como Althaus-Reid— en la heterosexualidad como una ideología patriarcal que refuerza los binarismos y la opresión sobre las mujeres. El régimen heterosexual se construye como la norma, como lo natural y, por tanto, lo verdadero. Para Rich (2012 [1980]), esta «heterocentricidad» crea cuerpos y sexualidades desviadas, porque el camino de la «heterosexualidad obligatoria» percibe las experiencias disidentes «[...] en una escala que va desde lo desviado hasta lo abominable, o simplemente la hace invisible» (p. 21).

A partir de este hallazgo de Rich, me gustaría vincular el concepto de ideología y heterosexualidad con la teología para pensar en una «teo/ideología hetero/sexual».

Teo/ideología hetero/sexual

Partiendo de Althaus-Reid (2005 [2000]: 63), se puede hablar de una «teo-ideología hetero/sexual», ya que, para ella, la teología debe entenderse como una «ideología normativa sexual». No sólo una teología que se

presenta como sexual es realmente sexual, porque toda «teología es sexual», es decir, si no se afirma como sexualmente disidente, es una teología heterosexual:

> Ya he dicho que la teología es un acto sexual, una ideología sexual realizada en pauta sacralizada: es una ortodoxia sexual divinizada —dogma sexual correcto— y ortopraxis —comportamiento sexual correcto—; la teología es una acción sexual. De ahí que los teólogos no sean sino actores sexuales que necesitan tomar muchas decisiones sexuales éticas y a veces partidistas al reflexionar sobre Dios y la humanidad, porque la teología no es nunca inocua ni inocente ni neutra desde el punto de vista sexual (Althaus-Reid, 2005 [2000]: 127).

A partir de esta reflexión, Althaus-Reid establece una relación directa entre teología y heterosexualidad, proponiendo que la ideología de la teología tradicional y hegemónica es heterosexual. A esta teología ideológica y heterosexual, la llamó «T-Teología»:

> [...] nos referiremos a veces a la teología totalitaria [T-Teología] como una ideología, es decir, un constructo totalitario de lo que se considera la 'teología única e irrepetible' que no tiene cabida para discusiones o desafíos desde diferentes perspectivas, sobre todo en el área de la identidad sexual y su íntima relación con asuntos políticos y raciales (Althaus-Reid, 2022 [2003]: 271, nota a pie de página 4).

Al explicitar esta relación ideológica entre la teología y la heterosexualidad, Althaus-Reid enseña que este engranaje organiza los cuerpos, las existencias y las identidades. No sólo los organiza, sino que los sitúa en un centro de poder que aniquila la pluralidad. Para ella, la teología tiene una base colonial y se sostiene en la historia mediante pactos sexuales y económicos. Al fin y al cabo, existe una «economía de la sexualidad» que se sirve de la organización y la fijeza de los cuerpos, porque las identidades fijas son identidades controlables.

Frente a una teo/ideología hetero/sexual, una posible salida decolonial a este «guión prescrito» (Rich, 2012 [1980]) es desorganizar los cuerpos, a través de experiencias disidentes y revolucionarias.

Desordenando las identidades

El debate propuesto hasta ahora ha mostrado las relaciones que se establecen entre la ideología, la heterosexualidad y la teología para pensar en cómo se organizan las identidades. La cristalización de las identidades fija sus significados y sus funciones en la sociedad. Por lo tanto, es posible afirmar que la ideología de las identidades organizadas y fijas tiene consecuencias sociales. Gran parte de los estudios sobre estas cuestiones pasan por la interpretación social de las mujeres, como hizo Wittig (2006a [1992]):

> Nuestra primera tarea, me parece, es siempre tratar de distinguir cuidadosamente entre las «mujeres» (la clase dentro de la cual luchamos) y «la-mujer», el mito. Porque la «mujer» no existe para nosotras: es solo una formación imaginaria, mientras que las «mujeres» son el producto de una relación social (p. 38).

La escritora estadounidense Audre Lorde (2003 [1984]) habla de una «norma mítica» que controla las identidades y establece relaciones de poder. Al considerar —a partir de Lorde— la idea de una «mujer-mito» estoy denunciando una categoría que se aleja de la realidad en la medida en que afirma un modelo único, correcto, natural, y más, sacralizado de ser mujer. Sin embargo, «la mujer» es una categoría histórica, política, económica y social, por lo que no es eterna.

Otra autora importante sobre el tema es la guatemalteca Dorotea Gómez Grijalva (2012), quien afirma:

> Asumo a mi cuerpo como territorio político debido a que lo comprendo como histórico y no biológico. Y en consecuencia asumo

> que ha sido nombrado y construido a partir de ideologías, discursos e ideas que han justificado su opresión, su explotación, su sometimiento, su enajenación y su devaluación. De esa cuenta, reconozco a mi cuerpo como un territorio con historia, memoria y conocimientos, tanto ancestrales como propios de mi historia personal (p. 6).

Hay muchas feministas que cuestionan la «categoría de mujer» al entender, por ejemplo, que la idea de mujer se construye a partir de los varones. La científica social nigeriana Oyèrónkẹ Oyěwùmí (1997) afirma que «las mujeres se definen en relación con los hombres, con la norma. Las mujeres son las que no tienen pene, no tienen poder, no pueden participar en el ámbito público» (p. 34). En otras palabras, «la mujer» sería «el no-hombre».

Lo que se observa —principalmente desde nuestra ubicación histórica y geográfica— es que el cristianismo hegemónico que se impuso en el territorio latinoamericano a través de la colonización organiza nuestra comprensión de lo que entendemos por «mujer». No obstante, las experiencias disidentes desordenan ese sistema de control sobre los cuerpos, las vidas y los afectos.

Un ejemplo de la desorganización de la «categoría de mujer» es la identidad fronteriza de Gloria Anzaldúa. Esta autora se presenta a sí misma como una «poeta escritora-teórica chicana, tejana, de clase trabajadora y tortillera» (Anzaldúa, 2021a [2009]: 129). Esta forma de tejer su existencia no era sólo una forma de etiquetar su identidad, sino de complejizar su vida y sus roles sociales, pues, como ella misma afirma: «sólo tus etiquetas me destrozan» (Anzaldúa, 2021b [2009]: 78) mientras afirmaba: «Mi identidad está siempre en movimiento» (Anzaldúa, 2021c [2009]: 195).

La idea de una identidad en flujo se opone radicalmente a la idea de una identidad fija y organizada, porque:

> La identidad fluye entre y sobre los aspectos de una persona. La identidad es un río, un proceso. Dentro del río está tu identidad, y

> necesita fluir, cambiar para seguir siendo un río - si se detuviera sería una masa de agua contenida como un lago o un estanque. Los cambios en el río son externos (cambios en el entorno: el lecho del río, el clima, la vida animal) e internos (el agua en el interior). El contenido de un río fluye entre sus márgenes (Anzaldúa, 2021a [2009]: 133, 134).

Este río-identidad, este flujo de aguas que rompe con los márgenes se configura en lo que Anzaldúa llama «la nueva mestiza». Anzaldúa hablaba desde la frontera entre EE.UU. y México, en la que se reconocía como mestiza y lo que hace es un desplazamiento de este concepto, proponiendo una nueva identidad, la cual rompe con las fronteras y habita en la encrucijada. Según Anzaldúa (2021c [2009]), «la nueva mestiza es una categoría que amenaza la hegemonía de los neoconservadores porque rompe con sus etiquetas y teorías utilizadas para manipularnos y controlarnos. Abrir agujeros en sus categorías, etiquetas y teorías significa abrir agujeros en sus paredes» (p. 187).

Anzaldúa está aquí decolonizando el conocimiento sobre sí misma, desordenando las etiquetas y creando nuevas formas de interpretar su propia vida. Al proponer una «nueva mestiza», Anzaldúa está re/contando su historia y su destino. Está rompiendo muros, inundando los márgenes y asumiendo posibilidades de conexión con la vida en su pluralidad.

Las nuevas mestizas tienen una conexión con lugares concretos, una conexión con razas concretas, una conexión con nuevas nociones de etnicidad, con un pueblo al que se le niega cualquier tipo de ilusión romántica. La nueva mestiza es un sujeto liminal que vive en las fronteras entre culturas, razas, lenguas y géneros. En este estado de entre-lugar la mestiza puede mediar, traducir, negociar y navegar a través de estas diferentes localidades. Como mestizas, estamos negociando estos mundos todos los días, entendiendo que la multiculturalidad es una forma de ver e interpretar el mundo, una metodología de resistencia (Anzaldúa, 2021c [2009]: 194, 195).

La «nueva mestiza» no es la otra, es ella, es sí misma. Es la teoría rehecha a partir de las transgresiones personales de los límites impuestos por el régimen cis-heteronormativo. Es un intento decolonial de no ser capturada por el sistema, pues como ella misma explica, «la identidad es un tren mutante de componentes y una actividad de diversos formatos» (Anzaldúa, 2021c [2009]: 199).

La nueva mestiza de Anzaldúa es la desorganización de las identidades. Es una teoría que parte de la experiencia y materializa nuevas formas de vida, creando posibilidades de resistencia desde las asfixiantes fronteras de la opresión.

Consideraciones finales

> El hecho es que soy un desorden por dentro y por fuera.
>
> Clarice Lispector

Este es un debate complejo que nos exige una imaginación creativa para pensar en otras relaciones sociales que desordenen el orden impuesto por la teología hegemónica. Pero si bien hay una teología ideológica heterosexual, también hay una teología marginal, subversiva, queer, que se produce a partir de otras experiencias de mujeridades. Me adhiero a esta teología que desafía las estabilidades de las identidades y desbarata la teología patriarcal y, desde mi cuerpo, me desidentifico del concepto cristiano domesticado de «la mujer».

No soy Marie Kondo.
No soy María.
Tal vez ya no sea Ana.
Soy un problema,
Una piedra en el zapato,

Una molestia.
Soy un borrón.

No soy Marie Kondo.
No soy Kondo.
Tal vez ya no sea Freire.
Soy la vergüenza de la familia.
Soy un nombre que abandonó el apellido.
Una historia que no encaja
En el árbol genealógico.

No soy Marie Kondo.
Soy lo que soy.
Soy lo que llegaré a ser.
Soy lo que puedes ver a través de la grieta
Y por el ojo de la cerradura.
Soy la intimidad revelada.
Desnudez en estado de gracia.
Gratuita.

No soy
Lo estoy.
Estoy en un estado de recreación.
Me preguntan mi nombre
Como si mi vida pudiera caber en el alfabeto.
Me preguntan mis pronombres
Como si mi vida pudiera caber en la gramática.
Puedes llamarme como quieras
Desde que cuando digas mi nombre
Tú —por ahora— dices mujer.

La mujer no es sólo María.
La mujer puede ser una profanación,
Expansión,
Regeneración.

La mujer puede ser desafiliación,
Desidentificación,
Desordenación.

La mujer no es sólo María.
La mujer es el grito de la euforia
En medio del día a día.
La mujer es el grito de la orgía
En medio de la monogamia.
La mujer es una grieta,
Es un poema,
Es una poesía.

Encantada de conocerte,
Yo no soy Marie Kondo.

Referencias

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

Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente*. Navas de Tolosa: Edicions Bellaterra.

Anzaldúa, Gloria (2021a [2009]). «Esqueerzita(r) demais a escritora – loca, escritora y chicana». En: Gloria Anzaldúa, *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*, traducción de tatiana nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, pp.125-149.

Anzaldúa, Gloria (2021b [2009]). «La Prieta». En: Anzaldúa, Gloria. A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios, traducción de tatiana nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, pp. 63-87.

Anzaldúa, Gloria (2021c [2009]). «A nova nação Mestiza. Um movimento multicultural». En: Anzaldúa, Gloria. A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios, traducción de tatiana nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, pp. 181-208.

Gómez Grijalva, Dorotea (2012). *Mi cuerpo es un territorio político* (Colección «Voces descolonizadoras» Cuaderno 1). Ciudad de México: Brecha Lésbica.

Lorde, Audre (2003 [1984]). *La hermana, la extranjera,* traducción de Maria Corniero. Madrid: horas y Horas, la editorial.

Oyěwùmí, Oyèrónké (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Preciado, Paul B (2019). *Un apartamento en Urano: crónicas del cruce*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Rich, Adrienne (2012 [1980]). «Heterossexualidade compulsória e existência lésbica». Bagoas – Estudos gays: gêneros e sexualidades 4, N° 5 (noviembre): pp. 17-44.

Tiburi, Marcia (2016). «Vamos conversar sobre gênero?» *CULT*, 26 de febrero. Disponible en: <https://tinyurl.com/bdzyt5pk>, consultado el 1° de abril de 2024.

Wittig, Monique (2006a [1992]). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona, Madrid: Editorial Egales.

Wittig, Monique (2006b [1992]). «El pensamiento heterosexual». En: Wittig, Monique. El pensamiento heterosexual y otros ensayos, traducción de Javier Sáez y Paco Vidarte. Barcelona, Madrid: Editorial Egales, pp. 45-57.

II

Teologías constructivas

Capítulo Cinco

Queerizando el deseo natural por Dios

Miguel H. Díaz

En sus *Confesiones*, San Agustín expresa el anhelo humano de conocer y unirse con Dios. La revitalización de las reflexiones católicas romanas contemporáneas sobre la gracia fue liderada por el teólogo jesuita Karl Rahner, quien, influenciado por *la nouvelle théologie*, ofreció nuevas perspectivas sobre la naturaleza humana, la gracia y su expresión dinámica y personal. Este capítulo analiza las contribuciones centrales de Rahner a la teología de la gracia y propone queerizar el deseo natural por Dios, argumentando que esto desafía enfoques teológicos tradicionales y abre nuevas formas de relacionar la vida humana con la divina a través de la analogía y la expresión sexual queer.

Em suas *Confissões*, Agostinho expressa o anseio humano de conhecer e se unir a Deus. A revitalização das reflexões católicas romanas contemporâneas sobre a graça foi liderada pelo teólogo jesuíta Karl Rahner, que, influenciado pela *nouvelle théologie*, ofereceu novas perspectivas sobre a natureza humana, a graça e sua expressão dinâmica e pessoal. Este capítulo analisa as contribuições centrais de Rahner para a teologia da graça e propõe a queerização do desejo natural por Deus, argumentando que isso desafia as abordagens teológicas tradicionais e abre novas maneiras de relacionar a vida humana com o divino por meio da analogia e da expressão sexual queer.

In his *Confessions*, Saint Augustine expresses the human longing to know and unite with God. The revitalization of contemporary Roman Catholic reflections on grace was led by the Jesuit theologian Karl Rahner, who, influenced by *la nouvelle théologie*, offered new perspectives on human nature, grace, and its dynamic and personal expression. This chapter analyzes Rahner's central contributions to the theology of grace and proposes queering natural desire for God, arguing that this challenges traditional theological approaches and opens up new ways of relating human life to the divine through analogy and queer sexual expression

Dans ses *Confessions*, Saint Augustin exprime l'aspiration humaine à connaître et à s'unir à Dieu. La revitalisation des réflexions catholiques contemporaines sur la grâce a été menée par le théologien jésuite Karl Rahner qui, influencé par la *nouvelle théologie*, a offert de nouvelles perspectives sur la nature humaine, la grâce et son expression dynamique et personnelle. Ce chapitre analyse les principales contributions de Rahner à la théologie de la grâce et propose de considérer le désir naturel de Dieu comme un queer, en soutenant que cela remet en question les approches théologiques traditionnelles et ouvre de nouvelles voies pour relier la vie humaine au divin par le biais de l'analogie et de l'expression sexuelle queer.

Introducción[4]

> O Señor, nos criasteis para Vos, y está inquieto nuestro corazón hasta que descanse en Vos.
>
> San Agustín, *Confessiones* 1.1.1

Estas palabras de San Agustín hablan de corazones inquietos que desean conocer y unirse a Dios. Siguiendo a San Agustín, lxs teólogxs cristianxs han cuestionado a lo largo de la historia la naturaleza de este deseo y su relación con la vida de la gracia. Dentro de las teologías católicas romanas contemporáneas, esta pregunta ha sido retomada por Karl Rahner, teólogo jesuita del siglo XX. Rahner (1964, 1967) brindó valiosos aportes que enriquecieron nuestra comprensión sobre este anhelo, su conexión con la naturaleza humana y su graciado [*graced*] origen y destino. Este capítulo analiza las contribuciones centrales de esta discusión y proporciona algunos pasos iniciales para queerizar este deseo.

Dios es amor autocomunicativo (Díaz, 2022: 52-68). Inspirándonos en la perspectiva antropológica de Rahner, podemos decir que somos seres espirituales que materialmente estamos inmersos en el mundo. Desde su perspectiva epistemológica, esto implica que nuestros sentidos desempeñan un papel indispensable al percibir y nombrar el misterio de Dios. Rahner sigue una larga tradición de teólogxs cristianxs que adoptan un enfoque encarnacional sobre cómo llegamos a conocer y construir teológicamente la vida divina. Toda aprehensión humana de las realidades divinas es tanto sensorial como íntima, en consonancia con el sentido bíblico, tal como cuando Caín «conoció» a su esposa (Génesis 4:17). Es decir, es *en* y a *través de* nuestros sentidos que percibimos y ofrecemos palabras para describir la experiencia humana de Dios.

[4] Traducido por Kathleen Griffin.

Como seres humanxs, realizamos y cumplimos nuestro deseo de conocer y unirnos con Dios en formas corporales. Si bien nunca llegaremos a agotar el misterio inefable de Dios —si alguna vez afirmamos hacerlo, el objeto de nuestra afirmación sería un ídolo—, nuestras experiencias en el mundo siempre dan forma a nuestro hablar de Dios. Como tal, nuestro conocer y nombrar lo que «experimentamos» como divino, presupone nuestras formas distintas y encarnadas de ser humanos (Díaz, 2001). La identidad de género y la orientación sexual son experiencias humanas claves que sitúan a las personas queer en el mundo y predisponen su orientación humana hacia el misterio de Dios. Para las personas LGBTIQ+ esto significa que cualquier queerización teológica de sus corazones inquietos no puede evitar considerar la queeridad de su carne y sus deseos sexuales.

Queerizando el deseo natural de las personas humanas por Dios problematiza los enfoques teológicos católicos romanos tradicionales acerca de la vida de la gracia. Al mismo tiempo, ofrece una nueva contribución a la imaginación analógica católica romana que interrumpe construcciones convencionales de relacionar la divinidad y la humanidad. Dicho brevemente, la mayoría de lxs teólogxs cristianxs —incluyendo a un amplio número de teólogxs católicxs romanxs— abrazan una continuidad, más que una ruptura radical —resultante del pecado— entre Dios y la humanidad. Tradicionalmente, esta construcción teológica ha sido delineada como la relación entre «naturaleza» y «gracia».

A menudo asociamos con este enfoque frases como «tanto lo uno como lo otro» [*both/and*] y «unidad en la diferencia» para resaltar la distinción en lugar de la separación entre la divinidad creadora y sus criaturas y la participación de todo ser humanx en la vida Dios. Esta imaginación analógica rechaza las construcciones binarias y opta por discernir la presencia de la vida divina en las experiencias concretas humanas. El dicho axiomatizado de Santo Tomás de Aquino captura el corazón de la relación entre lo divino y lo humano al afirmar de manera implícita una creación naturalmente engraciada y el papel que la gracia desempeña en realizar

humana y concretamente la participación en la vida de Dios: «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la perfecciona» (*gratia non tollat naturam, sed perficiat*, ST, I, 1, 8 ad 2).

Siguiendo a Rahner (1967), propongo que,

> [...] la paradoja de un deseo natural de lo sobrenatural como lazo de unión entre naturaleza y gracia es concebible y necesario, si se entiende por deseo una 'apertura' para lo sobrenatural, y tal apertura es enseñada por toda teología católica, aunque se la interprete demasiado frecuentemente de una manera muy formal y puramente negativa como mera no-contradicción (pp. 340-341).

Con respecto al objetivo de este capítulo, quiero vincular esta apertura concreta y sexualmente, queerizando este deseo con la doctrina de la gracia. Continuando la clásica afirmación rahneriana de la presencia omnipresente de la gracia en relación con las experiencias humanas —y siguiendo la propuesta de Santo Tomás— ofrezco un camino a seguir dentro de las tradiciones católicas romanas. Ese derrotero busca fundamentar y construir teológicamente la distinción entre el deseo sexual y sus múltiples expresiones humanas con el deseo por la gracia y la vida de Dios.

Al investigar la relación entre el deseo natural de Dios y el deseo queer humano, surgen algunas preguntas: ¿Cuál es la naturaleza de este deseo humano? ¿Por qué queerizar este deseo y relacionarlo con la omnipresencia de la gracia? ¿Cómo las construcciones cis-heteronormativas y esencialistas de este deseo socavan las experiencias queer de la omnipresencia de la gracia? ¿Cómo podríamos distinguir mejor sin separar la orientación fundamental hacia Dios de nuestros deseos sensuales, incluidos nuestros deseos sexuales? ¿Cuáles son algunas posibilidades para reimaginar teológicamente la orientación sexual queer dentro de lo que Agustín llama «el corazón inquieto por Dios»? ¿Cómo podemos entender el deseo sexual —y más específicamente, el deseo sexual queer— como una expresión humana distinta que encarna y media la tradición del deseo humano omnipresente por Dios? Aunque las respuestas a estas preguntas

trascienden los objetivos de este capítulo, nos invitan preliminarmente a reconsiderar el principio de la gracia como tema central de la antropología teológica.

En lugar de centrarse en los enfoques esencialistas de la «naturaleza» y la «gracia», lxs teólogxs católicxs romanxs como Rahner han recurrido a interpretaciones personales, dinámicas y contextuales (Rahner, 1964, 1967). Este capítulo se basa en este desarrollo teológico y —en continuidad con las teologías latinoamericanas y latinas de EE.UU.,— investiga la presencia liberadora e inclusiva de la gracia. Las teologías católicas romanas de la liberación perturban las construcciones teológicas existentes sobre la relación entre la vida divina y la vida humana, al mismo tiempo que han buscado descubrir en las experiencias humanas vestigios liberadores de la vida divina.

Al ofrecer estos pensamientos iniciales sobre cómo repensar esta relación desde una perspectiva queer, mi objetivo no es simplemente proporcionar otra teoría sin implicaciones prácticas. Como han dejado perfectamente claro lxs teólogxs feministas y queer, las palabras que usamos para describir el discurso de Dios importan (Trible, 1978; Radford Ruether, 1993; Jordan, 1997; Althaus-Reid, 2008). Las conversaciones sobre Dios moldeadas por construcciones teológicas cis-heteronormativas continúan impactando a las personas queer en formas que amenazan sus vidas. En este sentido, la «ortodoxia» —o lo que yo llamaría la construcción inclusiva y justa de las palabras y las ideas teológicas— es fundamental para promover la «orto-praxis», es decir, acciones humanas inclusivas y justas.

Existe una gran cantidad de personas queer en EE.UU. —especialmente cuerpos trans, marrones y afro-descendientes— que sufren enfermedades mentales y violencia física —a menudo como resultado de ideas y prácticas religiosas— tales como el reciente episodio del suicidio de la joven Alana Chen (Calvo, 2022). Trágicamente, las construcciones cis-heteronormativas de la vida humana y divina «se vuelven parte de la conciencia general y así

se convierten en las presuposiciones automáticas de la acción» (Rahner, 1964: 187). Estas presuposiciones no examinadas sobre lo que constituye la naturaleza humana «natural» y su deseo «natural» por Dios a menudo perpetúan creencias y teologías que privan a las personas queer de la posibilidad de visualizar su sexualidad y deseos queer dentro del contexto de la oferta de la gracia divina.

Queerizar las comprensiones teológicas convencionales del deseo humano por Dios es un primer paso para abordar este importante tema en la antropología teológica. De acuerdo con este fin, este capítulo explora algunos fundamentos teológicos de este deseo, argumenta a favor de los deseos sexuales queer como un indicador de nuestros anhelos «sobrenaturales» y propone la metáfora teológica central de la persona humana como *cruiser*[5] y *voyeur* de la Palabra de Dios.

Un deseo natural por Dios

Lxs teólogxs cristianxs han argumentado durante mucho tiempo que las personas humanas son *capax dei*, es decir, somos criaturas espirituales intrínsecamente orientadas para conocer y unirnos a Dios. En los círculos católicos romanos, los debates en torno a esta orientación básica, universal y natural hacia Dios generaron mucho interés en lo que se conoce como *la nouvelle théologie* (Duffy, 1993: 292-31). Esta escuela de pensamiento surgió a mediados del siglo XX principalmente entre teólogos franceses y alemanes tales como de Henri de Lubac (1965, 1990, 1992). Varios de sus defensores se preocuparon por refutar una relación extrínseca o binaria entre la gracia y la naturaleza humana. El extrinsecismo ve la gracia como un componente adicional a una realidad humana ya encerrada en sí misma — a menudo denominada «naturaleza pura». El desafío con esta perspectiva es que el deseo natural y la sed de Dios solo pueden interpretarse en términos negativos o — como argumentarían Rahner y otrxs teólogxs— como una «mera no repugnancia»,

[5] Nota de la traductora: La palabra *cruiser* no tiene traducción al castellano. Según André Musskopf (2008), «El cruising se refiere a la sensibilidad de los hombres homosexuales para encontrarse en espacios públicos donde es necesario lidiar con los mensajes no verbales de los interlocutores e interpretarlos adecuadamente» (Musskopf, p. 153).

una orientación que incluso si se entiende como gracia, se agrega sobre nuestro estado natural encerrado en nosotrxs mismxs.

Lo que parece un debate teológico abstracto e inútil, conlleva enormes implicaciones prácticas sobre cómo entender la naturaleza de las personas humanas, la naturaleza de la gracia y —lo que es más importante— dónde ubicamos y excluimos esa gracia de las experiencias y la historia humanas. La importancia de situar la gracia de Dios ha quedado ampliamente clara en la obra de lxs teólogxs latinoamericanxs y latinx de la liberación al afirmar la opción por lxs pobres, lxs marginadxs y lxs oprimidxs (Gutiérrez, 1971; Ellacuría y Sobrino, 1993). Dicho en términos católicos romanos convencionales, un enfoque extrínseco de la gracia no solo exilia a Dios de la experiencia humana sino que también lanza la gracia de la condición humana como un elemento extraño. En otras palabras, la falta de comprensión de la orientación teológica fundamental de las experiencias humanas como «naturalmente» abiertas a la gracia —más adelante me explayaré sobre esto— y no como algo agregado a la condición humana, agrava la vacilación que la teología cristiana ha demostrado por abrazar la sexualidad humana. Más específicamente, este rechazo ha implicado la exclusión de la sexualidad queer como expresión de la vida divina. Así, el extrinsecismo también contribuye a exiliar la gracia del deseo y la experiencia sexual queer.

Separar —en lugar de distinguir— la vida divina y la vida humana, captura una práctica muy frecuente en el cristianismo cuando se trata de la sexualidad y las expresiones sexuales: «Con demasiada frecuencia tenemos miedo de confundir las cosas cuando deberíamos tener miedo de no unirlas lo suficiente» (Duffy , 1993: 300). Trágicamente, este es un movimiento insostenible que se ha hecho en una religión que afirma la Encarnación, es decir, la divinidad manifestándose plenamente en la vida humana. Rahner (1967) ofrece un resumen sucinto de los errores teo-prácticos que acompañan a esta división binaria entre la vida divina y la humana:

> Pero esta concepción al uso es de hecho muy discutible. Y que *religiosamente* es problemática y peligrosa, se ve muy a las claras. Si **la humanidad**, *tal* como se experimenta existencialmente desde sí mismo, es realmente sólo naturaleza pura, está también en peligro de entenderse, de hecho, meramente como tal, y de obrar en consecuencia. En tal caso, sólo puede sentir la llamada de Dios, que está por encima de su propio círculo, como un estorbo que le quiere forzar a algo para lo que —por elevado que en sí sea— no está hecho.

> Según esta teoría, **la humanidad** está hecho y dispuesto para la gracia sólo *después* de haberla recibido, y esto, además, de un modo que escapa totalmente a su experiencia (p. 330; énfasis en el original, resaltado mío).[6]

El «después» en el comentario de Rahner es el eje de este enigma teológico. Está claro —como acertadamente concluye Rahner— que la teología cristiana debe afirmar la gratuidad de la gracia. Al mismo tiempo, la teología cristiana puede hacer esto de manera que haga omnipresente la oferta de la gracia de Dios.

De Lubac es quizás el más conocido entre los teólogos del siglo XX que rechazaron este enfoque doble y dualista de la gracia y el mundo, defendiendo la presencia universal natural e intrínseca —para la humanidad — de la gracia. Para De Lubac (1965), el deseo por Dios es el más básico, existencial y absoluto de todos los deseos humanos. Lo ve como un movimiento lleno de gracia y dinámico inscrito en el espíritu humano. Para él, este deseo implica que,

> [...] Si hay en nuestra naturaleza un deseo de ver a Dios, eso no puede ser sino porque Dios quiere para nosotros este fin sobrenatural que consiste en verle […] De esta manera este deseo no es otra cosa que su llamada (De Lubac, 1965: 486-487).

En resumen, para De Lubac la inquietud de nuestro corazón por Dios revela una condición de gracia innata y natural que todxs compartimos.

La crítica que algunxs teólogxs ofrecen en contra De Lubac es que su teología —si bien es encomiable en la medida en que evita separar la gracia de las experiencias humanas y ver la primera como superpuesta a la segunda— no distingue lo suficiente la vida divina y la vida humana. Por lo tanto, corre el riesgo de caer en lo intrínseco. Su construcción teológica de la relación divina-humana enfatiza el deseo lleno de gracia de Dios como

[6] Lxs lectorxs deben notar mi revisión de la cita de Rahner para ajustarse al lenguaje inclusivo de género, la cual se indica en negritas. Seguiré este uso de lenguaje inclusivo con respecto a todas las citas de Rahner.

inherentemente perteneciente a la persona humana, *qua* humana. Si bien una discusión detallada de la teología de De Lubac se encuentra más allá del alcance de este capítulo, lo que es importante notar es que la pregunta central que plantea su perspectiva teológica es la siguiente: ¿Lo intrínseco de De Lubac elimina la afirmación de la gratuidad absoluta de la gracia y no hace que el deseo por Dios inscrito en nosotrxs sea constitutivo de la naturaleza humana, y por lo tanto, debido a nosotrxs? Para ser claro, De Lubac no niega la naturaleza llena de gracia de este deseo. No obstante, su perspectiva no parece dejar lugar suficiente para afirmar el carácter gratuito e inmerecido de este deseo natural. Esto se debe no solo a que —como seres creados— no compartimos la naturaleza divina, sino también a que —sin la gracia— cualquier manifestación de nuestra humanidad puede verse afectada por distorsiones, pecado y manipulación (Duffy, 1993: 301-302).

La genialidad de la contribución de Rahner fue su capacidad para abrazar la crítica del extrinsecismo de De Lubac con una propuesta que permite la gratuidad radical del amor de Dios por nosotrxs, al tiempo que comprende las experiencias humanas dentro de una orientación teocéntrica. Rahner propone que debido al absoluto amor y generosidad de Dios, las personas existen «siempre y en todas partes» dentro de la oferta de la gracia de Dios. Tomando prestado de la filosofía de Heidegger, llama a esta existencia, el «existencial sobrenatural» (Rahner, 1967: 342-344). Considerar seriamente la teología de Rahner significa contemplar a cada persona —independientemente de la particularidad de su condición humana, incluida su identidad de género y orientación sexual— como existente dentro de esta oferta de gracia. Sin embargo, como todos sabemos, un regalo debe aceptarse, abrirse y usarse. Para preservar la libertad humana, debemos distinguir esta oferta omnipresente de la gracia de Dios de su aceptación y ejecución. Al mismo tiempo, también debemos estar abiertxs a la posibilidad de discernir en nuestros actos ordinarios de expresión erótica la presencia de la vida divina. Rahner (1964) investiga este misterio cuando escribe:

> La naturaleza de hecho no es nunca una naturaleza «pura», sino una naturaleza en un orden sobrenatural, del cual **la humanidad** —incluso como incrédula y pecadora—no puede salirse, y una naturaleza conformada siempre— lo cual no quiere decir: justificada—por la gracia de la salvación, la gracia sobrenatural que le es ofrecida. Y estos «existenciales» de su naturaleza concreta —de su naturaleza «histórica»— no son hábitos ónticos totalmente a extramuros de la conciencia, sino que se hacen valer en la experiencia de *la humanidad*. *Estos* no *pueden separarse*, sencilla e inequívocamente, mediante una simple reflexión sobre sí *misma* —con la luz de la razón natural— de la espiritualidad natural que es su naturaleza. Pero sabiendo por la revelación que existe tal orden de la gracia, que le es indebida y que no pertenece a su esencia necesaria e insuprimible, se hace más **cauta**: tiene que contar con que, *quizás, mucho de lo que* ***ella*** *experimenta de sí concretamente y que casi involuntariamente está tentado a atribuir a su «naturaleza» es ya efectivamente una consecuencia en* ***ella*** *de lo que, a partir de la teología, tiene que conocer como gracia indebida* (p. 237; énfasis mío).

Debemos tener en cuenta que Rahner no solo ofrece una respuesta al enigma de lo que podríamos sostener como el deseo natural y universal de Dios como una condición humana engraciada, lo cual no se nos debe de ninguna manera. Su afirmación «siempre y en todas partes» de la oferta de gracia también abre la puerta para afirmar y discernir una multiplicidad de lugares, personas y experiencias para encontrar y practicar la gracia de Dios. Dios realmente se comunica a sí mismx en nosotrxs a través de la gracia. La gracia no es una objeto; es la omnipresencia personal vivificante de Dios mediada a través de las realidades cotidianas de la vida.

Siguiendo la definición del Concilio de Calcedonia (451 E.C.) —el cual distingue pero nunca separa lo humano y lo divino en Jesús— la gracia puede distinguirse pero nunca separarse de ninguna de nuestras experiencias sexuales. Como personas queer, podemos tomar como punto de partida esta premisa para buscar, discernir, ubicar, afirmar y nombrar la presencia de la gracia en nuestra sexualidad queer y en nuestros actos concretos de amor erótico. Es a través de ambos aspectos que participamos en y expresamos la naturaleza autocomunicativa de la vida divina. En este sentido, los deseos humanos y la sexualidad queer pueden entenderse como

basados en y capaces de reflejar la vida trina de Dios. La gracia, entendida como el amor autocomunicativo de Dios es lo que fundamenta nuestros deseos y nuestras expresiones queer de autocomunicación dentro y fuera de nuestras habitaciones (Díaz, 2022: 52-68).

Deseos sexuales queer como signo de anhelos sobrenaturales

La teología de Rahner (1967: 344) sugiere que lo que tradicionalmente se ha entendido en términos esencialistas y abstractos como «naturaleza» o el estado «natural» humano, solo existe como un concepto residual [*Restbegriff*]. Es decir, una construcción teológica que resulta útil para preservar la absoluta gratuidad de nosotrxs mismxs como criaturas que derivan y dependen de Dios para nuestra existencia. Dicho esto, su teología de la gracia nos aleja de la comprensión esencialista de la naturaleza humana y nos lleva al ámbito de lo personal, histórico y experiencial. Lo que nos constituye como personas humanas no es una realidad abstracta llamada «naturaleza». En cambio, somos seres dinámicos y fluidos que pueden representar al ser divino en un arco iris de formas.

La vida humana no es una abstracción, sino que siempre está moldeada por realidades sociales, raciales, culturales, políticas y sexuales. Nuestro anhelo por Dios, como seres humanos bendecidos, siempre y en todas partes se expresa en formas humanas concretas (Rahner 1967: 345-346). Para las personas queer —en mi perspectiva— esto significa que los deseos concretos de nuestra carne no pueden descartarse por completo como si estuvieran fuera de la vida de la gracia. Si la gracia es de hecho omnipresente como oferta a ser acogida y expresada corporalmente, somos ciertamente criaturas constituidas en una orientación teocéntrica. No obstante, esta orientación hacia Dios está ineludiblemente ligada a la orientación humana hacia nuestrxs prójimxs y toda la creación. Esto también significa que este deseo por Dios está indisolublemente ligado a

nuestro deseo sexual de amar y unirnos sexualmente con nuestrxs compañerxs amadxs.

En América Latina, Marcella Althaus-Reid se destaca como una pionera que allanó el camino para trasladar la omnipresencia de la gracia de las torres de marfil de la academia y las experiencias cis-heteronormativas al dormitorio y las experiencias de personas queer e indecentes. Como ella argumenta, «[...] la teología necesita afrontar hermenéuticamente la irrupción del sujeto sexual en la historia, del mismo modo que los teólogos de la liberación tuvieron que hacer frente a la irrupción de la Iglesia de los pobres o los "desamparados de la historia"» (Althaus-Reid, 2008: 114-115).

Nos adentramos en lugares indecentes para iluminar a aquellas personas con las que nos encontramos ahí con el fin de discernir la gracia en los «callejones oscuros» (Althaus-Reid, 2022: 66) y en los márgenes de nuestro entorno geopolítico (Cooper, 2021: 135-143). Esta irrupción de la presencia de la gracia en las personas queer es un corolario esencial para afirmar la «catolicidad» de las personas y los lugares respecto al ofrecimiento de la gracia de Dios (Díaz, 2022: 23-30).

La interrupción de las comprensiones cis-heteronormativas de nuestro deseo humano por Dios nos permite reorientar nuestro enfoque en las construcciones teológicas cristianas de la gracia que han excluido el deseo sexual queer y sus variadas expresiones. Por ejemplo, los enfoques teológicos tradicionales o la Teología-T —como los llama Althaus-Reid (2005, 2008, 2022)— con demasiada frecuencia construyen cristologías cis-heteronormativas que se centran en la masculinidad de Jesús como el lugar de la revelación divina. Sin embargo, uno podría preguntarse desde los ojos feministas y queer si este enfoque está justificado de alguna manera. Como Althaus-Reid (2022) subraya:

> [...] la masculinidad no es la principal indagación cuir que tenemos para una lectura de Jesús, pero el hecho de que se haya asumido que Jesús, sí se asemeja a Dios, necesita asemejarse a una heterodivinidad única sin límites ni deseos fluidos que se agitan cada vez más (p. 179).

En otras palabras, como ícono de Dios, Jesús encarna la naturaleza humana fluida, dinámica e «inquieta» que no puede restringirse a una identidad de género y orientación sexual en particular.

¿Qué sucedería si «[l]os diferentes cuerpos del pueblo de Dios» reflejaran precisamente las distintas pero interrelacionadas maneras de *dar* y *recibir* que caracterizan la «[...] kénosis trinitaria de la omnisexualidad y la presencia entre nosotros de cuestiones poli-amorosas divinas» (Althaus-Reid, 2022: 180)?

La visualización del misterio trino de Dios de esta manera, ¿no allanaría el camino para ampliar nuestra comprensión de dónde mora la autocomunicación de Dios? ¿Cómo las múltiples expresiones del amor pueden manifestar la autotrascendencia y el deseo por Dios? El deseo humano de unirse con las demás personas —a través de los lazos familiares, en la amistad y/o el amor erótico— se puede construir teológicamente fundamentado en la inquietud que Dios infunde en nuestros corazones.

En otras palabras, afirmar una kénosis trinitaria de la omnisexualidad de Dios y la autocomunicación poliamorosa puede abrir nuestras mentes y corazones para considerar cómo los actos humanos de amor autocomunicativo pueden servir como señales. Estos actos no solo revelan el anhelo divino, sino también instancias en las que el cuerpo y las acciones eróticas se convierten en vestigios de la vida trina autocomunicativa de Dios. Al igual que cualquier otra persona, las personas queer son atraídas por el poder del Espíritu, la Llama Viva del Amor de Dios, para participar en la generosa hospitalidad y reciprocidad de la kénosis divina.

En resumen, el Dios de Jesucristo es un Dios de preocupaciones poliamorosas que nunca deja de tendernos la mano y atraernos a la participación de la vida divina. La inquietud que pueden tener las personas queer por conocer, amar y unirse sexualmente con otras se puede distinguir —pero nunca separar— de la inquietud fundamental que Dios ha infundido infinitamente en sus corazones. Más allá de todas nuestras otras

autoexpresiones que participan y expresan de manera análoga el conocimiento y el amor divinos, el deseo sexual —cis-heterosexual o queer— participa de distintas maneras en lo que Agustín llama la inquietud humana por Dios.

Como he sugerido, nuestras orientaciones sexuales no existen fuera del horizonte de la gracia. Siguiendo la premisa de Rahner discutida anteriormente, nunca se puede decir que nuestras orientaciones sexuales existan en un estado «puro». Por lo tanto, se vuelve imperativo que dejemos de lado los temores de confundir y separar la vida divina de la vida sexual tal como han tendido a hacer las teologías cristianas, incluidas las católicas romanas. Más específicamente hablando, no podemos seguir sosteniendo una separación intrínseca entre la gracia y la sexualidad queer.

Tomando como referencia la Encarnación como símbolo del toque de Dios y asunción de la plenitud de la humanidad, siempre debemos discernir —pero nunca excluir— la presencia de la gracia en los cuerpos queer y sus expresiones amorosas. Como la naturaleza y la gracia, el sexo y la gracia no son realidades opuestas y superpuestas. La gracia no es un objeto dada solo a algunas personas. Más bien, la gracia es una presencia personal verdadera manifestada de forma omnisexual y omnigénero debido a la auto-oferta gratuita de Dios.

En efecto, «[e]l milagro del sexo» —me atrevería a decir— «no es que en el sexo encontremos a Dios», aunque seguramente luego de enamorarnos de otra persona muchxs estaríamos de acuerdo con esta afirmación. Al contrario, el verdadero milagro es «[…] que Dios nos encuentra en el sexo, así como Dios nos encuentra dondequiera que estemos: 'Si subo al cielo, allí estás tú; si hago mi cama en el Seol, allí estás tú (Sal. 139:8)'» (Jensen, 2013: 37).

La persona queer como *cruiser* y *voyeur* de la Palabra

Entre las metáforas centrales asociadas con la teología de la gracia de Rahner, está la de la persona humana como «oyente de la Palabra» (Rahner, 1976). Hablando desde una perspectiva metafísica, es decir, desde el corazón de nuestra existencia humana, Rahner (1976) subraya que lo que nos hace humanos es precisamente nuestro deseo por Dios; nuestra autotrascendencia: «Sólo es **ser humano** por cuanto está siempre en camino hacia Dios, sépalo expresamente o no lo sepa, quiéralo o no lo quiera, puesto que siempre será la infinita apertura de lo finito hacia Dios» (p. 97). Según Rahner (1976), somos «la infinita apertura de lo finito hacia Dios» (p. 97). En este sentido, «El ser humano está en busca de una palabra humana en la que se pueda escuchar la palabra de Dios» (Duffy, 1993: 268-269). Debido a que las personas humanas son criaturas que desean a Dios y debido a que ese deseo de lo finito por lo infinito siempre está mediado sensualmente, los deseos y manifestaciones de nuestra carne queer tienen un significado teológico. Las palabras sensuales y eróticas que muchxs de nosotrxs buscamos en respuesta a los impulsos de la gracia, pueden convertirse en ocasiones para discernir y encontrar el misterio de Dios.

Aquí es importante señalar cómo Rahner sitúa metafísicamente este deseo en la Encarnación. Debido a que Dios se ha hecho carne, la carne puede volverse semejante a Dios en Jesús. En él, Dios programó nuestra humanidad para estar inquieta por/para permanecer en la vida divina. Somos —para hacernos eco de Rahner— cifras o palabras abreviadas de Dios (Rahner, 1979: 266). La Encarnación sirve como símbolo de la divinidad. Aquí uso símbolo en un sentido rahneriano del término de la autoexpresión de Dios en la carne (Rahner, 1964: 283-321), la capacidad de la carne y *todo aspecto de la carne* de poder expresar su participación en la vida divina. Este autor destaca el significado teológico de esta orientación divina.

Seguramente lo que afirma Rahner (1979) en sentido general respecto de la realidad humana debe situarse igualmente en todas aquellas expresiones y aspectos de nosotrxs mismxs que componen esta humanidad, especialmente nuestras formas sexuales de ser humanos:

> Si Dios mismo *es humano* y lo es por toda la eternidad; si por ello toda teología es eternamente antropología; si está vedado al **ser humano** tenerse en poco, pues entonces tendría en poco a Dios, y si este Dios sigue siendo el misterio insuprimible, entonces el hombre es por toda la eternidad el misterio expresado de Dios, que participa por toda la eternidad del misterio de su fundamento, también allí donde ya haya pasado todo lo transitorio, este fundamento deberá seguir siendo aceptado todavía como el misterio inagotable y bienaventurado del amor (p. 267; énfasis mío).

La metáfora rahneriana de lxs creyentes como «oyentes» de la Palabra capta adecuadamente esta orientación teocéntrica de la persona humana. Afirma la omnipresencia divina y la autotrascendencia humana perpetua. No obstante, esta metáfora perspicaz —preñada de significado teológico— puede queerirse en base a la experiencia del *cruising* y el voyerismo a menudo relacionado con los cuerpos queer. Dentro de este contexto, podríamos considerar la expresión de deseos queer dentro de la infinita sed por Dios. Volviendo a las experiencias queer, es adecuado considerar la noción de la persona humana como *cruiser* y voyeur de la Palabra de Dios. En esta perspectiva, las personas queer podrían concebirse como seres en una especie de búsqueda constante de Dios, adoptando una posición de *cruiser*. A la manera de un voyeur, se deleitan en «ver» el rostro divino en las personas que encuentran. El cuerpo queer se convierte así en un observador activo, en constante deseo de otro cuerpo en el cual puedan percibir la presencia de la gracia divina.

En conexión con lo anterior, Althaus-Reid investiga el lado espiritual del deseo sexual en referencia a «Madame Edwarda» de Bataille. Al hacerlo, Althaus-Reid aprovecha una larga historia de relacionar lo espiritual y lo sexual, la naturaleza finita de las personas humanas y la naturaleza infinita

de Dios. La conexión que hacen los místicos entre la unión mística y la unión sexual sirve como advertencia contra cualquier esfuerzo por socavar o descartar esta relación. Como he argumentado en otro lugar, los místicos a menudo han recurrido a la sexualidad humana y al dormitorio para describir por excelencia el encuentro humano con la gracia de Dios (Díaz, 2022: 23-30). Al explorar teológicamente el deseo sexual y la espiritualidad, Althaus-Reid (2022) nos introduce en una escena de interacción humana en un burdel. Al hacerlo, nos invita a considerar la posibilidad de estar en situación de *cruiser* para ver el rostro de la gracia en el encuentro indecente con otrxs:

> Pierre Angelique va a un burdel para encontrar a Dios en una prostituta llamada Madame Edwarda, en un texto donde una necesidad sexual también es espiritual. Más aún, en su propia corporalidad aparece explícita esta búsqueda de Dios. Él reconoce a Dios (él 've a Dios') únicamente cuando Madame Edwarda le pide que contemple su pubis (y que lo bese en público; agregando así una teofanía sexual a la confesión pública de su fe). [...] Es como si Bataille tuviera una vocación o sintiera un llamado a practicar el voyerismo, como una experiencia mística [...] es como si Dios le hiciera exigencias al voyerista. Dios sólo se le manifiesta al voyerista y Dios también se relaciona con quienes buscan a la divinidad como voyerista (Althaus-Reid, 2022: 75).

Siguiendo los presupuestos teológicos que he discutido anteriormente —los cuales relacionan la vida humana y divina— parece razonable suponer que para las personas queer, el *cruising* y el voyerismo pueden ser ocasiones para la autorrevelación humana y divina. *Cruising*, como señala André Musskopf (2008: 268-269), relaciona el accionar queer y el eros. El *cruising* engloba el deseo homoerótico de conectarse con las demás personas. Por lo tanto, el *cruising* queer es una práctica que rechaza la validación externa arraigada en las normas religiosas y culturales y opta por la acción humana y el placer dentro de los espacios públicos y privados, los cuales han sido definidos por relaciones y normas éticas cis-heteronormativas establecidas (Musskopf, 2008: 153). Se puede decir que el *cruising* y el voyerismo describen, por excelencia, una postura epistemológica queer en el mundo y

un instinto que expresa el deseo por lo que nos atrae y fascina (Musskopf, 2008: 153). Siguiendo a Rahner, también podemos decir que aprovecha el núcleo de nuestra apertura y capacidad por Dios. Podríamos preguntarnos: ¿Qué puede ser más atractivo y fascinante que Dios? Aunque también cabría cuestionar: ¿Qué puede ser más humanamente seductor para las personas queer que sentir inesperadamente el acto de cruising y voyerismo como un anticipo de la presencia y belleza divina?

El afirmar la posibilidad de situar el amor —gracia— de Dios que se comunica a sí mismo en los encuentros humanos autocomunicantes y sexuales no significa que las prácticas del cruising y del voyerismo estén exentas de críticas éticas. Como en todas las relaciones humanas en las que se puede buscar y encontrar a Dios, debemos cuidarnos de la manipulación de lxs demás, la posibilidad de violencia contra lxs demás y la falta de amor y servicio cristiano hacia lxs demás.

Sin embargo, esto no significa que estas prácticas generalizadas en la cultura queer deban descartarse por completo frente a la posibilidad que conllevan de revelar algo sobre la condición humana y su relación con Dios. De hecho, el *cruising* y el voyerismo pueden describirse como actividades de personas nómadas que expresan la autotrascendencia y el deseo humano de conectarse y relacionarse con otrxs y, en última instancia, con Dios. Se puede decir que están basados en la naturaleza misma de un Dios nómada que se mueve constantemente entre nosotrxs en Espíritu y desea unirse a nosotrxs. En este sentido, el voyeurismo y el *cruising* expresan la naturaleza insaciable y poliamorosa de Dios, pues «[...] existen muchos anhelos que se frustran o incluso que no se les reconoce: ¿acaso se podría decir lo mismo del corazón mismo de Dios?» (Althaus-Reid, 2022: 102). Al comentar sobre la naturaleza kenótica de Dios y su relación con el poliamor, Althaus-Reid (2022) escribe:

> Lo que está en juego no es sólo Dios que se delega en Cristo sino la Trinidad, y en la Trinidad entendida como orgía, es decir, un festival del encuentro de lo desmedido en dos elementos clave. El primero es

> la presentación teológica de Dios como Dios inmoderado, poliamoroso, cuyo ser se compone en relación a múltiples abrazos e indefiniciones sexuales más allá de la unidad, y más allá de los modelos duales de las relaciones amorosas. El segundo elemento es el compromiso de una kénosis omnisexual con desestabilizar los constructos sexuales de las lecturas heterosexuales de la heterosexualidad misma, de la bisexualidad, de las identidades sexuales gay y lésbicas y las identidades travestis (pp. 72-73).

Volviendo a Rahner y ampliándolo: el hecho de que la autocomunicación de Dios sea sobrenatural e inmerecida implica necesariamente que es omnipresente y omnisexual: «sólo lo dado a todos realiza radicalmente la auténtica esencia de la gracia» (Rahner, 1979: 160). Un cuestionamiento de lo que significa que las personas LGBTIQ+ busquen y encuentren la autorrevelación divina debe comenzar con las experiencias concretas y finitas que a menudo dan forma a sus vidas.

El deseo queer invita a una forma distinta de construir autorrevelaciones divino-humanas y humano-humanas. De hecho, uno podría atreverse a decir que las prácticas queer e «indecentes» que satisfacen este deseo —aunque sea finito y transitorio— pueden reflejar la forma no posesiva de relacionarse a través de la cual Dios como ser «social» subsiste en acciones distintas e interpersonales de amor comunicativo desinteresado.

En un perspicaz ensayo titulado «Sociability and Cruising» [sociabilidad y cruising], Leo Bersani (2010) cuestiona nuestra imaginación centrándose en «el placer del propio proceso asociativo, de una pura relacionalidad que, más allá o antes de la satisfacción de necesidades o intereses particulares, puede ser a la vez la base, el motivo y la meta de todas las relaciones» (p. 46). La afirmación de Bersani de pura relacionalidad, libre de necesidades e intereses, es el tipo de relacionalidad que lxs teólogxs cristianxs asocian con la vida divina y su oferta gratuita de relacionarse con las vidas humanas.

Apoyándose en el mandato foucaultiano, Bersani (2010) afirma que «debemos aprender a ser homosexuales» y abrazar «una ascesis homosexual que nos haga trabajar sobre nosotros mismos e inventar —no digo

descubrir— un modo de ser que todavía es improbable» (p. 59). Al mismo tiempo, Bersani (2010) pondera la noción de *homo cruiser* como indicador de nuestra naturaleza social, ya que «Cruising [...] es sociabilidad sexual» (p. 57). Sostiene que «el peligro del cruising no es que reduzca las relaciones al sexo promiscuo, sino que la promiscuidad se detenga» (Bersani, 2010: 57). En la mente de Bersani, la promiscuidad y la curiosidad van unidas y entiende el bloqueo de nuestro interés por las demás personas debido a los procesos de socialización, el establecimiento de comportamientos normados y la propensión al estancamiento relacional. Lo mismo puede decirse con respecto al voyeurismo. En este sentido, Bersani interpreta el *cruising* —y yo también consideraría el voyeurismo— como una práctica que evita que nuestra vida relacional creativa, extática y dinámica degenere en algo estático. Bersani (2010) resume sucintamente las razones para considerar el *cruising* como una práctica sexo-social que cultiva y mantiene patrones dinámicos de relación:

> En el cruising propongo otro modelo sexual, uno en el que la evitación deliberada de las relaciones podría ser crucial para iniciar, o al menos despejar el terreno para una nueva relacionalidad. Después de haber criticado a los teóricos queer por proponer cosas como el sexo en público o la pareja gay no monógama como ejemplos de los nuevos modos relacionales que Foucault nos instó a inventar, ciertamente no pretendo ofrecer la práctica centenaria del cruising como una invención relacional más auténtica. Dado que no vamos a reinventar la relacionalidad *ex nihilo*, el punto es ver cómo ciertas prácticas familiares, como S & M, sexo público, intimidades sexualmente inestables, tienen o no el potencial para rastrear lo que Foucault también llamó "nuevas" alianzas y... líneas de fuerza imprevistas. El hecho de que las prácticas a las que se acaba de referir sean generalmente condenadas fuera de los círculos que las practican difícilmente puede decirse que certifique su inventiva relacional (p. 59).

Bersani propone una comprensión social de las personas humanas que favorece un enfoque dinámico de la vida relacional. Sus argumentos sugieren acertadamente que la estasis en cualquier relación —más que el éxtasis [*gelassenheit*]— puede causar la pérdida de la curiosidad y el

dinamismo que lxs teólogxs cristianxs afirman sobre la vida divina. Tal vez más que las formas cis-heteronormativas o formas queer similares de relacionarse que se vuelven estáticas, el *cruising* aprovecha el impulso finito pero insaciable por el infinito: «El deseo de los humanos entre sí, especialmente en el deseo sexual, participa, refleja y refracta el deseo divino» (Díaz, 2002: 88). Desde esta perspectiva teológica, Dios puede ser descripto como «promiscuo». Dios es como un amante queer perpetuamente *cruising* relacionándose con cada persona que encuentra, de manera creativa, distinta y dinámica. En efecto, «[u]na emanación incesante de fuerzas activas y personales constituye un Dios que es uno y trino» (O'Meara, 1997: 95).

Una idea final: las reflexiones de Bersani (2010) sobre el *cruising* desafían la comprensión predominante de las demás personas como posesiones sexuales. El voyeurismo y el *cruising* pueden servir para recordarnos que las personas no son objetos de pertenencia, sino ofrendas de gracia. Como cualquier otra práctica que expresa las inquietudes humanas, las autocomunicaciones sexuales participan y reflejan el misterio de Dios en los actos ofrecidos y recibidos gratuitamente.

La observación de Mario Ribas (2009) con respecto a las experiencias de las mujeres en América Latina sugiere las formas en que los patrones cis-heteronormativos de relación se han infiltrado en las vidas queer y por qué los enfoques no binarios y no posesivos de la entrega sexual merecen consideración:

> La mayoría de los varones no querrían estar involucrados con alguien que ya 'pertenecía' a otra persona y carga con el resultado de esa relación. Los parámetros establecidos aquí todavía están en la escala binaria de la mujer decente e indecente; por un lado, las que se ajustan a las normas institucionales de control, por otro lado las putas. Las putas en este caso no son sólo las que viven de la prostitución, sino también las que eligen o se ven obligadas a abandonar el modelo establecido a través de las representaciones de la Virgen (p. 129).

Obstrucciones concretas de los deseos engraciados queer

Es cierto que «la teología ocurre en el contexto del sexo: el sexo que tenemos, el sexo que no tenemos, el sexo que ya no deseamos, el sexo que es nuestra moneda social […]» (Cornwall, 2010: 98). No obstante, es igualmente cierto que «la teología se ocupa de mucho más que el sexo, tal como a menudo se define de manera estrecha» (Cornwall, 2010: 98). La teología se ocupa de las relaciones humanas porque la sexualidad, en sentido amplio, tiene que ver con nuestra capacidad de relacionarnos con Dios y con lxs demás (LaCugna, 1991: 407). Dado que nuestras relaciones —ya sea con respecto a Dios o a nuestrxs prójimxs— nunca son económica, cultural, racial o políticamente inocentes, la teología también se ocupa de la idolatría y de denunciar los pecados que nos impiden realizar los deseos que Dios nos ha dado.

Las teologías cristianas latinoamericanas y latinx estadounidenses han sido muy conscientes de la discontinuidad entre la vida divina y la vida humana que caracteriza la vida cotidiana de nuestros pueblos. Los pecados —personales, sistémicos y estructurales— son poderes y principados que socavan, borran, amenazan y, a veces, incluso matan vidas humanas. Por demasiado tiempo, las personas queer en este continente americano han experimentado —de una forma u otra— los pecados combinados del sexismo/cis-heterosexismo. Estas ideologías continúan encontrando expresión en nuestras tierras en leyes y políticas injustas que infligen dolor y muerte a nuestrxs vecinxs queer.

Con demasiada frecuencia, estas prácticas pecaminosas empujan a los cuerpos queer latinoamericanos y latinxs estadounidenses a las calles, fuera de sus familias y —a veces— al sexilio (Guzmán, 1997). Solo en EE.UU., el 40% de nuestros jóvenes sin hogar son integrantes de la comunidad LGBTIQ+ y una gran parte de esas personas sin hogar son cuerpos afros y

marrones. Termino este capítulo con esta cruda realidad para llamar la atención sobre el hecho de que cuestionar el deseo humano de una manera que involucra la imaginación analógica católica romana tiene implicaciones prácticas y vivificantes. Rahner advirtió una vez que «Es extraño: los cristianos —con nuestra fe cristiana— parece que somos los que menos estamos convencidos del poder del pensamiento, los que menos creemos que la «teoría» puede llevar a sazón efectos muy prácticos» (Rahner, 1967: 243). Este cuestionamiento teológico de nuestro deseo natural por Dios trastorna la imaginación analógica católica romana y su eliminación de los deseos sexuales queer.

Referencias

Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

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

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

Bersani, Leo (2010). *Is the Rectum a Grave?* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Calvo, Joyce (2022). "My Daughter was a Gay Catholic Who Died by Suicide. Here's How the Church Must Protect LGBTQ+ Catholics." *National Catholic Reporter,* 13 de enero. Disponible Mario Ribasen: <https://www.ncronline.org/news/opinion/my-daughter-was-gay-catholic-who-died-suicide-heres-how-church-must-protect-lgbtq>, consultado el 1° de abril de 2024.

Cooper, Thia (2021). *Queer and Indecent: An Introduction to Marcella Althaus Reid*. Londres: SCM Press.

Cornwall, Susannah (2010). «Stranger in Our Midst: The Becoming of the Queer God in the Theology of Marcella Althaus-Reid». En: *Dancing Theology in Fetish Boots*, ed. Lisa Ishaerwood and Mark D. Jordan. Londres: SCM Press.

de Lubac, Henri (1965). *Le Mystère du Surnaturel*. Paris: Editions Montaigne.

de Lubac, Henri. (1990). *Theologie dans l'histoire:II Questions disputées et résistance au nazisme*. París: Desclée de Brouwer.

de Lubac, Henri (1992). *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Editorial Encuentro.

Díaz, Miguel H. (2001). *On Being Human: U.S. Hispanic and Rahnerian Perspectives*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

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

Duffy, Stephen J. (1993). *The Dynamics of Grace: Perspectives in Theological Anthropology*. Collegeville, MN: The Liturgical Press.

Ellacuría, Ignacio (1993). «The Historicity of Human Salvation», traducción de Margaret D. Walde. En: *Mysterium Liberationis*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Maryknoll, NY, Orbis Books, pp. 137-168.

Gutiérrez, Gustavo (1971). *A Theology of Liberation*. Maryknoll, NY, Orbis Books.

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.

Jensen, David. (2013), *God, Desire, and a Theology of Human Sexuality*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Jordan, Mark D. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

LaCugna, Catherine M. (1991). *God for Us: The Trinity and Christian* Life. Nueva York, NY, HarperCollins.

Musskopf, André Sidnei (2008). «Via(Da)Gens teológicas: Itinerários para uma teología queer no Brasil». Tesis Doctoral. São Leopoldo, RS: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Teologia, Escola Superior de Teologia.

O'Meara, Thomas (1997). *Thomas Aquinas Theologian*. Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press.

Radford Ruether, Rosemary (1993). *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston, MA: Beacon Press.

Rahner, Karl (1964). *Escritos de teología, Vol. 4: Escritos recientes*. Madrid: Taurus Ediciones.

Rahner, Karl (1967). *Escritos de teología, Vol. 1: Dios-Cristo-María-Gracia*. Madrid: Taurus Ediciones.

Rahner, Karl (1976). *Oyente de la Palabra: Fundamentos para una filosofía de la religión*. traducción de Alejandro Esteban Lator Ros. Barcelona: Herder Editorial.

Rahner, Karl (1979). *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder Editorial.

Ribas, Mario (2009). *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Londres: SCM Press, pp. 123-135.

Trible, Phyllis (1978). *God and the Rhetoric of Sexuality*. Phiadelphia, PA: Fortress Press.

Capítulo Seis

«Donde comen dos, comen tres»

Hacia una lectura de la doctrina trinitaria desde el poliamor

Hugo Córdova Quero

La doctrina trinitaria —fundamento de la fe cristiana— aborda la relación divina y la conexión con la creación, a menudo usada como paradigma para relaciones humanas. Este modelo, aparentemente «universal», ha excluido a personas queer debido a su comprensión cis-heterosexual. Este capítulo examina la doctrina trinitaria a través del poliamor, explorando la viabilidad de expresiones no cis-heteronormativas como bisexualidad, poliamor y poligamia. ¿Puede la Trinidad iluminar y respaldar estas relaciones diversas? Interrogar la doctrina desde esta perspectiva busca desestabilizar modelos teológicos tradicionales, permitiendo una apropiación auténtica y liberadora para personas y comunidades queer.

A doutrina trinitária —o alicerce da fé cristã— aborda o relacionamento e a conexão divina com a criação, muitas vezes usada como paradigma para os relacionamentos humanos. Esse modelo aparentemente «universal» tem excluído as pessoas queer por causa de seu entendimento cis-heterossexual. Este capítulo examina a doutrina trinitária por meio do poliamor, explorando a viabilidade de expressões não cis-heteronormativas, como a bissexualidade, o poliamor e a poligamia. A Trindade pode iluminar e apoiar esses relacionamentos diversos? Interrogar a doutrina a partir dessa perspectiva busca desestabilizar os modelos teológicos tradicionais, permitindo uma apropriação autêntica e libertadora para pessoas e comunidades queer.

Trinitarian doctrine —the foundation of the Christian faith— addresses the divine relationship and connection to creation, often used as a paradigm for human relationships. That seemingly «universal» model has excluded queer people because of its cis-heterosexual understanding. This chapter examines Trinitarian doctrine through polyamory, exploring the viability of non-cis-heteronormative expressions such as bisexuality, polyamory, and polygamy. Can the Trinity illuminate and support these diverse relationships? Interrogating doctrine from this perspective seeks to destabilize traditional theological models, enabling authentic and liberating appropriation for queer persons and communities.

La doctrine trinitaire, fondement de la foi chrétienne, traite de la relation et du lien divins avec la création, souvent utilisée comme paradigme pour les relations humaines. Ce modèle apparemment «universel» a exclu les personnes queer en raison de sa conception cis-hétérosexuelle. Ce chapitre examine la doctrine trinitaire à travers la polyamorie, en explorant la viabilité des expressions non cis-hétéronormatives telles que la bisexualité, la polyamorie et la polygamie. La Trinité peut-elle éclairer et soutenir ces diverses relations ? Interroger la doctrine dans cette perspective vise à déstabiliser les modèles théologiques traditionnels, permettant une appropriation authentique et libératrice pour les personnes et les communautés queer.

Introducción

Crecer en la era Hollywood —en la segunda mitad del siglo XX— no fue fácil. Quienes no adherimos el cis-heterosexualismo hemos sido expuestxs a través de la pantalla a modelos de relaciones, parejas, familias y ambientes en los cuales estábamos literalmente ausentes. Como podemos ver reflejado en materiales de la industria de contenido y sus obras mediáticas, esto poco a poco se ha ido revirtiendo, pero no sin que la ideología cis-heterosexual colonice y coopte todo a su paso. Por ello, imaginen mi sensación cuando en la pantalla vi una escena que se presentaba como cualquier otra. Es decir, un varón y una mujer cis-género se besaban, se abrazaban y se iban desnudando para hacer el amor. Las luces tenues provistas por las velas, la cama matrimonial, los cuerpos que reflejaban los destellos de luz de las velas parecían apuntar —una vez más — a otra escena cis-heterosexual en la cual no me identificaba para nada, excepto por el cuerpo maravilloso de ese varón de la India.

No obstante, mi prejuicio y desconfianza frente a esta escena cis-heterosexual pronto se desvanecieron. Por detrás de la mujer comenzaron a aparecer otras manos. Eran manos de otro varón, quien luego descubríamos en la escena era caucásico. Los tres cuerpos se unieron poco a poco en un abrazo erótico que comenzó a desbaratar la idea de pareja y monogamia tradicionalmente impuesta por Occidente en los últimos 300 años. Mientras la escena progresaba, los dos varones se acercaron y comenzaron a besarse apasionadamente frente a la mirada casi —o completamente— voyerista de su contraparte femenina. El deseo y la pasión fluían en una danza entre las tres personas inmersas en un éxtasis que finalizó en un despliegue orgásmico maravilloso.

En la luminosa mañana del siguiente día, la cámara capturaba al varón blanco profundamente dormido, envolviendo con ternura a la mujer de la India. A medida que la camara se acercaba a la íntima escena de la pose de «cucharita y cucharón» de ambos personajes, la narrativa cis-heterosexual se

comenzó a desvanecer nuevamente. Cuando la pareja despertó, el varón de la India se inclinó cariñosamente y —rompiendo estereotipos— besó primero al otro varón y luego a la mujer, expresando: «Lo de anoche fue un sueño hecho realidad». Mientras abandonaba la habitación, la cámara revelaba al varón blanco solitario en la cama, desafiando convenciones y sugiriendo la complejidad de las relaciones humanas y la fluidez de las identidades en un mundo diverso y cambiante.

Esta escena —de la conocida serie de TV *Sense 8* (Wachowski, Wachowski y Straczynski, 2015-2018)— es un ejemplo entre los muchos presentados en cada capítulo en los que la flexión y el desenfoque de la cis-heterosexualidad se ejerce en múltiples niveles. La serie —que explora temas como la política, el racismo y la religión— se caracterizó por centrarse en la identidad, la sexualidad y el género a través de sus ocho personajes principales. Cada personaje proviene de una parte distinta del mundo y se conectan entre sí telepáticamente, pero tienen la habilidad de hacerse «presentes» en la vida de las otras personas y —además— son capaces de sentir, ver y escuchar lo mismo que ellas.

La escena descrita anteriormente entre Rajan y Kala, de la India, y Wolfgang, de Alemania, nos hace cuestionarnos si realmente este último estaba físicamente presente en esa cama o lo hacía telepáticamente. En última instancia, lo que la serie también desafía —más allá de la ideología cis-heteropatriarcal— es la noción acerca de las leyes físicas como estables e inamovibles. Algo no tan alejado de lo que la teología hace.

A lo largo de últimos tres siglos, parece haberse desarrollado un tono cis-heteronormativo hollywoodiense en la doctrina de la Trinidad, el cual impide que las personas queer se vean reflejadas en lo divino en cuestiones de relacionamientos y afectividad. Más importante aún, es verdad que existen avances logrados en el movimiento del matrimonio igualitario en todo el mundo, como Bélgica en 2003, Argentina en 2010, Brasil en 2013, entre otros países (Masci, Sciupac y Lipka, 2013). Al mismo tiempo, hay una creciente aceptación de relaciones y estilos de vida que pueden entenderse como cis-homonormativos, lo que también parece invalidar las

relaciones que no se asemejan ni al dictado cis-heterosexual del matrimonio legal ni a los paradigmas de las relaciones monógamas exclusivas. En este contexto, respaldo la interpretación de Lisa Duggan (2002) acerca de la cis-homonormatividad. Explorando sus implicaciones dentro del marco de la diversidad sexo-genérica, Duggan (2002) la concibe como un fenómeno que merece un análisis crítico y profundo,

> una política que no impugna los supuestos y las instituciones [cis-]heteronormativas dominantes, sino que las mantiene y las sostiene, al tiempo que promete la posibilidad de una circunscripción gay desmovilizada y una cultura gay privatizada y despolitizada anclada en la domesticidad y el consumo (p. 179).

Esta ideología, al parecer, ha rechazado las expresiones alternativas de la sexualidad, como las relaciones sexuales casuales, la bisexualidad y el poliamor, favoreciendo algunas formas de vida consideradas como más «decentes» y «respetables». Este fenómeno representa una reincidencia de la cis-heteronormatividad, manifestándose en nuevas modalidades, inclusive dentro de las comunidades queer, como la cis-homonormatividad. Esta última surge como un subproducto de la colonización y el terrorismo sexual, perpetuando estereotipos y normas que limitan la diversidad de experiencias y expresiones queer.

Debido a esto, me intereso teológicamente en el poliamor tal y como se practica en las comunidades queer, el cual fomenta la conversación de teólogos queer como Robert E. Shore-Goss (2004). El citado autor ofrece una imagen de Jesús como un «novio con múltiples parejas» (Shore-Goss, 2004: 61) que está unido poli-amorosamente a innumerables personas cristianas como «su novia», la iglesia cristiana. Shore-Goss (2004) también sugiere que lxs creyentes queer poliamorosxs proporcionan «visiones escatológicas del sexo en el cielo» (p. 54) que no están limitadas por las trampas cis-heteropatriarcales y cis-heterosexistas predominantes. La dimensión escatológica del poliamor en la mente de Shore-Goss alude a cómo las imposiciones normativas de jerarquía y desigualdad en esta vida presente dejarán de existir en la siguiente (Córdova Quero y Goh, 2018).

Tomando como base la contribución de Shore-Goss, en este capítulo me propongo abordar una perspectiva teológica del poliamor a través de la reconstrucción imaginativa de la noción de la Trinidad en relación con las ideas de perijóresis y amistad. Dos preguntas surgen inmediatamente: en primer lugar, ¿puede entenderse la Trinidad como un paradigma o modelo divino que ilumine y apoye otras relacionalidades que no son cis-heteronormativas?; en segundo lugar, ¿pueden los acuerdos poliamorosos ser leídos imaginativamente como representativos de la vida interior de Dios?

Revisando la doctrina de la Trinidad desde esta perspectiva, nos brinda la oportunidad de llevar a cabo un ejercicio de performatividad queer y decolonial. Este enfoque busca comprender dicha doctrina más allá de las restricciones impuestas por las normas cis-heteronormativas, en las cuales ha estado confinada durante los últimos 300 años. Además, constituye una ocasión para desafiar la narrativa predominante que presenta la experiencia queer como una tríada —alternativa a la Trinidad— compuesta de los términos «enfermedad», «pecado» y «criminalidad», etiquetas que catalogan la vivencia queer en lo que yo he denominado «trinidad perversa». La persistencia de este discurso perjudicial se manifiesta en ciertos sectores de la sociedad, especialmente entre comunidades conservadoras de diversas espiritualidades, que aún sostienen tres procesos históricos convergentes en un único discurso, como he analizado de manera sucinta en otros escritos (Córdova Quero, 2011, 2018, 2023).

En primer lugar, este fenómeno se manifiesta en la estigmatización hacia personas que pertenecen a la diversidad sexo-genérica como «pecadoras». Es crucial señalar que este tipo de discriminación tiene raíces históricas, siendo estas rastreadas en el cristianismo hasta la Edad Media europea con la aparición del término «sodomía», según investigaciones tales como las de Mark D. Jordan (1997a, 1997b). Fue en el siglo XII E.C. que un erudito cristiano —llamado Pedro Damián— escribió el libro *Liber Gomorrhianus* en el que por primera vez se asociaba el deseo de personas por otras personas del mismo sexo como motivo del castigo divino narrado en Génesis 19

sobre las ciudades de Sodoma y Gomorra. Ese momento coincidió con una creciente intolerancia en la Europa medieval (Moore, 1990). A partir de ese momento, el término «sodomía» —que hasta entonces designaba relaciones no procreativas— pasó a ser un «pecado» y quienes tenían relaciones con otras personas del mismo sexo comenzaron a ser perseguidas (Córdova Quero, 2018).

En segundo lugar, persiste la creciente criminalización respaldada por numerosos países hasta el día de hoy. La criminalización es llevada a cabo por los cuerpos legales que han catalogado las actividades homosexuales como «delitos». Aunque desde el siglo XII ha habido persecución en Europa, con juicios condenatorios realizados por la Inquisición y otros grupos, como los Oficiales de la Noche en la ciudad de Florencia (Rocke, 1996), fue a partir del siglo XVI con los imperios europeos que esta perspectiva de considerar ilegales los actos sexuales entre personas del mismo sexo se extendió más allá de los confines de Europa. Mientras América Latina sufrió las consecuencias de esto a través de los imperios español y portugués (Nesvig, 2001; Tortoricci, 2012), otras regiones enfrentaron las legislaciones o «leyes de sodomía» de parte del imperio británico (Gupta, 2008). Por lo tanto, al anatema proveniente del cristianismo occidental europeo sobre la «homosexualidad» como «pecado» (Jordan, 1997b) se agregó la noción de «criminalidad».

En tercer lugar, la estigmatización, lamentablemente arraigada aún más profundamente en las ciencias decimonónicas europeas, potenció ambos elementos, encontrando su principal fundamento en el término «homosexualidad», acuñado en el siglo XIX por el psicólogo austro-húngaro Károly Maria Kertbeny. Este concepto fue creado para describir a aquellos individuos que experimentan atracción afectiva, emocional o sexual hacia personas del mismo sexo. Sin embargo, la creación de esta etiqueta llevó consigo la connotación negativa y medicalizada de un grupo específico: los «homosexuales». De acuerdo con Michel Foucault (1990 [1978]), lo que ocurrió con la introducción de este término fue la caracterización de un grupo particular —los «homosexuales»— desde una perspectiva negativa y

medicalizada. Esta percepción negativa culminó en la conceptualización de la homosexualidad como una «enfermedad». se le sumó la medicalización proveniente del siglo XIX y las consecuentes regulaciones anti-diversidad sexo-genérica (Drescher, 2015).

Estos tres elementos —«enfermedad», «pecado» y «delito»— se amalgaman en «la trinidad perversa» como una etiqueta que funcione desde la subalternización y deshumanización de quienes son así rotuladxs. Estas condenas pesadas recaen sobre las personas y comunidades de la diversidad sexo-genérica, evidenciando una dinámica de poder y sadismo arraigada en lo institucional, cultural, social, político y religioso, transformándose en un flagelo para las personas. Este entrelazamiento de estigmas genera una carga significativa que subyace en la identidad de quienes conforman la diversidad sexo-genérica, perpetuando un ciclo de marginalización y sufrimiento. La «trinidad perversa» se erige como un mecanismo de opresión multifacético, cuyo impacto resuena en distintos ámbitos de la vida.

Busco, por lo tanto, problematizar y desestabilizar los modelos teológicos de la teología sistemática clásica, además de sentar las bases para una reapropiación y liberación de esta doctrina para las personas y comunidades queer más allá de los dictados sociales arraigados en Occidente y su connubio con las instituciones religiosas, especialmente cristianas, respecto de los efectos de «la trinidad perversa». En lo que sigue, comienzo preguntándome qué es el poliamor para, luego, rastrear brevemente las raíces de la doctrina de la Trinidad en su contexto histórico a través de la noción de perijóresis. A fin de (re)imaginar e iluminar la comprensión actual de las relaciones entre las personas creyentes queer poliamorosas, exploro esta doctrina desde una teología de la amistad que defienda y valore sus relaciones. Concluyo afirmando que la doctrina de la Trinidad nos ofrece posibilidades útiles para la vida de las personas creyentes queer poliamorosas.

¿Qué es el poliamor?

El término «poliamor» hace referencia al hecho de que una persona puede amar a varias personas al mismo tiempo, ampliando así las conexiones emocionales, mentales y eróticas más allá de la «monogamia obligatoria». El término procede de la unión de dos palabras en distinto idioma. «*Poly*» proviene del griego πολύ [*polu*], que significa «múltiple», «muchos», «varios». Por su parte, «*Amore*» deriva del latín *amāre*, que es uno de los términos para indicar la acción de «amar». Según Daniel Cardoso (2011), fue en 1953 cuando se utilizó el término por primera vez:

> Hasta ahora, el primer registro bibliográfico conocido que pudimos encontrar data de 1953. En el primer volumen de la Historia Ilustrada de la Literatura Inglesa, de Alfred Charles Ward, Enrique VII es llamado un "decidido poliamorista", cuando el autor comenta el surgimiento del protestantismo en Inglaterra — algo que tiene que ver con el comportamiento "poliamorista" del Rey, ciertamente (p. 17).

A partir de ese momento, el término fue empleado en algunas ocasiones desde las décadas de 1960 hasta 1990. No obstante, fue a partir de la década de 1990 que el término pasó a ser notado (Cascais y Cardoso, 2011). Como crítica a la insistencia cis-heteropatriarcal, esencialista de género y cis-heterosexista, el poliamor se manifiesta de diversas maneras. Maura I. Strassberg (2003: 440) señala que las personas, las parejas, las tríadas y las triejas o los grupos pueden actuar como puntos de partida básicos de la relacionalidad en el poliamor. Las personas, las parejas, las tríadas, las triejas y los grupos pueden formar otras conexiones diádicas o triádicas —o más— con diferentes niveles de atracción, compromiso, implicación sexual y exclusividad sexual. Estas conexiones rizomáticas son llevadas a cabo entre personas del mismo sexo y/o con personas del sexo opuesto.

Por lo tanto, el poliamor no puede confundirse de forma simplista con la poligamia, ya que desestabiliza los límites normativos de la poliginia y la poliandría. Aunque su configuración es muy diversa, las relaciones

poliamorosas ponen gran énfasis en las relaciones amorosas en contraste con las relaciones sexuales casuales y fugaces y requieren el conocimiento y el consentimiento de todas las partes implicadas. (Strassberg, 2003,452-455)

Jim Haritaworn y otrxs (2006) definen el poliamor de la siguiente manera:

> El poliamor ha […] surgido de la confluencia de una serie de discursos sexualmente emancipadores. Trata de proporcionar lenguajes y guías éticas para estilos de vida alternativos y relaciones sexuales e íntimas más allá de la cultura de la "monogamia obligatoria". En su forma más básica, el concepto de poliamor defiende la asunción de que es posible, válido y digno de consideración mantener relaciones íntimas, sexuales y/o amorosas con más de una persona (p. 518).

Es necesario reconocer que el poliamor —al igual que cualquier otra forma de relacionalidad— no está exento de posibles desafíos «humanos», especialmente las diferencias, los celos y los conflictos. Además, no existen dictámenes o expectativas socioculturales o legales compulsivas para el poliamor. Respecto de los celos, Ron Mazur (2000) ha identificado distintos tipos de celos relacionados con: (a) posesión, (b) miedo, (c) competencia, (d) ego y (e) exclusión. Al mismo tiempo, Deborah Anapol (2012) se basa en el concepto de «compersión» propuesto por la Comunidad Kerista, el cual «[...] significa sentir alegría y placer cuando la persona amada ama o es amada por otra persona» (p. 121). Es decir, la situación de una persona viendo a otra siendo valorada sexual o afectivamente por una tercera, no necesariamente conduce a los celos y la violencia —física, psicológica o verbal—, sino que puede transformarse en un desencadenante positivo de otros escenarios eróticos, afectivos y/o sexuales.

Por ello, las diferencias no significan la imposibilidad de la unidad. Las aspiraciones básicas —y frecuentemente adheridas— y las características prácticas del poliamor proporcionan espacios para que las personas queer practiquen las cualidades de mutualidad, igualdad, aceptación amorosa, comunidad, transformación, no exclusividad, honestidad, flexibilidad,

orientación al otro y búsqueda de la justicia en un marco ético de respeto (Hardy e Easton, 2017).

Cuando era un niño, mi abuela siempre enunciaba un refrán: «donde comen dos, comen tres». Siendo cuarta generación de ministros en mi familia, no fue inusual tener siempre alguien sentado en nuestra mesa o durmiendo en una cama de huéspedes en nuestra casa. La hospitalidad era un precepto sagrado en nuestro hogar, pues como dicen las Escrituras: «sin saberlo, algunos hospedaron ángeles» (Heb 13, 2). No fue sino hasta mi adolescencia que el refrán cobró sentido en otras formas de «hospitalidad» y «entrega», como lo es la sexualidad. Las personas que mantienen relaciones poliamorosas son partidarias de una forma de relacionarse y de practicar la vida que se basa en la integridad y el respeto. Uno puede amar a una persona para toda la vida o por una hora, la calidad no se limita al tiempo y al espacio, sino que lo trasciende. ¿No es esto algo que la Iglesia Cristiana por dos mil años también ha sugerido como forma de existencia «en Dios»? ¿No es esto lo que la «comunión de los santos» implica? ¿No es el modo en que «comemos» a Dios en la Eucaristía? Desde una perspectiva teológica queer, por lo tanto, sugiero que el poliamor puede expresarse imaginativamente como amistad pericorética basada en el modelo de la relacionalidad intra-divina.

La *perichóresis* como la vida interior de Dios

Comencemos por reconocer que la formación de la doctrina de la Trinidad dio muchos giros y negociaciones a lo largo de estos dos mil años. No existe una comprensión única del modo en que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo —la comunidad divina— se relacionan entre sí. Incluso, siempre han existido personas cristianas que no adhieren a la comprensión de Dios a través de la doctrina trinitaria. No obstante, la doctrina de la Trinidad ciertamente nos presenta una gran oportunidad para explorar

formas positivas de comprensión de las relacionalidades que no son cis-heteronormativas.

La *perichóresis* —también conocida en latín como *circumincessio*— es una de las explicaciones de la doctrina trinitaria que mejor transmite la idea de relacionalidad. Esto, a su vez, puede ayudarnos a conectar las relaciones humanas con lo divino, incluyendo los acuerdos no convencionales y no cis-heteronormativos. Cuando hablamos de *perichóresis*, nos referimos a la interpretación propuesta por el teólogo Juan Damasceno (c.675-c.749 E.C.). La etimología de la palabra proviene de la proposición griega περι [*perí*] —que significa «alrededor»— y χωρηω [*joreo*] —que significa «ir o venir», por lo que el término περιχώρησις [*perichóresis*] se puede traducir como «rodear» o «englobar».

Damasceno dedicó toda una sección en su obra *Fuente de conocimiento al dogma*. Esta sección se llama «Exposición exacta de la fe ortodoxa», la cual también se conoce como «De fide Orthodoxa». Respondiendo a quienes se les catalogaba de «herejes» en la Iglesia Cristiana, Juan Damasceno explica su concepción de la Trinidad:

> Porque con la Divinidad incircunscrita no podemos hablar de ninguna diferencia de lugar, como lo hacemos con nosotros mismos, porque las Personas existen la una en la otra, no para confundirse, sino para adherirse estrechamente como se expresa en las palabras del Señor cuando dijo: "Yo en el Padre y el Padre en mí". Tampoco podemos hablar de una diferencia de voluntad, o de juicio, o de operación, o de virtud, o de cualquier otra cosa de las que en nosotros dan lugar a una distinción real definida. Por eso, no llamamos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo tres dioses, sino un solo dios, la Santísima Trinidad, en la que el Hijo y el Espíritu Santo están relacionados con una Causa sin ninguna composición o mezcla como la coalescencia de Sabelio. Porque están unidos, como dijimos, de manera que no se confunden, sino que se adhieren estrechamente, y tienen su circuminiscencia [perichóresis] uno en el otro sin ninguna mezcla o fusión y sin cambio o división en la sustancia como la división sostenida por Arrio (Chase,1958: 187).

La comprensión particular de Damasceno en esta cita se basa en la capacidad de aplicar el término *perichóresis* a la relacionalidad intra-trinitaria,

en lugar de aplicarlo al Padre y al Hijo, como había hecho Gregorio de Nacianzo en el siglo IV. Jürgen Moltmann (1993) resume esta doctrina como el concepto a través del cual se logra

> [...] captar el carácter circulatorio de la eterna vida divina. En el Dios trino tiene lugar un proceso de vida eterna mediante el intercambio de energías. El Padre existe en el Hijo, el Hijo en el Padre, y ambos en el Espíritu, así como el Espíritu existe en el Padre y en el Hijo (p. 175).

Esta circulación de energías implica que Dios es una comunidad o comunión de tres personas diferentes en el amor eterno. De la misma manera, Leonardo Boff (1988) argumenta al entender la comunión entre las tres personas de la Trinidad:

> A causa de esta unidad, el Padre está totalmente en el Hijo y totalmente en el Espíritu Santo; el Hijo totalmente en el Padre y totalmente en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo totalmente en el Padre y totalmente en el Hijo. Ninguno precede al otro en la eternidad, ninguno excede al otro en grandeza, ni supera al otro en poder. Porque es desde la eternidad y sin principio que el Hijo ha tomado su origen del Padre, y desde la eternidad y sin principio que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo (p. 75).

Por lo tanto, la *perichóresis* es la comprensión de que las personas de la Trinidad son una sola Divinidad porque están íntimamente relacionadas, en constante comunicación y diálogo. Existe una inhabitación mutua de las personas de la Trinidad. Muchas veces esa «inhabitación» o *perichóresis* también se ha traducido como «interpenetración». Esto me recuerda una anécdota.

Hace unos años, cuando me preparaba para ir a Berkeley a hacer mi maestría sobre la doctrina trinitaria, recibí la comunicación respecto de mi aceptación al programa de maestría y el otorgamiento de la beca para ello. Una de las personas que más apoyó mi formación en el Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) fue el querido Dr. José Míguez Bonino. Recuerdo que una tarde vino a la oficina, pues yo trabajaba coordinando el Departamento de Educación a Distancia. Luego de

saludarme me dijo: «Hugo, necesito pedirte un favor», a lo que respondí: «Sí, José, lo que necesites». Con un rostro que difícilmente podía ocultar una sonrisa me dice: «Cuando estés escribiendo tu tesis sobre la Trinidad, ¿podrías traducir *perichóresis* de otra manera que no sea… *interpenetración*?» Comenzamos a reír por un rato y yo le dije: «Te prometo, José que lo haré».

Ese es uno de los momentos más maravillosos que recuerdo de todos los años en los que aprendí de él en sus clases y como su asistente de investigación. Siempre me hizo sentir muy bien que una eminencia como el Dr. Míguez Bonino no se centrara en mi genitalidad, en mi género desplegado o en mi orientación sexual para excluirme, sino que se relacionara conmigo como persona —como un ser holístico— para libremente interactuar conmigo en la academia como pares. Su humildad y sabiduría me enseñaron muchísimo, pero sobre todo, me dieron una perspectiva teológica y un ímpetu por la calidad académica e investigativa que aún hoy agradezco.

Reflexionando años después sobre aquella anécdota, no puedo dejar de maravillarme de la perspicacia de mi mentor. Es que al usar la palabra «interpenetración», en sentido literalista, caemos en ribetes complicados para sostener a la Divinidad como modelo. Si el Padre penetra al Hijo, estamos «en problemas». Si el Hijo penetra al Espíritu Santo, que es generalmente representado como una paloma —es decir, un animal—, estamos ante «un problema dramático». Si el Espíritu Santo —en muchas tradiciones entendido como femenino— penetra al Padre, estamos «en graves problemas». Si el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se interpenetran constantemente, estamos frente a «un tremendo problema». ¡Resulta asombroso que lo que los sectores conservadores denuncian como la «agenda gay» —insinuando que las personas queer promoverán prácticas como la pedofilia, zoofilia, travestismo y orgías— esté ya comprendido en la interpretación divina al traducir *perichóresis* como «interpenetración»! Quizás aquí deberíamos preguntarnos si, cuando sexualizamos la trinidad —y somos criticadxs por ello—, no deberíamos señalar que los teólogos clásicos

de las ortodoxias cristianas ya sexualizaron la Trinidad hace muchos siglos y que, encima, ¡lo hicieron mal!

Al mismo tiempo, las enseñanzas del Dr. Míguez Bonino me dejaron con el conocimiento profundo y revelador de que la *perichóresis* debe entenderse como la vida intratrinitaria de Dios que se derrama en la humanidad a través de relaciones de amor, respeto y comunión. En el mito de Génesis 1, 26-27, se nos dice que la humanidad —en su totalidad— está modelada a imagen de la Divinidad. La *perichóresis* revela cómo la comunión divina impregna a la humanidad y funciona en toda ella. Simultáneamente, explora la realidad de que la naturaleza de Dios es social y comunitaria, fortaleciendo la noción de mutualidad e igualdad en el contexto de la amistad. En consecuencia, la *perichóresis* es importante porque proporciona una base que nos ayuda a configurar la relacionalidad entre cada integrante de la humanidad y, a su vez, entre la humanidad con Dios. Como la humanidad está modelada a imagen de un Dios social y comunitario, la humanidad está llamada a la comunidad y a la relacionalidad. Esto incluye su sexualidad y sus relaciones afectivas, como en el poliamor.

La Trinidad como amistad perichorética desde el feminismo teológico

Para queerificar la Trinidad desde la perspectiva del poliamor, es fundamental reflexionar sobre dos aspectos cruciales. Primero, debemos considerar la complejidad de la experiencia humana contemporánea. Esto implica reconocer la diversidad de identidades sexuales y expresiones de género presentes en nuestras vidas, desafiando las normas convencionales y cuestionando cómo estas se reflejan en nuestras concepciones de lo Divino.

En segundo lugar, al afirmar que la humanidad refleja la imagen divina, se abre la puerta a una profunda reevaluación de nuestras percepciones de la divinidad en el contexto de nuestras relaciones. Este proceso invita a replantear las nociones tradicionales, proponiendo una comprensión más

inclusiva y expansiva de la trascendencia en medio de nuestras dinámicas relacionales. Al considerar las cuestiones relacionadas con la sexualidad y las expresiones de género en la concreción de nuestras relaciones, podemos comenzar a desafiar constructos normativos y construir una teología que abrace la diversidad intrínseca a la experiencia humana. En este contexto, es esencial ser conscientes de tres circunstancias fundamentales.

La primera problemática destaca la tendencia a monosexualizar a Dios, confinándolo a la figura exclusiva de «Padre». Esta limitación perpetúa un paradigma normativo arraigado en el cis-heteropatriarcalismo, que restringe y oprime otras expresiones sexuales y de género. La figura paternal no solo ha marcado a Occidente como la base de un poder vertical, sino también como un poder autoritario. Esta narrativa ha influido en la construcción de estructuras jerárquicas que han moldeado no solo las percepciones de la divinidad, sino también las dinámicas sociales y políticas. Al consolidar la autoridad de manera no solo vertical, sino también autoritaria en la cultura occidental, esta conceptualización limitada de lo divino ha contribuido a la marginalización de experiencias y expresiones que divergen de la norma impuesta. La ampliación de nuestra comprensión teológica es esencial para desafiar estos patrones opresivos y fomentar la inclusión de diversas identidades y experiencias en la espiritualidad.

La segunda problemática se manifiesta al introducir el binario tradicional femenino/masculino en la representación divina, como se observa en la feminización del Espíritu Santo. Esta acción equivale a colonizar la Divinidad desde una perspectiva cis-heterosexista al introducir una imagen que se ajusta a la norma de la familia tradicional monogámica cis-heterosexual. En esencia, se proyecta dentro de la Divinidad la estructura normativa de mamá, papá e hijo. Esta práctica refleja y refuerza las estructuras de poder y las expectativas de género arraigadas, contribuyendo a la perpetuación de normas que limitan la comprensión de lo divino en términos más inclusivos y diversos. La inclusión forzada de roles de género tradicionales en la trascendencia divina refleja una colonización de la

espiritualidad, limitando así la capacidad de las personas para concebir lo divino más allá de las restricciones de las normas de género impuestas.

La tercera problemática es crucial, ya que subraya la necesidad de recordar que todas las descripciones antropomórficas de Dios son, en su esencia, metáforas. Estas representaciones simbólicas no pueden pretender abarcar la totalidad de lo Divino; más bien, actúan como invitaciones a una comprensión más amplia y respetuosa. Cuando una metáfora se eleva a la categoría de «esencial», trascendemos la presencia de lo divino para adentrarnos en la esfera de un ídolo. Este desplazamiento revela la importancia de mantener la flexibilidad en nuestras interpretaciones teológicas, evitando la idolatría al reconocer que ninguna metáfora puede encapsular la complejidad infinita de la divinidad. En este sentido, la humildad teológica radica en aceptar las limitaciones inherentes de nuestras representaciones simbólicas y en mantener la apertura a la multiplicidad de significados que pueden albergar.

Al considerar la Trinidad, es imperativo reconocer dos aspectos cruciales. En primer lugar, la pluralidad en la Trinidad proporciona una lente para comprender los mecanismos inherentes a las actividades coloniales, especialmente en la descolonización de binarios preexistentes. El simbolismo del número tres se revela como fundamental en esta reinterpretación, desafiando las estructuras coloniales arraigadas. Asimismo, se destaca la imperiosa necesidad de que teólogxs y liderazgos religiosos abracen la diversidad humana, incluyendo las diversas orientaciones sexuales y expresiones de género (Córdova Quero, 2011: 62), promoviendo así una comprensión religiosa más inclusiva y respetuosa de la variabilidad en la experiencia humana.

Por lo tanto, las relaciones poliamorosas nos ayudan a entender la comunidad y la relacionalidad, particularmente la amistad. Para ello, vemos la noción de *perichóresis* como un recurso útil que puede ayudarnos en nuestro objetivo de construir comunidades de amistad que busquen la justicia y la solidaridad en las que se puedan reconocer las relaciones que no son cis-heteronormativas. Las relaciones, como la amistad —incluyendo

las amistades sexuales múltiples— modeladas según la doctrina de la Trinidad pueden transformarse en espacios liberadores contra los dictados de la cis-heteronormatividad y la cis-homonormatividad. Así, tener en cuenta la *perichóresis* como comprensión del ser de Dios también podría ayudar a construir comunidades que desbaraten las nociones hegemónicas de las relacionalidades y la cis-homonormatividad.

Algunas teólogas feministas aportan valiosas ideas sobre cómo la noción de amistad es especialmente útil como marco cristiano para las relaciones entre personas del mismo sexo, en contraste con los matrimonios «tradicionales». Mary Hunt (1994b), Elizabeth Stuart (1995, 1997) y Lai Shan Yip (2012), por ejemplo, destacan las cualidades de la mutualidad, la igualdad, la aceptación amorosa, la comunidad, la transformación, la no exclusividad, la honestidad, la flexibilidad, la orientación al otrx y la búsqueda de la justicia como objetivos inspirados en el Evangelio en las relaciones entre mujeres. Para tener en cuenta el concepto de *perichóresis*, Stuart (1995: 241-242) recurre a Agustín para recuperar la palabra amistad, aplicada a la Trinidad. Se refiere a la Trinidad como «tres amigos bailando una danza de pasión» (Stuart, 1995: 243). Esta imagen de Dios, también utilizada por Leonardo Boff, le ayuda a pensar en la Trinidad en relación con los seres humanos tanto a nivel emocional como sociopolítico: «Estamos llamados a relacionarnos con el mundo en la amistad: una relación que a medida que crece entre las personas resulta en la aceptación mutua e igualitaria, el respeto y el deleite, es una relación encarnada con repercusiones sociales y políticas». (Stuart, 1995: 213) Por lo tanto, la idea de Dios como amigx en una perspectiva trinitaria también requiere que hablemos de responsabilidad mutua e interrelación, algo que puede encarnarse perfectamente en las relaciones binarias así como en aquellas que son múltiples y no cis-heteronormativas.

Simultáneamente, Hunt (1994a) ofrece una perspectiva profunda sobre la amistad pericorética, centrándose especialmente en las relaciones entre mujeres. Su definición no solo ilumina estas conexiones, sino que también aborda las complejidades y matices a menudo pasados por alto. Hunt se

embarca en el desafío de las convenciones tradicionales que han restringido la comprensión de la amistad, particularmente en el ámbito de las relaciones femeninas. Su enfoque busca no solo destacar la importancia de estas amistades, sino también ampliar la percepción general de las conexiones amistosas entre mujeres, proporcionando una visión más holística y enriquecedora. Al desentrañar las capas que han limitado la comprensión convencional, Hunt invita a una apreciación más profunda de la amistad femenina, desafiando así las restricciones impuestas por las normas sociales y culturales arraigadas en la percepción de estas relaciones:

> Me refiero a la amistad como aquellas relaciones humanas voluntarias que son entabladas por personas que tienen la intención de beneficiarse mutuamente y que tienen la intención de que su relación de amor sea parte de una comunidad que busca la justicia (Hunt,1994a: 29).

La relevancia de esta definición se evidencia al establecer un vínculo entre la amistad y la construcción de una comunidad orientada hacia la justicia. Stuart (1995) sugiere que esta conexión no solo influye en nuestras interacciones sociales, sino también en el ámbito político, subrayando la importancia de las relaciones amistosas en la creación de sociedades más equitativas. Esta perspectiva resuena con la crítica de Hunt respecto a cómo la amistad ha sido tradicionalmente entendida en relación con la cis-heterosexualidad.

La reflexión de Hunt destaca cómo las normas preexistentes han restringido la comprensión y expresión de las relaciones amistosas, subrayando la necesidad de desafiar y expandir estas concepciones para fomentar una comprensión más inclusiva y enriquecedora de la amistad:

> Las líneas se difuminan entre la amistad, el amor, el eros y el romance. Lo que está claro es que se ha restado importancia a la amistad en favor del romance, partiendo de la base de que la amistad era para los amigos y el romance para las parejas casadas heterosexuales (o al menos para las que podían serlo) (Hunt,1994a: 30).

La crítica de Hunt apunta a la denuncia de los parámetros de relacionalidad que no permiten la expresión igualitaria de todo tipo de relacionalidades, excepto las que encajan en los mandatos de la cis-heterosupremacía. Sin embargo, su crítica no se limita a los seres humanos y a sus relaciones a través de las diferentes capas de poder. Más bien, también se preocupa por toda la creación y con esta ampliación del alcance, todas las relacionalidades devienen encarnadas por el amor pericorético. Esto es algo que Gavin D'Costa (2007) —al analizar los cinco volúmenes de la obra de Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama* (1988-1998)— afirma en relación con la encarnación de Dios en el cuerpo de Jesús, «que en la Biblia no es sólo la novia, sino también la roca inorgánica, la vid orgánica y pródiga, el varón y la mujer, no primariamente femenina ni secundariamente masculina» (p. 279).

El poliamor como praxis de la vida interior de Dios desde una perspectiva queer

Aunque reconozco que las teólogas feministas hablan desde las experiencias de las mujeres, mi intención es dar un paso más allá y ampliar los límites del alcance de la amistad pericorética fuera de de los dictados cis-heteropatriarcales. Es imperativo reconsiderar diversos aspectos cruciales en las relaciones entre seres humanos y con la divinidad, abarcando toda la diversidad sexo-genérica y no limitándonos a aquellas relaciones históricamente sancionadas en Occidente como «válidas» o «naturales». Este enfoque no solo desafía las restricciones impuestas por la norma dominante, sino que también busca abrir espacio para la exploración y la celebración de todas las formas de conexión humana, independientemente de las convenciones históricas. Al ampliar el horizonte de la amistad pericorética, podemos abrazar una comprensión más inclusiva y enriquecedora de las relaciones, liberándonos de las limitaciones impuestas por estructuras heteropatriarcales y cisnormativas.

Queerificando la amistad

Es esencial ampliar las cualidades de la amistad como ideales imperativos para todas las formas de relación, sean o no de género. Por lo tanto, es necesario articular las cualidades mencionadas como un diálogo relacional radical necesario entre aquellas personas que están involucradas en numerosas formas de relacionalidad. Si la comunidad divina, la Trinidad, tiene el número tres como punto de partida de las relacionalidades, ahí mismo el imaginario desbarata la preeminencia de las relacionalidades binarias como hegemónicas.

Las relaciones múltiples que no son cis-heteronormativas se dan en muchas sociedades humanas, entre las cuales aperecen distintas formas de poliamor. Estas también son importantes, ya que la Trinidad es una comunidad múltiple de amistades. Una advertencia importante en este contexto es que no se busca ni la validación ni el reconocimiento de la cis-heteronormatividad, como si las relaciones que no se adhieren a esta norma necesitaran que se les conceda su lugar. Por el contrario, el punto aquí es sacar a la luz y visibilizar relacionalidades que han estado presentes en el espectro de la diversidad humana a través de los siglos.

Por ejemplo, Elizabeth Sheff (2014: 4-6) ha acuñado cuatro términos para describir distintos aspectos de estas relaciones dentro de las comunidades poliamorosas. Por un lado, habla de la «polisexualidad» a través de la cual las personas se relacionan amistosamente en actividades que envuelven el sexo entre varias personas a la vez —sexo grupal— o en pequeños grupos consecutivos, tal como sería el caso de parejas y tríejas múltiples.

En segundo lugar, propone el término «poliafectividad» para describir aquellas relaciones que envuelven sentimientos e interacción que no necesariamente incluyen el sexo.

En tercer lugar, trae a nuestra atención la «poligeometría», la cual establece el número de personas y su posicionamiento en la importancia de

relaciones y que varía desde otra persona a varias personas. Finalmente, innova en el término «polisoltería», que describe a aquellas personas cuyas relaciones no son de compromiso formal tal como se esperaría en el paradigma cis-heterosexual. Es decir, estas últimas personas no necesariamente rechazan un compromiso a través de una pareja o una trieja, sino que prefieren tener relaciones libres y muchas de ellas quizás jamás integren relaciones formales. En otras palabras, al destruir la hegemonía de las relacionalidades binarias cis-heteronormativas Shelf y otrxs autores abren el campo de juego para que se reconozca la interacción de todos los tipos de relaciones en plano de igualdad.

Cabría aquí preguntarse dónde encaja lo divino en este panorama poliamoroso. Sobre todo en Occidente, el paradigma de la monogamia se ha impuesto a la relacionalidad entre las personas divinas y humanas. Por un lado, la Trinidad ha sido solo leída como la relacionalidad intra-divina, es decir, en énfasis se ha priorizado hacer de la Trinidad un constructo que no destruya el monoteísmo.

Sin embargo, esto ha resultado en situaciones conflictivas para las personas creyentes. Se debe reconocer al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo como «personas» pero no como «separadas» sino como un todo llamado «Dios». Pero luego, al orar, nos dirigimos a cada persona por separado. Esto es enfermizo. ¿No sería mejor hablar de «comunidad divina»? Porque en el fondo, tampoco hay una fidelidad monogámica entre las personas de la Trinidad. Al ser tres, quizás podamos hablar de una trieja, pero eso difícilmente encarna el ideal cis-heteronormativo impuesto en el cristianismo por los últimos 300 años. La doctrina trinitaria es intrínsecamente una comunidad poliamorosa.

Por otro lado, tampoco hay una fidelidad monogámica de la divinidad con la humanidad. Deberíamos decir, a su vez, que Dios en el monoteísmo abrahámico vive constantemente relaciones poliamorosas con el cristianismo, el judaísmo y el islam. Si bien la parte humana de esa relación vive una «sensación de monogamia» y de «fidelidad absoluta» por parte de lo divino, en el fondo esa ilusión se desbarata inmediatamente. Esto sucede no

tan solo porque tener una relación estable de una divinidad con tres religiones es de por sí poliamor, sino porque cada religión en sí misma está compuesta por millones de personas, lo cual aumenta esta dimensión orgiástica y poliamorosa de la espiritualidad y la fe.

Una de las principales críticas a las múltiples relacionalidades que no son cis-heteronormativas —como el poliamor— es su supuesta «falta de compromiso y ética». No hay nada más divergente de la realidad. Por ejemplo, Patricia Wilson-Kastner (1983: 131-133) encuentra en la *perichóresis* el fundamento de una ética basada en la inclusión, la comunidad y la libertad. Estos elementos son conceptos clave para las amistades poliamorosas que se esfuerzan por encarnar grupos de resistencia y disrupción, no sólo contra la cis-heterosexualidad compulsiva, sino también contra el pensamiento colonial que trabaja sutilmente en los discursos neocoloniales y globalizadores basados en una cis-homonormatividad cada vez más rampante.

El cristianismo no puede estar al margen de este proceso. Las relacionalidades se construyen a partir de decisiones comunitarias, donde todas las personas participan en igualdad. Lo que está implícito en esta afirmación es que cada integrante de una comunidad no necesita la aprobación de la ideología colonialista cis-heterosupremacista para encarnar sus relacionalidades. Las relaciones perichoréticas igualitarias tienen que promover el diálogo y el entendimiento entre las diferentes personas para construir comunidad, evitando una mentalidad de gueto que a veces coloniza a la comunidad LGBTIQ+.

Si el género y la sexualidad son performatividades fluidas y la humanidad refleja la Trinidad, la amistad de Dios con la creación también refleja esta performance y fluidez. Esta afirmación destruye las imágenes cis-heteropatriarcales exclusivistas de Dios y la humanidad. En definitiva, el cristianismo no puede deshacerse del poliamor ni dentro de la comprensión misma de la divinidad ni en su relacionalidad con la creaturalidad.

Queerificando la sexualidad y la espiritualidad

Concuerdo con la afirmación de Stuart (1996: 309) de que todas las amistades son sexuales, ya que necesariamente implican el cuerpo físico y sus expresiones de amor. No obstante, me resisto a una visión estrecha de la sexualidad como una referencia a los actos sexuales, la orientación sexual y los genitales. Por el contrario, deberíamos entender a la sexualidad como «la fuerza central y la expresión más profunda de las personas humanas relacionales en sus experiencias corporales vividas» (Goh, 2014: 44) en diversos niveles de múltiples capas. La totalidad del yo material está implicada en las amistades.

Esto es importante para descentrar la hegemonía de las aversiones occidentales hacia la sexualidad, principalmente desde la contribución del cristianismo occidental y el puritanismo europeo. Este hecho ha censurado y condenado la expresión de la diversidad sexo-genérica en las sociedades occidentales. De nuevo, esto no implica una ausencia de esa diversidad sino, por el contrario, la presencia de mecanismos de invisibilización y dominación que han ocluido la libre realización de amistades sexuales.

En el cristianismo, esas amistades sexuales han sido encarnadas por múltiples personajes bajo el ropaje de «espiritualidad». Es necesario desvestir esas experiencias. Por un lado, Elredo de Rieval, Abad del siglo XI E.C., en su obra *De Spirituali Amicitia* [de la amistad espiritual] (1982), despliega una teología de la amistad que incluye lo homoerótico moldeado frente a la pérdida de su gran amigo Simón, un monje más joven que falleciera en su convento (Córdova Quero, 2021). Al mismo tiempo, Elredo encontró una forma positiva de alterar el orden social dentro de su monasterio. Permitió que los monjes expresaran sus sentimientos sin sentirse culpables. Interpretó estas experiencias como un recurso valioso que ayudó a construir un sentido diferente de la comunidad en el monasterio de Rieval. Así, quitó la carga de pecaminosidad que se había impuesto al cuerpo y a la sexualidad, así como al amor y a la pasión humana. Él mismo tuvo que ocuparse primero de sus propios sentimientos

tal como expresa en *De Spir. Am.* Prólogo 3: «me congratulé de haber encontrado esa fórmula según la cual podía restablecer el curso de mis amores e inclinaciones» (Elredo de Rieval, 1982: 9). Aún más, el poliamor de Elredo queda revelado en su práctica de invitar a compartir su lecho con todos los peregrinos que llegaban a su monasterio.

Por otro lado, lxs místicxs también desplegaron un abanico de metáforas para describir lo que en realidad fueron orgasmos, penetraciones, besos e incluso casamientos con la divinidad dentro del contexto de sus amistades con lo divino. Por ejemplo, el Beato Bernardo Francisco de Hoyos y de Seña —sacerdote español del siglo XVIII— escribió vívidamente sobre su matrimonio místico gay con Jesús (Henri Bechard, 1959). San Juan de la Cruz utilizó la metáfora de la «noche oscura» para describir su relación de amor erótico con Jesús (De la Cruz, 2003). Incluso, Santa Teresa en su éxtasis espiritual no podría negar que lo que sintió frente a la «lanza» fálica del ángel del Señor fue simplemente un gran orgasmo (De Jesús, 1994).

Es decir, teniendo en cuenta lo subrayado anteriormente, la amistad pericorética se constituye como un «modelo de relación» basado en la Trinidad (Stuart, 1997: 171) para todas las formas de relación incluyendo la sexualidad y la espiritualidad, especialmente entre las personas queer. La base de una amistad constructiva que da vida es la conciencia y la práctica de la mutualidad, la igualdad, la aceptación amorosa, la comunidad, la transformación, la no exclusividad, la honestidad, la flexibilidad, la orientación hacia las otras personas y la búsqueda de la justicia. Muchas personas —incluidas las que se identifican como queer— están convencidas de que estas cualidades sólo pueden albergarse dentro de acuerdos diádicos y/u oficialmente sancionados de dos varones o dos mujeres.

En contraste con esta percepción, es necesario afirmar desde las teologías queer que las cualidades de la amistad pericorética pueden perseguirse y vivirse fuera de las «relaciones monógamas de pareja» (Shore-Goss, 1997: nota 13). Pueden ser imbuidas por aquellas personas que eligen vivir juntas como una configuración de pareja, trieja, múltiples parejas o soltería poliamorosa de mutuos acuerdos poliamorosos.

En tercer lugar, queremos desarrollar estos rasgos relacionales como reflejos e indicadores de la vida trinitaria de Dios. Nuestra audacia a la hora de modelar la vida de Dios en las vidas humanas proviene de nuestra creencia en la semejanza humano-divina, de que «Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza... varón y mujer los creó» (Génesis 1.27). Aunque respetamos las dimensiones apofáticas de lo divino, creemos que Dios puede y desea ser conocido a través de vidas humanas y que las vidas humanas pueden conocer y manifestar la vida de Dios. La encarnación de Jesús —el Espejo de la Divinidad— atestigua esta realidad. Como ya se ha dicho, Dios no es solitario. Más bien, Dios es social, relacional y comunitario dentro de un triunvirato de creatividad, integridad y alcance.

En Dios existe un diálogo relacional radical de amistad que comparte la vida, una orientación hacia el otrx entre las tres personas, en la que viven la una para la otra y aumentan la importancia de la otra a través de la cooperación íntima. Existe, pues, una profunda igualdad y reciprocidad entre las tres personas, una complementariedad que sólo puede existir porque se basa en un profundo amor y sentido de la justicia para apreciar la personalidad del otrx, sin necesidad de que unx manipule, controle o «posea» al otrx, o de que unx «clone» al otrx a su imagen y semejanza. Es precisamente sobre estas premisas que las relaciones múltiples que no son cis-heteronormativas como el poliamor construyen su contrato.

Además, como las tres personas invitan constantemente al otrx o a lxs otrxs a una mayor intimidad y unidad, se conocen mutuamente. Sus pensamientos más íntimos se exponen desinhibidamente en presencia del otrx en un marco de total honestidad. Las distintas personas en Dios manifiestan una flexibilidad y una libertad creativas para expresarse y crecer mutuamente de diversas maneras. Nuestra noción de flexibilidad, expresión y crecimiento de Dios se refiere a cómo Dios no limita su amor y sus esfuerzos de colaboración a su persona. Más bien, estos esfuerzos se desbordan hacia una red no exclusiva de relaciones con las personas humanas. La Trinidad, por tanto, aparece como el modelo definitivo de poliamor.

Subrayamos las revelaciones bíblicas de Dios como un dinamismo creativo colaborador en la creación, la liberación y la inspiración en cada momento de la historia. De este modo, la relación entre las tres personas —su flexibilidad, expresión y crecimiento— da a luz continuamente, transforma y se refleja en las vidas de las personas humanas que buscan y son receptivas a las cualidades humanas que dan vida a las amistades, incluidas las sexuales. Reiteramos que estas dinámicas de la vida interior de la Trinidad manifiestan una profunda amistad pericorética entre ellxs, así como entre ellxs y las personas humanas, basada en un intenso y continuo diálogo relacional radical que sólo busca amar más allá de las fronteras. Por lo tanto, no es de extrañar —como afirma Stuart— que «la esencia del ministerio de Jesús fuera simplemente la amistad» (Stuart, 1997: 171), un ministerio de recordar a las personas encarnadas que vivan y amen de forma significativa como amigxs de acuerdo con la propia vida interior de Dios según sus propios contextos y circunstancias vitales específicas.

Querificando la noción de «familia»

Tradicionalmente la bendición y el reconocimiento de las familias —especialmente desde la primera revolución industrial (*c.* 1750)— ha conducido al cristianismo a tomar a dos personas —una mujer y un varón— como la encarnación de las relacionalidades «divinamente sancionadas» (Nussbaum, 1997). No obstante, debemos recordar que cuando Jesús, Pablo, Agustín y Tomás Aquino hablaban de «matrimonio» se referían al acuerdo social entre dos familias a través de la unión civil de un varón y una mujer, pero no existía en su mentalidad una ceremonia cristiana de casamiento. El matrimonio dentro del cristianismo emergió primeramente con las ceremonias de *adelphopoiesis* (ἀδελφοποίησις) del siglo VI E.C. en adelante, a través de las cuales dos «amigos» varones se unían en una relación sancionada por la cristiandad. John Boswell (1995 [1994]) establece que estas uniones deben ser consideradas como uniones sexo-afectivas similares al matrimonio actual.

En el cristianismo no existieron las ceremonias religiosas de casamiento cis-heterosexual sino hasta el siglo XII. El casamiento religioso no se instituyó porque era un «mandato divino» como se lee actualmente en iglesias conservadoras sino para legitimar una práctica social que ya se realizaba y que necesitaba en ese momento de una legitimación trascendental. Si bien desde el siglo IX ya existían algunas prácticas cúlticas cristianas (Armstrong, 1987), no fue sino hasta el Segundo Concilio de Lyon (1274) que el cristianismo comenzó a hablar del sacramento del matrimonio, pero fue en el Concilio de Florencia (1439 E.C.) en donde se terminó de definir. Para la ceremonia se apropió el ritual social romano que se venía realizando en la sociedad civil como contrato de unión de dos personas (Schüssler Fiorenza, 2011). Para muchas personas esto puede tomarles por sorpresa, pues se nos ha enseñado que el matrimonio religioso fue instituido por Dios y ratificado por Jesús, algo que las Escrituras Sagradas contradicen. Las personas cis-heterosexuales se casan en el cristianismo desde hace aproximadamente 800 años.

Por lo tanto, la noción de familia nuclear monógama cis-heterosexual no formaba parte de ese desarrollo sino hasta el siglo XVIII, cuando emergió en Europa. En realidad, el proceso de erigir la hegemonía de la familia nuclear monógama cis-heterosexual se llevó a cabo a partir de aglutinar en una sola institución al menos diez elementos —una especie de «Decálogo cis-heterosexual»— que antes estaban separados o desconectados de la institución matrimonial o entre sí (tabla 1).

Sin embargo, más allá de este «Decálogo cis-heterosexual» capitalista, la realidad nos muestra que ha sido casi imposible para las personas cis-heterosexuales en Occidente adherir completamente a él. Se configura así un «tipo ideal» de «ilusión de familia», cuyas expectativas llevan a las personas a adentrarse en los oscuros rincones del desánimo, la hipocresía, el engaño, la frustración y a abandonar los esfuerzos al no lograr consolidar en una única pareja o relación todos esos elementos. Este «Decálogo cis-heterosexual» enraizado en y reificado por la noción de familia nuclear monógama cis-heterosexual se convierte en una especie de norma rígida

que —en lugar de fomentar la autenticidad y la diversidad en las relaciones — impone un estándar inalcanzable.

Tabla 1
Elementos aglutinados en la familia nuclear cis-heterosexual

1	Familia	6	Fidelidad
2	Matrimonio	7	Procreación
3	Amor romántico	8	Crianza de la niñez
4	Sexualidad	9	Economía
5	Placer	10	Propiedad privada

Fuente: Elaboración propia del autor

La presión de ajustarse a este modelo predefinido como ideal capitalista moderno puede generar una sensación de alienación y desconexión con la realidad individual de cada pareja o familia. Despues de todo, algo que el cis-heteropatriarcado no ha logrado erradicar de las instituciones familiares es el valor comercial-transaccional que ha poseído en diversas culturas a lo largo de los 200,000 años de existencia de la especie homo sapiens en este planeta. En realidad, la familiar nuclear monógama cis-heterosexual es el epítome capitalista de institución contractual. Además, al promover la idea de una «familia perfecta», se perpetúa una ilusión que —en última instancia — socava las bases mismas de la relación. Quizás algo de esto estaba detrás de la afirmación de Marcella Althaus-Reid (2005 [2000]: 53) cuando hablaba de que las personas cis-heterosexuales también viven en «armarios asfixiantes».

En lugar de celebrar la diversidad de experiencias y formas de construir relaciones, esta noción de familia nuclear monógama cis-heterosexual — siguiendo los mandatos del «Decálogo cis-heterosexual»— contribuye a la creación de una narrativa restrictiva que excluye a aquellas personas que no encajan perfectamente en sus moldes. La sociedad occidental —al no reconocer y aceptar plenamente las variadas expresiones de amor y

compromiso que han estado presentes en la historia de la humanidad como especie (Córdova Quero, 2022)— relega a las personas a esconder su verdadera identidad y vivir vidas marcadas por la insatisfacción y la incomodidad. Así, más allá de la aparente normatividad de este «Decálogo cis-heterosexual», emerge una realidad compleja y multifacética en la que las personas luchan por encontrar autenticidad y aceptación en un mundo que insiste en imponer estándares irreales. La reflexión crítica sobre estas expectativas sociales puede abrir el camino hacia la construcción de relaciones más genuinas y satisfactorias, liberando a las personas de las cadenas de una «ilusión de familia» que, en última instancia, puede resultar más perjudicial que constructiva.

No obstante, el hechizo de este «Decálogo cis-heterosexual» trasciende los limites del reino cis-heterosexual. En las últimas décadas del siglo XX y en lo que llevamos de este siglo, el movimiento a favor del matrimonio igualitario ha sacudido ese fundamento reciente de la hegemonía de la familia monógama nuclear cis-heterosexual al plantear que dos mujeres o dos varones también son la encarnación de ese reconocimiento institucional. Sin embargo, ese reconocimiento corre el riesgo de cooptación por parte del cis-heteropatriarcalismo para «normalizar» y «normatizar» la «disidencia» dentro de sus cánones. Este ha sido un tema de conflicto entre las comunidades queer. Ya a fines del siglo XX, Michael Vasey —en su libro *Strangers and Friends* [extraños y amigos] (1995), manifestaba su sorpresa por el hecho de que las personas queer necesitaran seguir los dictados de la cis-heteronormatividad en sus relaciones y encuentros sexuales. Vasey era un sacerdote gay del ala evangélica de la Iglesia de Inglaterra (anglicana) y su pregunta aún hoy constituye una preocupación que no se puede obviar.

Hasta hace poco, otros tipos de relaciones que no son cis-homonormativas eran excluidos del reconocimiento en plano de igualdad con el paradigma cis-heterosexual. Parece que para muchas comunidades de fe —entre las que se cuentan muchas iglesias inclusivas— esa inclusión sólo puede proceder cuando las parejas que no son cis-heteronormativas

pueden ser homogeneizadas en el paradigma cis-heterosexual. La preeminencia y la hegemonía que se muestra al definir estrechamente las parejas y las familias como compuestas por sólo dos personas constituyen un nuevo binario que borra la diversidad y excluye el reconocimiento de otros tipos de relaciones.

Por el contrario, en las comunidades poliamorosas, las relaciones toman distintos caminos y niveles. Sheff (2014) establece:

> Los integrantes de la comunidad [poliamorosa] suelen utilizar los términos primario, secundario y (menos a menudo) terciario para describir sus distintos niveles de conexión. Las parejas primarias —que a veces se corresponden con la concepción cultural más amplia de cónyuges— suelen tener relaciones duraderas, finanzas conjuntas, cohabitan, toman mutuamente las principales decisiones de la vida y algunas tienen hijos. Las parejas secundarias comparten una conexión emocional, pero tienden a mantener sus vidas más separadas que las parejas primarias. Suelen tener finanzas y residencias separadas, y algunas tienen conexiones emocionales menos intensas que las parejas primarias. A las relaciones terciarias se les suele dedicar menos tiempo y energía que a las primarias y secundarias. Aunque posiblemente sea la primera fase de una relación más profunda o de una relación duradera a distancia, lo más frecuente es que las relaciones con parejas terciarias sean menos íntimas emocionalmente y puedan parecerse a un intercambio de parejas (p. 17, énfasis en el original).

Si tomamos en cuenta esta cita, las implicaciones para las comunidades cristianas son notables. Al enfrentar y querizar el cristianismo a partir de las relaciones poliamorosas, teólogxs, ministrxs y creyentes laicxs queer deberían aspirar a promover espacios de resistencia a fin de distorsionar la hegemonía largamente arraigada de la cis-heteronormatividad. El trabajo de David Cunningham (1998) —al ofrecer un triple paradigma de acción— podría ayudarnos a avanzar hacia este objetivo. Como prácticas trinitarias específicas, sugiere:

- *Pacificar*, o «[superar la] violencia [que] surge del impulso hacia la homogeneidad» (p. 234);

- *Pluralizar*, pues «[e]l cristianismo no sólo debe 'dar cabida' a múltiples modos de discurso y múltiples formas de práctica; de hecho, se define por esa multiplicidad» (p. 234);
- *Persuadir*, «[P]orque la decisión de actuar, incluso en medio de la diferencia, puede ser iluminada útilmente por analogía con la facultad de retórica» (p. 235).

Estas prácticas liberadoras son clave para la justicia y el respeto de toda la diversidad humana. El poliamor puede ser una forma de entender y explicar la vida interior e íntima de Dios, así como reflejar la relacionalidad humano-divina. De ahí que la Trinidad pueda entenderse como una «circulación de energías» dentro de una amistad pericorética poliamorosa.

Las tres personas de Dios son puntos de partida para la intra-relación individual y colectiva. La relación amorosa triádica que atraviesa a cada una de ellas y que vincula a la otra es intensa y constante, más que fugaz. En este sentido, las tres personas se encuentran contenidas en una energía interminable de la dirección de la una hacia la otra. Aunque sean distintas y diferentes, todas las personas de la Trinidad tienen una misma mente y un mismo corazón como comunidad de amistad en la reciprocidad, la igualdad y el conocimiento mutuo. Como señala Paul Chung (2002) en la teología trinitaria de Jürgen Moltmann, la «unidad pericorética divina es una afirmación de las diferencias en la unidad» (p. 133). En lugar de una obsesión desesperada por la superioridad o el liderazgo sobre las otras, cada una de las tres personas de Dios se relacionan entre sí dentro de una energía, una voluntad de vivir íntimamente dentro de una matriz de unidad, armonía y amor incondicional sin disminuir la distinción y la singularidad de cada persona.

Por otro lado, la amistad pericorética poliamorosa en Dios se desborda hacia la humanidad en las inter-relaciones. Como comunidad de personas divinas, Dios invita a la humanidad a mantener relaciones íntimas con su ser y extiende el amor y la aceptación incondicionales a cada persona. Las personas humanas que se hacen amigas en múltiples niveles experimentan

a Dios en las cualidades de la amistad en una variedad de sus manifestaciones, incluidas las prácticas poliamorosas, en las que está presente el potencial de transformación y búsqueda de la justicia. Por lo tanto, se podría decir que Dios es tres hipóstasis que comparten una *ousia* de amistad poliamorosa, flexible y no exclusiva, tanto dentro (*ad intra*) como fuera (*ad extra*) de sí mismas.

Las personas humanas, en diversos modos de relación —incluso en las relaciones poliamorosas— participan en la amistad pericorética poliamorosa de la Trinidad. Tienen el potencial de transformarse en la imagen de la Divinidad. En otras palabras, la búsqueda de la mutualidad, la igualdad, la aceptación amorosa, la comunidad, la transformación, la no exclusividad, la honestidad, la flexibilidad, la orientación hacia el otrx y la búsqueda de la justicia como cualidades de una amistad pericorética se convierten en un ejercicio de *teosis* —o divinización— para aquellas personas que están involucradas en relaciones poliamorosas. Estos arreglos relacionales queer se convierten en vías para encarnar lo divino en vidas queer reales. Es imposible participar plenamente en la vida de lo divino si hay que dejar de lado nuestras sexualidades y actuaciones de género. Esto implica, indefectiblemente, reconocer también que las relaciones poliamorosas son una encarnación del amor pericorético divino.

Conclusión

En este capítulo he abordado la necesidad de visibilizar las relaciones poliamorosas, emprendiendo un proceso de rastreo de la doctrina de la Trinidad desde el punto de vista de la perichoresis y sus implicaciones para la vida humana. He explorado cómo la formación de la doctrina de la Trinidad responde a diferentes comprensiones contextuales particulares que no son homogéneas y universales para todas las personas creyentes cristianas. El análisis nos ha llevado a afirmar que la noción de perichoresis es el elemento más significativo para reconocer las relacionalidades que no son cis-heteronormativas tales como el poliamor.

Leídas desde esta perspectiva, las teologías queer basadas en las nociones de amistad son un tercer espacio para distorsionar los binarios teo(ideo)lógicos y cis-heteronormativos que han encarcelado las relaciones durante milenios. Al estar arraigada en la doctrina de la Trinidad, la perichoresis llama a las personas cristianxs —especialmente a lxs creyentes queer— a descolonizar nuestras relaciones y nociones de amistad y pareja, incluso en medio del reconocimiento cada vez mayor de los matrimonios entre personas del mismo sexo. Es muy importante recordar que nuestra tarea es queerizar y decolonizar la comprensión cis-heteronormativa de lo relacional desde un punto de vista trinitario. No se trata de hacer una adaptación funcional a las estructuras de poder —ya sean religiosas o políticas/económicas— sino de introducir en la conversación y visibilizar las relaciones no cis-heteronormativas.

La importancia de las relaciones poliamorosas reside en el hecho de que transmiten un sentido de comunidades trinitarias que son un faro contra la cis-heteronormatividad y la cis-homonormatividad. Así, las amistades sexuales llevan la relacionalidad trinitaria a la vida cotidiana para honrar las múltiples y ricas experiencias de una variedad de sexualidad humana y de actuaciones del género. A través de la deconstrucción de la cis-heteronormatividad desde el amor pericorético, avanza un movimiento liberador que podría transformar las comunidades, convirtiendo [*metanoia*] los comportamientos opresivos o colonialistas y trabajando hacia el establecimiento de procesos reales de diversidad, inclusión y justicia.

Conclusión

Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Armstrong, Karen (1987). *The Gospel According to Woman: Christianity's Creation of the Sex War in the West*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.

Anapol, Deborah (2012). *Polyamory in the 21st Century: Love and Intimacy with Multiple* Partners. Plymouth: Rowman & Littlefield.

Bechard, Henri. (1959). T*he Visions of Bernard Francis De Hoyos S.J*. Nueva york, NY: Vantage Press.

Boff, Leonardo (1988). Trinity and Society. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Boswell, John (1995 [1994]). Same-Sex Union in Premodern Europe. Nueva York, NY: Vintage Books.

Cardoso, Daniel (2011). «Poliamor, ou da Dificuldade de Parir um Meme Substantivo». *Interact: Revista Online de Arte, Cultura e Tecnologia* 17. Disponible en: <http://interact.com.pt/17/poliamor>, consultado el 1° de abril de 2024.

Cascais, Fernando y Daniel Cardoso (2011). «Polyamory: Gender and Non-Monogamy on the Internet.» Paper presented at the VIII IASSCS Conference «Naming and Framing: The Making of Sexual (In)Equality», Madrid 9, 2011. Disponible en: <http://prezi.com/nktjxodulqqi/polyamory-gender-and-non-monogamy-on-the-internet>, consultado el 1° de abril de 2024.

Chung, Paul (2002). «Trinity and Asian Theology of Divine Dukkar». *Asia Journal of Theology* 16, N° 1 (april): pp. 131-147.

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

Córdova Quero, Hugo (2018). *Sin tabú: Diversidad sexual y religiosa en América Latina.* Bogotá/Santiago de Chile: Red Latinoamericana y del Caribe por la Democracia / GEMRIP Ediciones.

Córdova Quero, Hugo (2021). «Amistades con beneficios: Una lectura queer de Elredo de Rieval y su teología de la amistad.» *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: pp. 179–227.

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

Córdova Quero, Hugo y Joseph N. Goh (2018). «More Than A Divine Menage- à-Trois: Friendship, Polyamory, and the Doctrine of the Trinity». En: *Contemporary Theological Approaches to Sexuality*, editado por Lisa Isherwood y Dirk von der Horst. Londres: Routledge, pp. 289–312.

Cunningham, David (1998). *These Three are One: The Practice of Trinitarian Theology.* Oxford: Blackwell.

D'Costa, Gavin (2007). «Queer Trinity». En: *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, editado por Gerard Loughlin. Malden, MA: Blackwell, pp. 269-280.

De Jesús, Teresa (1994). *Obras Completas*. Madrid: Monte Carmelo.

De la Cruz, Juan (2003). *Obras completas*. Luce López-Baralt y Eulogio Pacho (eds). Madrid: Alianza Editorial.

Drescher, Jack (2015). «Out of DSM: Depathologizing Homosexuality». *Behavioral Sciences* 5, N° 4: pp. 565–575.

Duggan, Lisa (2002). «The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism». En: *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, editado por Russ Castronovo y Dana D. Nelson. Durham, NC: Duke University Press, pp. 175–194.

Elredo de Rieval (1982). *Espejo de la Caridad / Amistad Espiritual* (Colección Padres Cistercienses N° 9.), introducción y notas de Eduardo Gowland; traducción de María Estefanía Tamburini. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Monasterio Trapense de Azul.

Foucault, Michel (1990 [1978]). *The History of Sexuality, Volúmen 1*. Londres: Allen Lane.

Goh, Joseph N. (2014). «Sacred Sexual Touch: Illness, Sexual Bodies and Sacramental Anointing in Rural Bidayŭh Villages». *Rural Theology* 12, N° 1 (mayo): pp. 42–52.

Gupta, Alok (2008). *This Alien Legacy: The Origins Of 'Sodomy' Laws in British Colonialism*. Nueva York, NY: Human Rights Watch.

Hardy, Janet W. y Dossie Easton (2017). *The Ethical Slut: A Practical Guide to Polyamory, Open Relationships and Other Freedoms in Sex and Love*. Berkeley, CA: Ten Speed Press.

Haritaworn, Jim, Chin-Ju Lin y Christian Klesse (2006). «Poly/logue: A Critical Introduction to Polyamory». *Sexualities* 9, no. 5: pp. 515-529.

Hunt, Mary (1994a). *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. Nueva York, NY: Crossroad.

Hunt, Mary (1994b). «Lovingly Lesbian: Toward a Feminist Theology of Friendship». En: *Sexuality and the Sacred: Sources for Theological Reflection*, editado por James B. Nelson y Sandra P. Longfellow. Louisville, KY: John Knox Press, pp. 169–182.

Jordan, Mark D. (1997a). «Homosexuality, Luxuria, and Textual Abuse». En: *Constructing Medieval Sexuality* (Medieval Cultures Series N° 11), editado por Karma Lochrie, Peggy McCracken y James A. Schultz. 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.

Juan Damasceno (1958). The Fount of Knowledge. En: Saint John of Damascus: Writings, trans. Frederic H. Chase, Jr. (New York: Fathers of the Church, 1958).

Masci, David, Elizabeth Sciupac y Michael Lipka (2013). «Gay Marriage Around the World». *Pew Research Center, Religion and Public Life, 2013*. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2015/06/26/gay-marriage-around-the-world-2013>, consultado el 1° de abril de 2024.

Mazur, Ronald Michael (1973). *The New Intimacy: Open-Ended Marriage and Alternative Lifestyles*. Boston, MA: Beacon Press.

Moltmann, Jürgen (1993). *Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Moore, Robert Ian (1990). *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*. Oxford: Blackwell.

Nesvig, Martin (2001). «The Complicated Terrain of Latin American Homosexuality». *Hispanic American Historical Review* 81, N° 3-4: pp. 689–729.

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.

Rocke, Michael (1996). *Forbidden Friendships: Homosexuality and Male Culture in Renaissance Florence*. Oxford: Oxford University Press.

Schüssler Fiorenza, Francis (2011). «Marriage». En: *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives,* editado por Francis Schüssler Fiorenza y John P. Galvin. Minneapolis, MN: Fortress Press, pp. 583-619.

Sheff, Elizabeth (2014). *The Polyamorists Next Door: Inside Multiple-Partner Relationships and Families*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Shore-Goss, Robert E. (2004). «Proleptic Sexual Love: God's Promiscuity Reflected in Christian Polyamory». *Theology and Sexuality* 11, N° 1 (septiembre): pp. 52–63.

Strassberg, Maura I. (2003). «The Challenge at Post-Modern Polygamy: Considering Polyamory». *Capital Law Review* 31: pp. 439–563.

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

Stuart, Elizabeth (1996). «Lesbian and Gay Relationships: A Lesbian Feminist Perspective». En: *Christian Perspectives on Sexuality and Gender*, editado por Elizabeth Stuart y Adrian Thatcher. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., pp. 301–317.

Stuart, Elizabeth (1997). «Just a Perfect Blendship: Friendship and Sexuality». En: *Our Families, Our Values: Snapshots of Queer Kinship*, editado por Robert E. Shore-Goss y Amy Adams Squire Strongheart. Nueva York, NY: Harrington Park Press, pp. 163–180.

Tortorici, Zeb (2012). «Against Nature: Sodomy and Homosexuality in Colonial Latin America». *History Compass* 10, N° 2: pp. 161–178.

Vasey, Michael (1995). *Strangers and Friends*: *A new exploration of homosexuality and the Bible*. Londres: Hodder & Stoughton Ltd.

von Balthasar, Hans Urs (1988-1998). *Theo-Drama: A Theological Dramatics*, traducción de Graham Harrison, 5 volúmenes. San Francisco, CA: Ignatius Press.

Wachowski, Lana, Lilly Wachowski y J. Michael Straczynski, Dirs. (2015-2018). *Sense 8*, 24 episodios, 46-151 minutos. Los Gatos, CA: Netflix.

Wilson-Kastner, Patricia (1983). *Faith, Feminism and the Christ*. Philadelphia, PA: Fortress Press.

Yip, Lai Shan (2012). «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.

Capítulo Siete

Cristotectónica

Criticando la artificialidad de la ley natural

Evan Marsolek

Este capítulo constituye una crítica trans y queer del documento del Vaticano «Varón y mujer los creó» de 2019. A través de las teorías de Paul B. Preciado, Cristotectónica propone audazmente que Cristo puede ser conceptualizado como un objeto sexual, específicamente como un dildo. Este análisis exhaustivo explora el uso analítico de este neologismo queer y teológico, revelando los mecanismos de inclusión/exclusión presentes en las teologías que operan dentro de estructuras narrativas mono-normativas del poder. Cristotectónica se erige como el espacio para la deconstrucción teológica continua, desafiando las convenciones establecidas y promoviendo un diálogo inclusivo en la diversidad de experiencias y perspectivas.

Este capítulo constitui uma crítica trans e queer ao documento do Vaticano de 2019 «Homem e mulher os criaram». Por meio das teorias de Paul B. Preciado, a Cristotectónica propõe corajosamente que Cristo pode ser conceituado como um objeto sexual, especificamente como um vibrador. Essa análise abrangente explora o uso analítico desse neologismo queer e teológico, revelando os mecanismos de inclusão/exclusão presentes nas teologias que operam dentro de estruturas narrativas mono-normativas de poder. Cristotectónica torna-se o espaço para a desconstrução teológica contínua, desafiando as convenções estabelecidas e promovendo um diálogo inclusivo em diversas experiências e perspectivas.

This chapter constitutes a trans and queer critique of the Vatican's 2019 «Male and Female Created Them» document. Through the theories of Paul B. Preciado, Cristotectonica boldly proposes that Christ can be conceptualized as a sexual object, specifically as a dildo. This comprehensive analysis explores the analytical use of this queer and theological neologism, revealing the mechanisms of inclusion/exclusion present in theologies that operate within mono-normative narrative structures of power. Cristotectonica becomes the space for ongoing theological deconstruction, challenging established conventions and promoting an inclusive dialogue in diverse experiences and perspectives.

Ce chapitre constitue une critique trans et queer du document «Male and Female Created Them» [L'homme et la femme les ont créés] publié par le Vatican en 2019. À travers les théories de Paul B. Preciado, Cristotectonica propose audacieusement que le Christ puisse être conceptualisé comme un objet sexuel, plus précisément comme un godemiché. Cette analyse complète explore l'utilisation analytique de ce néologisme queer et théologique, révélant les mécanismes d'inclusion/exclusion présents dans les théologies qui opèrent au sein de structures narratives mono-normatives de pouvoir. Cristotectonica devient l'espace d'une déconstruction théologique continue, remettant en question les conventions établies et promouvant un dialogue inclusif sur les diverses expériences et perspectives.

Introducción[7]

> La [Cristotectónica] es la contra[teología] que estudia la aparición, la formación y la utilización del [Cristo]. Localiza las deformaciones que inflige el [Cristo] al sistema sexo/género [y teología]. Hacer de la [Cristotectónica] una rama prioritaria de la contra[teología] supone considerar el cuerpo superficie, terreno de desplazamiento y de emplazamiento del [Cristo]. Debido a las definiciones médicas y psicológicas que naturalizan el cuerpo y el sexo (según las cualas el [Cristo] sería un simple «fetiche»), esta empresa resulta con frecuencia difícil.
>
> Paul B. Preciado (2000: 42; Cf. 2002: 41; 2011: 41; 2018: 41).[8]

Basada en las exploraciones teóricas que hace Paul B. Preciado en su *Manifiesto contrasexual* (2000; 2002; 2011; 2018) para establecer y estudiar la dildotectónica, la Cristotectónica busca ser tanto una praxis discursiva como una teoría que descentren la teología. En consecuencia, la Cristotectónica es anti-institucional, transgrediendo pietismos sentimentales o disciplinarios de filiación tradicional para desenterrar la artificialidad que ya acecha a nuestras teologías. La Cristotectónica también está moldeada por el trabajo de Preciado en *Testo junkie: sexe, drogues et biopolitiques* [Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica] (2008a, 2008b, 2013), que amplió los núcleos teóricos del *Manifiesto contrasexual*. Extraigo de Preciado las permutaciones materialistas de la performatividad tal como se describen a lo largo de la era farmaco-pornográfica, que involucran la incorporación de productos farmacéuticos y protésicos que revelan cómo la performatividad puede ser más que un monismo lingüístico (Evans, 2020: 40–74). Como derivado de un manifiesto y buscando privilegiar la materialidad de las realidades y deseos

[7] Traducido por Kathleen Griffin.

[8] Esta es una adaptación teológica del texto de Paul B. Preciado.

queer y trans presentes, no cedo terreno con respecto a las políticas y teorías radicales que rodean al dildo.

«Cristotectónica: Criticando una artificialidad de la ley natural» toma forma a través de un ejercicio de lectura contra-sexual del documento del Vaticano de 2019 llamado «Varón y mujer los creó». Para mostrar su valor analítico, la construcción de Cristo el dildo[9] —como categoría teológica— sólo es referenciada fugazmente en el trabajo. En este ejercicio de lectura contra-teológica se revelará cómo se ha utilizado a Cristo para posicionar y modificar la sexualidad y el género dentro del cis-heterosexualismo. Como resultado, la pieza vuelve continuamente a las meditaciones sobre las oportunidades vitales (Stanley, 2021) de aquellas personas a quienes se les considera que existen en alguna forma de expresión sexual y de género no normativa (incluidas, entre otras, personas trans, intersexuales y queer). En su despliegue, Cristo es una herramienta en las tecnologías bio-políticas y farmaco-pornográficas de la teología.

En primer lugar, permítanme realizar una nota terminológica. Si bien este capítulo realiza una contra-lectura de un documento católico romano, el término «iglesia» abarca cualquier organismo cristiano institucionalizado que haya adoptado una mono-narrativa sobre la diferencia sexual arraigada en la complementariedad biológica como teología antropológica. Esto se aplica más allá del ámbito del catolicismo romano. En sintonía con Preciado, esta perspectiva nos insta a adoptar un nivel más profundo de crítica en relación con cualquier afiliación institucional que pudiera existir. Esto sigue la formulación foucaultiana de una contra-conducta en relación al cristianismo. El cristianismo, como fe, no es necesariamente el problema. En realidad, el problema son las expresiones denominacionales individuales que se han fusionado para formar tradiciones que sedimentan una expresión particular de poder y un discurso de verdad. Además, si el dildo brinda una crítica continua a las construcciones de la sexualidad y el género, entonces las interpretaciones más liberales de la sexualidad y el género que se han estancado en su fundamento teológico pueden caer en la

[9] Dildo es nombrado en otros contextos hispanoparlantes como «consolador" o «vibrador».

categoría de iglesia. Por lo tanto, el Dildo es permutación perpetua de la cual la cristotectónica no está exenta.

Ejercicio de lectura contra-teológica

No perderé tiempo e iré directo al grano del argumento: «Varón y mujer los creó» (2019) —en adelante citado como «Varón y mujer»— nunca giró en torno a abrir un diálogo sobre la supuesta «ideología de la teoría de género», sino que funcionó como una interpretación de la antropología cristiana y la cosificación de la propia «ideología de género» de sus autores. Menciono la supuesta «ideología de la teoría de género», ya que es evidente para cualquier novatx que profundice en las teorías del sexo y el género que lxs autores han construido su propia ideología falaz de la teoría de género.

En esta ideología fabricada por el Vaticano e intelectuales clérigos y laicxs —comúnmente conocida en castellano como simplemente «ideología de género» (Vilà i Lanao, 2016; Junqueira, 2017; Mena-López y Ramírez Aristizábal, 2018)— es donde lxs autores intentan introducir fisuras. Se trata de un movimiento fascinante, ya que —aunque lxs autores destacan la importancia de escuchar— han pasado por alto el conocimiento teórico generado en las últimas cinco décadas sobre el género y el sexo. En su lugar, optan por presentar las corrientes generales que han trascendido los límites académicos para llegar al discurso público. Además, también han ignorado el conocimiento científico sobre la diversidad de la expresión cromosómica, la formación gonadal y la representación genital. En consecuencia, el razonamiento se reduce a una serie de selecciones de argumentos que respaldan la antropología de la iglesia. En este contexto, la concepción de la iglesia no se interpreta meramente como una postura, sino como una verdad natural.

Me interesan dos puntos interrelacionados: el uso de citas bíblicas y el ordenamiento de las instituciones educativas. Si bien la única cita bíblica de este texto —Gn 1.27— proporciona el título, no puede ser tratada aquí en

su totalidad. No obstante, sirve para apoyar la primacía del dimorfismo sexual. Sería negligente si no proporcionara algunos puntos destacados de la investigación actual en torno a esta cita. En primer lugar, aunque es natural que la iglesia presente una interpretación cristiana de este pasaje, lo más preocupante radica en el hecho de que se utiliza para establecer su propia interpretación del dimorfismo sexual como una realidad antropológica innata. Esto implica que cualquier interpretación judía que no se alinee con este paradigma se considera inválida, cuestionando así las proclamaciones de la declaración conciliar *Nostra Aetate* (1965, § 4; cf. § 2 sobre el arbitraje de la verdad). Además, esto pone en tela de juicio las historias de los encuentros coloniales y la legitimidad de las antropologías que contrastan con esta posición. Debido a esto, el pasaje de Génesis dentro del documento «Varón y mujer» se despliega con tanta fuerza que delimita cualquier otra posible interpretación.

En segundo lugar, la antítesis bíblica cristiana de Génesis 1,27 es Gálatas 3,28, la cual está ausente en este texto. Abordado en el documento de la Comisión Bíblica Pontificia titulado «Che cosa è l'uomo?» [¿Qué es el ser humano?] (2019), Gálatas 3,28 sí aparece en referencia a la antropología, así como Gen 1,26–27, el cual recibe una exploración más amplia en los párrafos 46–53. La pompa que rodeó la publicación de «Varón y mujer» fue enorme, pero la publicación de «Che cosa è l'uomo?» demuestra un contraste marcado. Hasta el día de hoy, el documento solo está disponible en italiano, coreano y polaco. Este itinerario de antropología bíblica está dirigido hacia una «*emergencia educativa*, en particular en lo que concierne a los temas de afectividad y sexualidad» (§ 1; énfasis en el original), para usar el lenguaje de «Varón y mujer». Esa antropología está dirigida a quienes tienen:

> [...] una aspiración cada vez más acentuada hacia una existencia plenamente conforme a la naturaleza del hombre, en el reconocimiento de la igual dignidad de cada persona, sin distinción de raza, sexo, opción ideológica; la dimensión sobrenatural se oscurece a veces, en beneficio de las esperanzas puramente terrenas, y las opciones de carácter religioso ya no parecen relevantes para la verdad del hombre («Che cosa è l'uomo?», § 1).

El tratamiento de Gálatas 3,28 implica evitar precisamente un regreso al Génesis, cortando su perícopa después de dirigirse a esclavos y amos, así como a judíos y griegos. A través de su omisión, proporciona una limitación muy peculiar de la capacidad divina cuando se trata de sexo y género (§ 231 y 262). En los párrafos finales de «Varón y mujer», la Iglesia Católica Romana pone las cartas sobre la mesa: en alusión directa a la encíclica *Laudato Si'* (2015), se hace un llamado a la «*antropología* integral» (§ 55; énfasis en el original). Como antecedente de este documento, Sara Garbagnoli (2016) apuntaba:

> el núcleo de la doctrina social se ha desplazado de la economía a lo que el Vaticano llama antropología, es decir, a la sexualidad, dado que, en términos vaticanos, la antropología se refiere a la naturaleza de la persona humana como intrínsecamente sexuada (p. 188).

Apartando la referencia bíblica sin descartarla por completo del pensamiento, podemos dirigir nuestra atención al segundo punto: el ordenamiento de las instituciones educativas en el documento comienza con «la familia», entendida esta como la familia nuclear monogama cis-heterosexual. Aplaudido en su lanzamiento como un recurso excepcional para las escuelas, se hace patente que —aunque son relevantes— las instituciones educativas desempeñan un papel secundario en comparación con la institución educativa fundamental que es «la familia». Esta última solo puede prosperar dentro del orden «natural» del dimorfismo sexual. Como resultado, cualquier argumento posterior debe estar contenido dentro de este paradigma de dimorfismo sexual para mantener la coherencia filosófica que están tratando de presentar. Por lo tanto, cuando el documento hace la transición al rol de las escuelas, el argumento dice lo siguiente:

> A la acción educativa de la familia se une la de la escuela, que interactúa de manera subsidiaria. Fortalecida por su Fundación evangélica, «la escuela católica se configura como escuela para la person y de las personas. "La persona de cada uno, en sus necesidades materiales y espirituales, es el centro del magisterio de Jesús: por esto el fin de la escuela católica es la promoción de la persona humana". Tal afirmación, poniendo en evidencia la relación del hombre con Cristo,

> recuerda que en su persona se encuentra la plenitude de la verdad sobre el hombre. Por esto, la escuela católica, empeñándose en promover al hombre integral, lo hace, obedeciendo a la solicitud de la Iglesia, consciente de que todos los valores humanos encuentran su plena realización y, también su unidad, en Cristo. Este conocimiento manifiesta que la persona ocupa el centro en el Proyecto educativo de la escuela católica» (§ 39).

Cabe señalar que es en Cristo donde se encuentra la plenitud de la humanidad. Por eso la escuela funciona, entonces, para los seres humanos y por los humanos, un encuadre al que volveremos a la brevedad.

También hay una interacción interesante que veo entre el párrafo anteriormente citado —el 39— y el párrafo 16, en el que se reivindica un tema común compartido tanto por la ideología de la teoría de género como por la iglesia, a saber: respetar a cada persona. Sin duda, este marco ético de respeto es importante, pero rápidamente se vuelve complicado. El párrafo 16 termina con la siguiente afirmación: «Se trata de una educación a la ciudadanía activa y responsable, en la que todas las expresiones legítimas de la persona se acogen con respeto». El problema con la lectura de la iglesia acerca de la afinidad se reduce a su comprensión del compromiso político con respecto a la ciudadanía; es decir, qué cuerpos son cuerpos legítimos. Contrariamente a lo que presenta la Iglesia Católica Romana, el discurso político y la acción necesarios con mayor frecuencia incorporados en las teorías de género se limitan a cómo se ha determinado que los cuerpos sean ilegítimos, ininteligibles y/o irreconocibles. De ninguna manera estoy afirmando que las teorías de género siempre son infalibles. Sin embargo, la mayoría de estas teorías operan bajo la premisa de que cualquier teoría dejará aspectos sin abordar. Una teoría proporciona un marco de pensamiento, y es imposible abarcar la totalidad de la humanidad dentro de una única teoría. ¿Qué sucede entonces con aquellos cuerpos que se sitúan fuera de la ética normativa?

La admisión del resto perpetuo deja las teorías de género como proyectos abiertos que, sostengo, funcionan precisamente al contrario de lo que representa la Iglesia Católica Romana. En otras palabras, se busca

educar en una ética activa y responsable que se distingue por la incapacidad de aceptar con respeto todas las expresiones deslegitimadas de la persona humana. Aunque el marco ético del respeto persiste, se refracta a través de la lente de la contra-normatividad. No se elimina necesariamente la normatividad, sino que se entiende y/o enmarca a través de aquellas personas a quienes la normativa no se aplica, es decir, aquellas presentados como la exterioridad del sistema predominante totalizador. Estas personas poseen el conocimiento empírico material para juzgar el sistema totalizador imperante como perjudicial, utilizando los enfoques tanto de Enrique Dussel (2013) como de Gayatri Chakravorty Spivak (1999). Se produce un descentramiento que cuestiona el marco hegemónico y plantea la pregunta fundamental: si es necesario tener una normativa, ¿quién la define? A su vez, la Iglesia Católica Romana engaña a lxs lectores del documento que no están familiarizadxs con las teorías de género y, al mismo tiempo, se representa a sí misma como «estando del mismo lado» en relación al respeto a todas las personas.

Por tanto, cuando volvemos al Cristo del párrafo 39 —envuelto en la cita del Génesis— la única expresión legítima de la persona humana que surge es la del dimorfismo sexual ordenado por la filiación natural de la complementariedad biológica. Es sólo a través de Cristo, que la humanidad puede encontrar la plenitud de la verdad acerca de sí misma. Si esto sólo puede lograrse a través del dimorfismo sexual ordenado por la filiación natural de la complementariedad biológica, la iglesia ha filosofado cualquier cuerpo que quede fuera de los límites de este orden como ilegítimo y, por lo tanto, fuera de la función de Cristo.

Más allá de esta función de Cristo —a la que volveré en un momento— me preocupa la demanda del documento de ocultar la violencia ejercida sobre los cuerpos intersexuales, trans, queer y no binarios. Bajo el contexto del documento mismo, se seguiría que una educación católica romana correctamente ordenada —definida libremente en términos de familia, escuela y sociedad— es de alguna manera imposible para las personas que no «asemejan ser» humanos. Esto se debe a que la Iglesia Católica Romana

ha restringido la noción de «humanidad correcta» solamente a aquellas personas que existen en un alineamiento de sexo/género ordenado hacia el futurismo reproductivo (Edelman, 2004: 1–5, 11–13, 17–22).

No necesitamos, aquí, hacer grandes rodeos históricos para comprender que la deshumanización retórica sistematizada no es inocua, sino que funciona como un medio para fines catastróficos. La incongruencia presente en el discurso de «inclusión/exclusión» desvía nuestra atención de asuntos más apremiantes, específicamente la violencia dirigida hacia personas queer, trans, no binarias e intersexuales. Este problema no se limita a la especulación filosófica sobre cuerpos al margen de la función de Cristo; más bien, implica la racionalización de ciertos cuerpos como inexistentes. Esta acción —enmarcada dentro de un contexto saturado de información— relega a la periferia de la existencia a personas trans, intersexuales, no binarias, a-género y a otras aún desconocidas.

Lo que ha ocurrido, en esencia, es la reducción deliberada de las oportunidades vitales de las personas trans, intersexuales, queer y no binarias. La realidad material de estas personas queer se borra activamente a favor de la mono-narrativa de una «antropología» filosófica. Como señala Garbagnoli (2018: 188), esta antropología solo llega hasta la formación genital visible, lo cual debe ocurrir en expresión rígidamente dimórfica. Por lo tanto, a pesar de la visibilidad de la formación genital como esencial, en realidad se reduce a una posición filosófica que debe defenderse a toda costa. Esto implica la intervención quirúrgica de las autoridades médicas, ya que no se puede confiar en que los padres tomen una decisión arbitraria (§ 24). La materialidad de las personas intersexuales, siguiendo este documento, no existe en ningún sentido positivo. De este modo, el cuerpo intersexual es solo un cuerpo desafortunado que debe ser «remediado» (§ 25). Las personas intersexuales, por lo tanto, están fuera de la antropología —literalmente enmarcadas como fuera de la humanidad— y deben ser llevadas a una coherencia filosófica. Por su parte, las personas transgénero son consideradas «egoístas» y «explotadoras» con respecto a las personas intersexuales (§ 25).

El documento está más dispuesto a sembrar discordia en las comunidades de expresiones sexuales y de género no normativas que a cuestionar cómo sus propias posiciones filosóficas han creado el antagonismo que perciben en su seno. Si no se puede confiar en lo que podemos ver físicamente —en el caso del documento se refiere a las personas recién nacidas—, entonces la Iglesia Católica Romana ha desplazado la verificación de sexo y género para que esté bajo su autoridad. Esa iglesia busca simultáneamente desacreditar los estudios sociológicos sobre sexo y género (§ 8–14) y reforzar su posición filosófica a través de las ciencias médicas. La ironía es que estas posiciones médicas han sido desacreditadas en gran medida por el campo científico. ¿Por qué, entonces, se ha tomado tal dirección?

Según Eric A. Stanley (2021), «la violencia anti-trans/queer racializada no es antagónica al estado democrático; está entre sus cimientos» (p. 114). Como se señaló anteriormente en referencia a la alusión bíblica, el sexo y el género se han extraído de una conversación más amplia sobre raza y socio-economía. Podemos —yendo más allá de la Biblia— incorporar un mayor análisis interseccional, como la capacidad, la proximidad a la precariedad ambiental, la inmigración y mucho más. Sin embargo, documentos tales como «Varón y mujer» y «Che cosa è l'uomo?» crean el fantasma de la teoría de género o «ideología de la teoría de género», la cual entonces debe ser un antagonismo estructural tanto de todo proyecto teológico como del estado democrático. Siguiendo las críticas de Dean Spade (2015) a la política neoliberal de gays y lesbianas a favor de una política y ley trans crítica, no se puede olvidar que las poblaciones precarias en los EE.UU. no son las únicas poblaciones precarias en el mundo con límites en sus oportunidades vitales.

En lugar de ceder a las tácticas de la academia liberal por el adagio de un nuevo prefijo brillante para «teología», deberíamos —hablando desde la perspectiva de lxs teólogxs— mirar más hacia la realidad material de los pueblos intencionalmente explotados antes de producir la reflexión teológica. Esto —que quizás sea uno de los cambios más fundamentales de

la teología latinoamericana de la liberación— no debería ser sorprendente (Gutiérrez, 1988). Lxs teólogxs —cuando se encuentran con documentos como «Varón y mujer» y «Che cosa è l'uomo?» que promueven una praxis violenta derivada de un fundamento teológico filosófico— deben volver a nombrar abiertamente el mal que tal teología promueve. Lo que está en juego es, literalmente, la erosión del sufrimiento material de los cuerpos humanos. Es, por lo tanto, una cuestión de vida o muerte.

Al reformular la materialidad de las personas intencionalmente explotadas como la primera tarea de la teología, «Varón y mujer» se ofrece como una entrada a lo teológico (Taylor, 2011) para lxs teóricxs del género y la sexualidad. No obstante, mi argumento es que la Iglesia Católica Romana ha manipulado efectivamente a Cristo para que sea el elemento que engendra un dimorfismo sexual presentado como «naturalmente ordenado», el cual se revela a través de las Sagradas Escrituras como el diseño de Dios (§ 32). La respuesta fundamentada de la antropología cristiana a la ideología de la teoría de género no hace más que reafirmar otra perspectiva de la teoría de género mediante el *ius naturalis*. Esta postura se presenta como inquebrantable debido al respaldo que recibe de la literatura filosófica y médica a la cual estos autores han decidido adherirse. El dildo de Preciado no solo desafía esta ideología de la ley natural, sino que también la nombra como la construcción artificial que en realidad es.

La preocupación en este documento con respecto a la ley natural es que se implementa para apoyar el posicionamiento de las exploraciones de la iglesia dentro de un estudio altamente curado y obsoleto de las ciencias médicas. Aquí, la investigación de la Iglesia Católica Romana representa las explicaciones cuidadosamente seleccionadas sobre el sexo y el género que ya se alinean con su ideología. La ciencia médica ya ha demostrado que el sexo cromosómico puede expresarse más allá de XX y XY y que los genitales no solo aparecen en estricta distinción pene-vagina (Vade, 2005; Carrera y otrxs, 2012). Al obviar la auténtica discusión sobre el sexo —dejando de lado temporalmente el género para destacar cómo los estudios de sexología han contribuido a nuestra comprensión de las diferencias entre

sexo y género— la Iglesia Católica Romana ha realizado una maniobra deliberada con profundas implicaciones teológicas. Para la antropología teológica católica romana en «Varón y mujer», no hay distinción entre sexo y género (§ 11). Para ser sincero, este colapso de una distinción generalmente binaria resulta bastante irónico. A pesar de ello, considero que el valor de tal iniciativa podría guiarnos de vuelta a la ética normativa del respeto. Este quiebre del binarismo no se dirige hacia una ética de respeto más inclusiva, sino que tiende a excluir la necesidad de extender el respeto hacia aquellas personas que encarnan una expresión humana más amplia o poseen un cuerpo considerado como ilegítimo.

Aunque probablemente lo negarían o ignorarían, dado que el argumento se basa en el dimorfismo sexual como ley natural, la Iglesia Católica Romana se enfrenta a un nuevo binarismo de su propia creación. Esto produce como resultado dos rutas teológicas posibles. La primera ruta podría desviar a esta iglesia hacia el carril «revisionista» de las teologías de la ley natural (Cahill, 1996; Traina, 1999; Lloyd, 2016; Ford, Jr., 2018) y, por extensión, una comprensión más amplia de la persona humana. Asimismo, se podría argumentar que este movimiento llevaría a reflexiones teológicas más extensas, profundas y enriquecedoras acerca de lo divino y su conexión con la humanidad. Sin embargo, basándonos en las articulaciones presentados en el documento «Varón y mujer», esta teoría revisionista de la ley natural se apoya demasiado en las antropologías problemáticas de la humanidad que han proliferado en el siglo XX (§ 8).

Por lo tanto, se vuelve evidente que la Iglesia Católica Romana ha optado por la segunda vía, la cual se podría definir en términos de que quienes suscriben la ideología de la teoría del género no pueden ser criaturas racionales. Cuando se enmarca a través de términos tan crudos, esta afirmación de irracionalidad puede ser impactante. Sin embargo, esta interpretación es congruente con el documento aquí analizado y su adhesión a la patologización histórica y la deshumanización de las expresiones sexuales y de género no normativas. Puede dar la impresión de ser una evaluación poco indulgente. Sin embargo, estoy optando

intencionadamente por destacar la política crítica trans y queer, así como la crítica jurídica. Por ello, estoy abogando por un estándar más elevado de las leyes y los regímenes legales, en consonancia con la perspectiva propuesta por Dean Spade (2015): «Observen más lo que hacen los regímenes legales en lugar de lo que dicen sobre aquello que hacen» (p. 10).

Es en esta nota que quisiera volver a mi afirmación argumentativa inicial en este ejercicio de lectura contra-sexual: el documento nunca giró en torno a abrir un diálogo sobre la supuesta ideología de la teoría de género, sino que funcionó como una interpretación de la antropología católica romana y la cosificación de la propia «ideología de la teoría de género» de lxs autores. Esta «ideología de la teoría de género» se expresa a través del dimorfismo sexual y la primacía inequívoca de la familia nuclear monógama cis-heterosexual, racionalizada a través de una filosofía que delimita la materialidad del cuerpo. Se basa en la complementariedad biológica que se percibe, realiza y unifica en Cristo de una manera «ideológicamente naturalizada».

¿Por qué la Iglesia Católica Romana se esfuerza en abordar internamente la «ideología de la teoría de género», desplegando una forma de deconstrucción a través de la crítica? Al mismo tiempo, ¿por qué parece incapaz de reconocer su propio papel en la construcción de lo que considera como «ideología de la teoría de género», mediante el desarrollo de su propia «ideología de la teoría de género»?

Con toda claridad, reconozco mi sesgo, pero esta interpretación contra-teológica destaca que Cristo ha funcionado y ha sido utilizado de manera específica, o mejor dicho, direccionado hacia ciertos seres humanos. Como tal, me interesan las formas en las que Cristo es construido como un dildo y cómo ese Cristo es manipulado deliberadamente dentro de la formulación teológica para determinar los mecanismos de inclusión/exclusión y, por extensión, las expresiones correctas del placer y del deseo.

De la dildotectónica a la cristotectónica

La dildotectónica es una especie de deconstrucción, mientras que al mismo tiempo se ofrece como un constructor o generador de algo diferente. Estoy tratando de interrogar si Cristo —a través de nuestra lectura de «Varón y mujer»— también funciona como un dildo y puede subvertir la estructura hegemónica que se ha creado. ¿Se ha utilizado a Cristo para formar deformaciones localizadas en el sistema de sexo/género? Esta pregunta, enmarcada a través de la cis-heterosexualidad, ofrece el giro crucial que quiero dar con respecto a Cristo y el cis-heterosexualismo. Es decir, si seguimos a Preciado (2000, pp. 65–66; 2002, pp. 64–65; 2011, pp. 68– 69, 2018, pp. 65 y 66), la dildotectónica ya es la lógica de la cis-heterosexualidad, pero es la desviación de la contra-sexualidad la que la nombra como tal.

La dildotectónica en relación a Cristo ya erosiona cualquier «verdad» del cis-heterosexualismo. Pensando en la línea de Audre Lorde (2020), quien tiene un poema titulado «The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House» [las herramientas del maestro nunca desmantelarán la casa del maestro](pp. 39–43), la teoría de Preciado en torno al dildo revela que la lógica de la dildotectónica siempre ha estado presente, por lo que el dildo actúa como contra-herramienta a la herramienta de la cristo/logía. Esto significa que Cristo es usado como la herramienta bio-política de la teología del cis-heterosexualismo. Entonces, en lugar de preguntar de qué sirve la teología para el dildo, quizás deberíamos preguntarnos lo siguiente: ¿De qué sirve la teología para Cristo?

En mi argumento, es solo a través de un cambio radical de los fundamentos epistemológicos contemporáneos de la reflexión teológica que se puede retener a Cristo. Sin embargo, la pregunta perpetua sigue en pie: ¿No se ha hecho ya demasiado daño en el nombre de Cristo? Dejemos de lado la idea de una redención teológica exclusiva para personas queer y trans, ya que este enfoque mantiene una distinción que sugiere que estas personas necesitan una forma separada y diferente de redención en

comparación con los cis-heterosexuales, como si la obra salvífica inicial no se hubiera realizado de manera adecuada o correcta. Dicho de otra manera, buscamos relatos de redención que con mayor frecuencia permanecen firmemente fijados en las traducciones seculares de temas teológicos. Los cuerpos trans, intersexuales, no binarios y queer nunca pueden ser realmente parte de la reflexión teológica; sólo pueden ser parte de una respuesta sociopolítica informada teológicamente. En otras palabras, las personas no pueden participar en la teología por sí mismas; más bien, la teología es algo que se realiza exclusivamente en su nombre. Esto refleja una mentalidad condescendiente que relega la práctica de la teología únicamente a lxs profesionales. Hay una pregunta necesaria que debe hacerse en respuesta a tal desprecio que lxs teólogxs queer y trans enfrentan: ¿puede Cristo ser redimido?

Estoy de acuerdo con Preciado (2000: 65, 2002: 64, 2011: 68, 2018: 65) cuando afirma que la cis-heterosexualidad ya es la lógica del dildo pero arbitrariamente ha otorgado significado al pene. El dildo entonces sirve para romper esta noción de que el pene tiene algún valor en términos de determinar la diferencia sexual. Más allá de los gestos provocativos, Preciado nunca aclara explícitamente si la realidad de Dios figura como un espectro para sus convicciones personales y sistemas teóricos más amplios. Sin embargo, habiendo considerado una vez una disertación sobre Agustín de Hipona (Preciado, 2018: 2-3), la teología no está tan alejada del repertorio académico de este autor como para que las menciones teológicas solo puedan interpretarse como irrupciones de alguna religiosidad reprimida. Las irrupciones deliberadas de afirmaciones teológicas funcionan como «guiños» a lxs lectores; sutiles guiños teóricos a las personas que saben, no necesariamente una aberración latente persistente dentro de las teorías queer. Creo que Preciado sabe exactamente lo que está haciendo con estas referencias al pensamiento teológico, y estas referencias fueron las que inicialmente me llevaron por este camino actual de investigación.

Por ejemplo, la afirmación acerca de «que en el principio era el dildo» (Preciado, 2000: 21, 2002: 20, 2011: 14, 2018: 22) es a la vez poética

y humorística. A esto le sigue la supuesta muerte de Dios (2000: 65–66, 2002: 64, 2011: 68, 2018: 65), y luego, unas páginas más adelante, leemos a Preciado (2000: 69–70, 2002: 68–69, 2011: 73–74, 2018: 70–71) articulando una sexología negativa de manera similar a la teología negativa. Es este posicionamiento metodológico desviado el que permite que el dildo tenga valor teológico y sea una herramienta hermenéutica para hacer teología. Esto también tiene la consecuencia no intencionada —o quizás totalmente intencionada— de cuestionar la legitimidad de la trayectoria histórica metodológica de la teología sistemática como discurso totalizador de la teología queer.

Preciado escribe sobre los dildos como objetos protésicos y como «la noción de "dildo"». El dildo no solo puede abrirnos física y emocionalmente, sino que también es una herramienta que puede abrirnos filosófica e históricamente. El evento se imbuye de una carga psico-sexual que lleva huellas de nuestras historias, las cuales pueden ser reinterpretadas. A través de tal contra-conducta, los conocimientos subyugados emergen a la superficie —o tal vez irrumpen violentamente en un placer orgásmico— cuando los cuerpos se convierten en sitios de goce epistémico. Por otro lado, el dildo puede modificar el cuerpo para controlar el goce, funcionando aquí como una estructuración multinivel de lo personal y lo socio-político. En esta instancia, el dildo funciona en la cis-heterosexualidad a través de estratégicas eyaculaciones de goce, para «proteger» a las personas de la insoportabilidad de lo Real. Por supuesto, dentro de esta estructura la eyaculación contiene esta imagen pretendida del pene, porque ese es el órgano al que se le ha otorgado este significado, pero de manera arbitraria (Preciado, 2000: 65–66, 2002: 64, 2011: 69, 2018: 65).

El concepto teológico de prótesis no es nuevo cuando consideramos una trayectoria disciplinaria, si tales cosas pueden incluso hacerse a la manera «queer». La sección de Althaus-Reid, «Sobre las prótesis teológicas», en *The Queer God* (2003: 30–33), concuerda bien con Preciado. Aunque Althaus-Reid ofrece un análisis destacado acerca de cómo las prótesis penetran y

perturban la Teología-T desde los lugares epistémicos de los cuerpos libertinos, no logra dar el mismo salto conceptual que realiza Preciado: considerar que *toda la teología es esencialmente una prótesis*. La persona libertina nombra esta realidad como tal y crea una permutación perpetua. La Teología-T, por el contrario, se decidió por una permutación que permitía disimular la fuerza colonial. Una vez que se estableció esta hegemonía, el objetivo principal se convirtió en «esconder el dildo», por así decirlo. El cuerpo libertino trastorna al afirmar «este es mi cuerpo», pero simultáneamente —si seguimos a Preciado— también afirma «y este también es tu cuerpo». En otras palabras, la Teología-T, mientras ejerza su fuerza violenta, no estará fuera de la lógica de las prótesis. Siguiendo a Preciado, podríamos cuestionarnos si la tarea se convierte en una lucha dialéctica de los aparatos protésicos.

Es por esta estructuración —apoyándome más en Preciado— que argumento que el documento «Varón y mujer» es un dildo. También afirmo que este dildo-documento revela más dildos, como Cristo y la ley natural. Así como Preciado (2018: 1-2) relata la escritura de Marqués de Sade de *The 120 days of Sodom* [los 120 días de Sodoma] (2016) mientras articula la potencialidad expansiva del dildo, también alineo este pensamiento dildónico de que un dildo tiene como objetivo la modificación de quién puede usarlo. En el caso de «Varón y mujer» como dildo, se ha utilizado para modificar los cuerpos cis-heterosexuales que se encuentran en alineamiento sexo/género, y que conforman sus cuerpos hacia los fines del futurismo reproductivo. Así, el reconocimiento de que el cis-heterosexualismo ya se alinea con la lógica del dildo cierra el círculo: en la construcción de la ideología anatomo-política es el pene el que ha sido asignado arbitrariamente como lo que asigna significado.

La incomodidad del pensamiento surge al darse cuenta de que el órgano sexual ha desempeñado un papel crucial, especialmente cuando el juguete erótico revela la limitación de su capacidad para establecer una base ontológica sólida. Una vez más, la «natural»[-eza] de la complementariedad biológica se revela meramente como una artificialidad. Es la forma en que

«poco a poco, el dildo se vuelve virus que corrompe la verdad del sexo» (Preciado, 2000: 68, 2002: 67, 2011: 72, 2018: 69).

La teología —en el presente estudio de caso de «Varón y mujer»— se convierte en el dildo traducido y el socio necesario en la transformación de la sociedad. El propio documento nombra explícitamente su objetivo: «La importante urgencia del desafío educativo puede constituir hoy un fuerte estímulo para reconstruir *la alianza educativa entre la familia, la escuela y la sociedad*» (§ 44, énfasis en el original). Este marco solo refuerza una identidad colonial particular de la Iglesia Católica Romana que se forma mejor a través de una noción esencializada de la familia nuclear monógama cis-heterosexual. Cuando se reitera ese argumento, se suele avanzar rápidamente hacia la conceptualización capitalista de la familia, considerándola un instrumento tanto de producción como de reproducción del aparato ideológico del Estado (Althusser, 1971).

El resultado problemático es que cualquier cuerpo que haya sido racionalizado fuera de esta formulación está fuera de la consideración humana cuando llegamos a la conversación de la ecología o la antropología integral tal como se articula en «Varón y mujer» (§ 55). Está claro que los cuerpos cis-heterosexuales —en particular, los cuerpos masculinos europeos blancos ricos— están dentro de la función de Cristo. Empero, ¿qué debemos hacer con respecto al resto de la creación que cae fuera de esta categorización? La cristotectónica articula la plasticidad de la formulación teológica y puede cultivar puntos de acceso con respecto a las permutaciones teológicas.

Reflexiones finales

Quisiera cerrar volviendo a Preciado (2018):

> Como si los ojos fueran finalmente los encargados de establecer la verdad del género verificando la correspondencia entre los órganos anatómicos y un orden sexual ideal binario. *Dicho de otro modo, no somos*

> *capaces de visualizar un cuerpo fuera de un sistema de representación sexual heterocentrado. No hay régimen visual en el que pueda parecer otra cosa que un monstruo o un error. Así, podríamos decir que la anatomía intersexual es (en lo que parece una contradicción en los términos) invisible* (p. 112; énfasis propio)[10].

En esta cita, Preciado está escribiendo directamente sobre las prácticas médicas que históricamente han rodeado a las personas intersexuales. Atestiguamos en «Varón y mujer» una práctica teológica que sigue una lógica similar. En ella, los cuerpos se desvanecen. Estos se vuelven invisibles cuando se encuentran ante los ojos del escrutinio —el cual resulta en violencia tanto teológica como administrativa— permitiendo que se promulguen daños indecibles bajo el nombre de la teología (§24 y 25).

Vale la pena repetirlo: El dildo es una permutación perpetua de la cual la cristotectónica no está exenta. En este capítulo he abordado la cristotectónica a través de su valor analítico para leer críticamente el documento vaticano «Varón y mujer». Lo que se descubrió fue la artificialidad del «orden natural» que la Iglesia Católica Romana está tan desesperada por mantener. La materialidad natural de las personas intersexuales, trans, no binarias y queer ha sido borrada de la legitimidad. La cristotectónica —como correctivo— busca traer de vuelta estas realidades materiales a la narrativa.

La humanidad de estas personas genera un contraste notorio con las rigideces de la doctrina eclesiástica, evidenciando ciertas disonancias en la ley natural como estructuras normativas de la Iglesia Católica Romana. Además, la cristotectónica nos hace repensar el valor de la teología, especialmente el de una teología que ha desvinculado su pensamiento de las realidades vividas por las personas. Para evitar una sensación de una nueva primacía mono-normativa, debe recordarse que la cristotectónica no está exenta de las perpetuas permutaciones del dildo. Para ello, una teología-dildo —una contra-teología— será siempre una teología

[10] Es importante señalar que esta sentencia enfatizada sólo se encuentra en el texto en inglés de Paul B. Preciado (2018), en el original y en las demás traducciones revisadas se omite (2000, 2002, 2011).

provisional. Todavía queda mucho trabajo por hacer para desentrañar ese encuadre colonial y las teo/logías retóricas que enmarcan los cuerpos «que no se lloran» (Butler, 2009) fuera de la ley.

Referencias

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

Althusser, Louis (1971). «Ideology and Ideological State Apparatuses». En: *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. Nueva York, NY: Monthly Review Press. pp. 122–173.

Butler, Judith (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* Londres: Verso.

Cahill, Lisa Sowle (1996). *Sex, Gender, and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carrera, María Victoria, Renée DePalma y Maria Lameiras (2012). «Sex/gender identity: Moving beyond fixed and "natural" categories». *Sexualities* 15, N° 8: pp. 995–1016. DOI:10.1177/1363460712459158

Congregación para la Educación Católica (2019). «Varon y mujer los creó: Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación», 2 de febrero. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticanca. Disponible en: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_sp.pdf>, consultado el 1° de abril de 2024.

Dussel, Enrique (2013). *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion,* editado por Alejandro A. Vallega y traducido por Nelson Maldonado-Torres, Eduardo Mendieta, Yolanda Angulo y Camilo Pérez-Bustillo. Durham, NC: Duke University Press.

Edelman, Lee (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive.* Durham, NC: Duke University Press.

Evans, Elliot (2020). *The Body in French Queer Thought from Wittig to Preciado: Queer Permeability*. Londres: Routledge.

Ford, Jr., Craig A. (2018). «Transgender Bodies, Catholic Schools, and a Queer Natural Law Theology of Exploration». *The Journal of Moral Theology* 7, N° 1: pp. 70–98.

Garbagnoli, Sara (2016). «Against the Heresy of Immanence: Vatican's 'Gender' as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order». *Religion and Gender* 6, N° 1: pp. 187–204. DOI: https://doi.org/10.18352/rg.10156.

Gutiérrez, Gustavo (1988). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation,* traducción de Sister C. Inda y J. Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Junqueira, Rogerio Diniz (2017). «Ideologia de gênero: Um dispositivo retórico de uma ofensiva antifeminista». En: *Gênero e sexualidades: Entre invenções e desarticulações,* editado por Alfrâncio F. Dias, Elza F. Santos y Maria Helena S. Cruz. Aracaju, SE: Editora IFS, pp. 45-58.

Lloyd, Vincent W (2016). *Black Natural Law*. Oxford: Oxford University Press.

Lorde, Audre (2020). *The Selected Works of Audre Lorde*, editado por Roxane Gay. Nueva York, NY: Norton.

Marqués de Sade (2016). *120 Days of Sodom*. Nueva York, NY: Penguin Books.

Mena-López, Mariel and Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal (2018). «Las falacias discursivas en torno a la ideología de género». *Ex æquo* 37: pp. 19-31. DOI: https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.02.

Papa Francisco (2015). *Carta encíclica Laudato Si' - Sobre el cuidado de la casa común,* 24 de mayo. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Papa Pablo VI (1965). «Declaración *Nostra Aetate* - Sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas», 28 de octubre. Disponible en: < . https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_sp.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Pontifical Biblical Commission (2019). «"Che cosa è l'uomo?": Un itinerario di antropologia biblica», 30 de septiembre. Disponible en: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20190930_cosa-e-luomo_it.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Preciado, Paul B. (2000). *Manifeste contra-sexuel*. París: Balland.

Preciado, Paul B. (2002). *Manifiesto contra-sexual,* traducción de J. Díaz y C. Meloni. Madrid: Editorial Opera Prima.

Preciado, Paul B. (2008a). *Testo junkie: sexe, drogues et biopolitiques.* París: Éditions Bernard Grasset.

Preciado, Paul B. (2008b). *Testo yonqui.* Madrid: Espassa Calpe.

Preciado, Paul B. (2011). *Manifiesto contrasexual,* traducción de J. Díaz y C. Meloni. Barcelona: Editorial Anagrama.

Preciado, Paul B. (2013). *Testo junkie: Sex, drugs and biopolitics in the pharmacopornographic era*, traducción de B. Benderson. Nueva York, NY: Feminist Press.

Preciado, Paul B. (2018). *Countersexual manifesto*, traducción de K. G. Dunn. Nueva York, NY: Columbia University Press.

Spade, Dean (2015). *Normal Life: Administrative Violence, Critical Trans Politics, and the Limits of Law.* Durham, NC: Duke University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stanley, Erica A. (2021). *Atmospheres of Violence: Structuring Antagonism and the Trans/Queer Ungovernable*. Durham, NC: Duke University Press.

Taylor, Mark Lewis (2011). *The Theological and the Political: On the Weight of the World.* Minneapolis, MN: Fortress.

Traina, Cristina L. H. (1999). *Feminist Ethics and Natural Law: The End of Anathemas.* Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Vade, Dylan (2005). «Expanding Gender and Expanding the Law: Toward a Social and Legal Conceptualization of Gender that is More Inclusive of Transgender People». *Michigan Journal of Gender and Law* 11, N° 2: pp. 253-316.

Vilà i Lanao, Enric (2016). «La 'ideologia de género': La caza vaticana a un fantasma». *Iglesia Viva: Revista de Pensamiento Cristiano* 267: pp. 75-88.

III

Teología Pastoral

Capítulo Ocho

La práctica incluyente de Jesús de Nazaret

Una lectura teológico-pastoral de la perícopa de Mateo 8.1-17

David de Jesús de Pascual

Este capítulo propone una lectura queer del Evangelio de Mateo, capítulo 8, que revela una praxis radicalmente incluyente de Jesús, trascendente para personas que luchan por el derecho a la espiritualidad fuera de los parámetros sociales normativos hegemónicos. Se analiza la historia de una persona sufriendo la enfermedad de Hansen, la sanación de la suegra de Pedro y la figura del esclavo del centurión romano, que se presentan como personas queer en el texto sagrado. Se concluye con un mensaje esperanzador que la Divinidad nos brinda a todas las personas por igual a través de Jesús.

Este capitulo propõe uma leitura queer do Evangelho de Mateus, capítulo 8, que revela uma práxis radicalmente inclusiva de Jesus, transcendente para as pessoas que lutam pelo direito à espiritualidade fora dos parâmetros sociais normativos hegemônicos. Discute a história de uma pessoa que sofre do mal de Hansen, a cura da sogra de Pedro e a figura do escravo do centurião romano, todos eles apresentados como pessoas queer no texto sagrado. Conclui com uma mensagem de esperança de que o Divino dá a todas as pessoas igualmente por meio de Jesus.

This chapter proposes a queer reading of the Gospel of Matthew, chapter 8, which reveals a radically inclusive praxis of Jesus, transcendent for people who struggle for the right to spirituality outside the hegemonic normative social parameters. It discusses the story of a person suffering from Hansen's disease, the healing of Peter's mother-in-law, and the figure of the Roman centurion's slave, who are presented as queer people in the sacred text. It concludes with a hopeful message that the Divine gives to all people equally through Jesus.

Ce chapitre propose une lecture queer du chapitre 8 de l'Évangile de Matthieu, qui révèle une praxis radicalement inclusive de Jésus, transcendante pour les personnes qui luttent pour le droit à la spiritualité en dehors des paramètres sociaux normatifs hégémoniques. Il aborde l'histoire d'une personne souffrant de la maladie de Hansen, la guérison de la belle-mère de Pierre et la figure de l'esclave du centurion romain, qui sont présentées comme des personnes queer dans le texte sacré. Il se termine par un message d'espoir selon lequel le Divin donne à tous les hommes la même chose par l'intermédiaire de Jésus.

Introducción

Durante el Encuentro Ecuménico de la Diversidad Sexual de Paraguay —organizado por el grupo de Cristianos Inclusivos del Paraguay (CIP) en el año 2022— tuve el honor de ser invitado a compartir una reflexión. Al recibir la invitación —y comenzar a prepararme para mi viaje— recordé el famoso pasaje del evangelio según Mateo 8, que habla sobre la fe del centurión romano y la controversia que rodea su significado. Sin embargo, al profundizar en su contexto, descubrí una riqueza magnífica sobre la praxis incluyente y radical de Jesús de Nazaret en los otros relatos de ese capítulo.

Particularmente, la perícopa de Mateo 8.1-17 nos muestra cómo Jesús se relacionaba con personas que estaban fuera de los parámetros sociales y culturales hegemónicos, tales como la suegra de Pedro, un varón con la enfermedad de Hansen y el propio centurión. Estxs personajes son presentadxs como «queer» en el texto sagrado, ya que no cumplen con las normas establecidas por la sociedad en ese momento. Sin embargo, Jesús les incluye en su praxis y les trata con dignidad y amor, demostrando que todxs son iguales ante la Divinidad.

Esta reflexión sobre la praxis incluyente de Jesús es relevante no solo para las personas queer, sino también para cualquiera que lucha por el derecho a la espiritualidad fuera de los parámetros normativos. Jesús nos muestra que la inclusión no solo es posible, sino que es necesaria en una espiritualidad sana y en nuestra búsqueda de una sociedad más justa y equitativa.

Este pasaje siempre ha tenido un gran significado para mí, especialmente por ser un varón gay, nacido y criado en un ambiente evangélico neo-pentecostal de la clase media del Gran Buenos Aires, Argentina. He enfrentado desafíos propios de mi época y actualmente trabajo por el

respeto a la vida de fe y el derecho a la espiritualidad de las personas que no se ajustan a los patrones sociales normativos dominantes.

Respetando el desarrollo de la perícopa de Mateo 8.1-17, el capítulo comienza presentando la historia de una persona que sufre la enfermedad de Hansen —también conocida como lepra— y establece un paralelismo con las experiencias de las personas LGBTIQ+ que son expulsadas de sus hogares y comunidades. Luego, hace referencia al relato del centurión romano y su joven amante/esclavo. Allí se destaca las connotaciones homoeróticas del vínculo para visibilizar la presencia de personas queer en el texto sagrado, quienes históricamente han sido silenciadas por enfoques excluyentes. Posteriormente, se refiere la historia de la suegra de Pedro, enfatizando la presencia de un hogar queer que rompe con las reglas sociales y culturales establecidas, donde las mujeres toman la iniciativa. Finalmente, concluye con una actualización del mensaje esperanzador que la Divinidad brinda a todas las personas por igual y de manera completa a través de Jesús.

Tres ejemplos de la práctica incluyente de Jesús

Jesús fue un ejemplo vivo de práctica incluyente durante su ministerio terrenal. Su amor y compasión trascendieron las barreras sociales, culturales y religiosas de su tiempo. Acogía a todas las personas, sin importar su origen étnico, género, estado social o condición física. Jesús rompió con las normas establecidas para sentarse a la mesa con personas consideradas como «pecadoras», sanar a quienes habían sido marginadxs y dar voz a quienes padecían opresión.

La perícopa de Mateo 8.1-17 nos muestra tres ejemplos de Jesús y su mensaje de amor y redención. En ellos, el Maestro abraza a todas las personas, invitándoles a formar parte de la comunidad del Reino de Dios.

Jesús nos enseñó a amar y aceptar a todas las personas como hermanas, sin exclusiones ni prejuicios.

Discriminación: La expulsión del hogar y/o comunidad

El primer relato refiere a la sanación de la persona que padecía la enfermedad de Hansen[11]. Se transforma en un pasaje muy significativo en la Biblia, ya que nos muestra la capacidad de Jesús de sanar a aquellas personas que sufrían enfermedades consideradas incurables.

Además, es interesante destacar que en la época en la que se escribió este pasaje —alrededor del siglo I E.C.—, no se contaba con los conocimientos médicos y científicos que tenemos hoy en día, por lo que la enfermedad de Hansen era considerada como una aflicción incurable y altamente estigmatizada (Browne, 1970). Por tanto, el hecho de que Jesús haya sanado a una persona con esta enfermedad es una muestra de su poder y de su compasión hacia las personas marginadas y aquellas que atravesaban distintas enfermedades. Al mismo tiempo, es un mensaje de esperanza para quienes sufren enfermedades y estigmatizaciones por su salud en la actualidad.

Era parte de las funciones sacerdotales el evaluar, diagnosticar y ordenar qué hacer en los casos de las personas que se comprobaba que padecían

[11] La lepra es una enfermedad infecciosa causada por la bacteria *Mycobacterium leprae*, también conocida como bacilo de Hansen. La lepra es una enfermedad de progresión lenta que tiene un período de incubación aproximado de cinco años. Los primeros signos incluyen la aparición de manchas en la piel, pérdida de sensibilidad y debilidad muscular. Sin tratamiento, la lepra puede ocasionar deformidades, limitación de movilidad y ceguera. Afecta la piel, los nervios, las vías respiratorias superiores y los ojos. Los síntomas pueden manifestarse entre 9 meses y 20 años después de la infección. No se transmite fácilmente y requiere un contacto cercano y frecuente con personas infectadas. Afortunadamente, la lepra es curable mediante tratamiento, lo que reduce significativamente las posibilidades de discapacidad (Organización Panamericana de la Salud, 2018).

lepra. En Levítico 13 encontramos todo lo referido a la Ley acerca de la lepra. Frente a un diagnóstico certero, las personas contagiadas eran enviadas a «vivir» fuera de la ciudad. En realidad, se condenaba a las personas a la muerte dado que no existía fuera de la ciudad la seguridad de supervivencia: comida, agua, higiene, techo, entre otras necesidades. Las personas expulsadas de sus hogares y de sus comunidades quedaban así expuestas, en estado de vulnerabilidad y libradas a su propia suerte. Eso implicaba que, si tenían familia, ésta les había abandonado y dejado morir.

No obstante, existe tanto en Mateo 8.4 como en Marcos 5.43 un deseo de Jesús de que quienes habían recibido la sanidad o milagro no contaran esto a nadie. Según William Loader (1997) esto muestra a un Jesús aún conservador dentro de la expectativa del judaísmo. Según esta visión, Jesús le ordenaba a los demonios que reconocieran su naturaleza divina, así como a sus seguidores, que no revelaran a otras personas que él era el Mesías. Esta orden se conoce como el «secreto mesiánico» (Wrede, 1972 [1901]) y se cree que era parte de la estrategia de Jesús para evitar una reacción política y religiosa negativa de las autoridades romanas y judías en ese momento. La orden también pudo haber sido destinada a evitar una comprensión incompleta o errónea de su misión y enseñanzas (Carbullanca-Núñez y Souza Nogueira, 2017).

Jesús mostró su poder sanador al trascender las restricciones religiosas de su época y al reintegrar a las personas a sus comunidades y familias. Su ministerio estaba marcado por una profunda compasión hacia las personas marginadas y necesitadas y demostró una voluntad inquebrantable de romper las barreras sociales y religiosas para brindar sanación y restauración. En aquellos tiempos, las regulaciones religiosas a menudo imponían estrictas normas que excluían a las personas con enfermedades o discapacidades. Sin embargo, Jesús desafió estas normas y acogió a quienes eran consideradxs impurxs por la sociedad. Veía más allá de las etiquetas y prejuicios, reconociendo la dignidad intrínseca de cada persona y su necesidad de ser reintegrada a la comunidad.

Cuando Jesús sanaba a alguien, no solo restauraba su salud física, sino que también le reconciliaba con la sociedad. Aquellas personas que habían sido excluidas debido a su condición eran recibidas nuevamente en su comunidad y en sus familias. Jesús era el puente que unía a las personas, garantizando relaciones restauradas y un sentido renovado de pertenencia. Su ministerio de reconciliación no se limitaba a sanar enfermedades físicas. Jesús también se preocupaba por las heridas emocionales y espirituales de las personas. Ofrecía perdón de los pecados, liberación de la opresión y consuelo de la aflicción. Su amor y compasión eran instrumentos de curación y restauración en todos los aspectos de la vida de las personas.

Lo que sí llama alarmantemente la atención es que en la actualidad seguimos encontrando sacerdotes y/o pastores que se atribuyen aquella antigua función de evaluar, diagnosticar y ordenar qué hacer frente a casos en los que no tienen idea cierta de lo que realmente está sucediendo. Esta situación se da particularmente frente a la presencia de personas pertenecientes a la diversidad sexo-genérica-afectiva en sus comunidades o en los hogares de su feligresía. Emiten juicios basados en una «superioridad moral» que tiene su sustento no en la caridad para con cada prójimx, sino en las bases culturales patriarcales, machistas, misóginas, hetero-sexistas, cisgénero, racistas y xenófobas que componen el andamiaje de las estructuras de nuestras sociedades actuales y es el filtro a través del cual leen e [mal]interpretan los textos sagrados.

Debido esto, naturalizan un androcentrismo acérrimo y posturas biologicistas, concibiendo la función procreadora como medida y base general de las relaciones y las funciones humanas. Así, atribuyen por esto una obligada sobrevaloración a la cis-heterosexualidad en vez de entender esta función y esa orientación particular como una entre más posibilidades en el amplio espectro de la vida de la creación y que la naturaleza humana puede poseer por ser parte de ella. La naturaleza es plural, por cierto, dato que afirmamos desde la creencia que esta fue creada diversa por la Divinidad. Los delfines y los bonobos son un buen ejemplo de sexo no

procreativo, ni hablar de las más de 1.500 especies que tienen prácticas del mismo sexo. También cabe mencionar que muchos peces y algunos moluscos, medusas, crustáceos, equinodermos y gusanos ¡cambian de género! El odio por orientación sexual o identidad de género solo existe en una especie: la humana (Arenas Camps, 2016). Esto nos invita a reflexionar seria y profundamente acerca de nuestras nociones de lo natural.

De ahí que nos encontremos así ante lo que podríamos denominar como una nueva generación de personas que sufren el ostracismo de la misma manera que quienes eran catalogadas de «leprosas». Obviamente las personas que padecían la enfermedad de Hansen no podían ejercer su sexualidad. Del mismo modo sucede dentro de muchas iglesias/comunidades y hogares: se han convertido en el lugar de la marginación, donde la vida no es posible. Prohibiendo a las personas expresar su verdadera identidad o forzándoles a reprimir su sexualidad. Expulsando a quienes no quieren ni pueden cambiar su identidad o sus sentimientos. Dejándoles expuestxs, vulnerables y a su propia suerte; sin la protección de la comunidad y, lo que es peor, con la anuencia de sus familias y «en el nombre de Cristo». Muchas iglesias —incluso algunas de las llamadas «inclusivas»— han erigido nuevas murallas para separar dentro de sus comunidades a quienes permanecen dentro del «lugar santísimo» y quienes permanecen eternamente como «cristianxs de segunda clase».

Lejos están esas familias y esos liderazgos del mensaje evangélico y universal de Jesús de Nazaret. Parecen estar más de acuerdo con los «sistemas de este mundo», es decir, acorde a la cultura de la opresión; una cultura necrófila que empuja a las personas a la sobrevivencia y no a la plenitud de la vida. El proyecto de Dios implica calidad de vida, por eso Jesús dijo «yo he venido para que tengan vida, y para que la tengan en abundancia» (Jn 10.10 DHH). El compromiso de Jesús con nosotrxs es integral, nada de nosotrxs queda fuera del amor y plenitud de Dios. En su abrazo somos bienvenidxs integralmente.

Rompiendo todos los protocolos y expectativas, Jesús tocaba a las personas que padecían de lepra —es decir, se volvía impuro— y respondía que sí quería asistirles y limpiarles. Del mismo modo, aunque se haya intentado domesticar su mensaje, Quitando de ellas el peso que se les había impuesto y llevándolas a tomar su lugar en la comunidad , ya que en Levítico 14.2-9 se mandaba que la persona con lepra compareciera ante el sacerdote, llevando una ofrenda, para certificar su curación (Luz, 2001). De este modo, Jesús revertía el efecto de exclusión y reinsertaba a la persona en la comunidad.

Aún hoy, Jesús sigue rompiendo los moldes religiosos para acercarse a aquellas personas marginadas y excluidas de sus comunidades y de sus familias por distintos motivos. No obstante, ¿quiere decir esto que en el encuentro con Jesús una persona LGBTIQ+ será cambiada y/o convertida en heterosexual y cisgénero? La respuesta es «No». Ni la identidad ni la sexualidad son un problema en la piel ni una infección a ser curada. Las ciencias han avanzado mucho en este sentido. Hay suficiente información y fundamento para comprender las orientaciones sexuales y las cuestiones de género y sus expresiones. ¡Allí no hay nada que curar! Jesús sana, en el sentido de que reivindica el lugar y la pertenencia en su grey de las personas marginadas y humilladas. Si hay dudas sobre esto, el segundo relato de esta perícopa nos lleva a analizar esto.

Relaciones homoeróticas en la Biblia y en el cristianismo antiguo

El segundo relato muestra que quien suplica ahora es un oficial de la legión romana, conocido como centurión ya que generalmente contaba con cien soldados a sus órdenes —en latín, *centum* significa «100»— aunque el número podía ser menor o mayor. Estos oficiales estaban normalmente a cargo de pequeños puestos locales de guarnición. Es interesante notar que todos los oficiales de este tipo que aparecen en la Biblia Cristiana

—anteriormente llamado «Nuevo Testamento»— son personas descriptas como honradas y humanitarias.

Otro ejemplo es el de Cornelio en Hechos de los Apóstoles 10.30. Allí también hay un centurión —un extranjero— a quien Dios ve con buenos ojos ¡y ni siquiera era cristiano! (Córdova Quero, 2018) Los romanos tenían un panteón de dioses —como los griegos (Grimal, 2010)—, aunque estos personajes se relacionan con el Dios cristiano a través de Jesús. Eso marca la amplitud de Dios, pues Dios no es cristiano, es simplemente Dios, por lo que su amor es infinito para toda la humanidad (Jn 3.16).

En la versión de Lucas, al esclavo que ha enfermado se le llama «siervo amado» [*doulos entimos*] pero «muchacho» [*pais*] en Mateo; *pais* era una forma corriente en griego para designar a un joven esclavo (Luz, 2001). Además *pais* es la misma palabra que cualquier varón adulto de la cultura griega usaría para referirse a un amigo más joven o un amante (Horner, 1978: 122). Es decir que estamos frente a una situación evidentemente homo-afectiva (Miller, 1995, citado por Herlminiak, 2000). En ambos Evangelios, este episodio marca claramente la primera vez que Jesús usa sus poderes curativos en la persona de un gentil.

Más allá de su contenido, este episodio es bastante notable y si al aspecto formal agregamos el matiz potencialmente explosivo de un contenido homo-erótico (Jennings, 2003), se convierte en una historia muy importante para nuestra realidad. Tales oficiales militares romanos, habiendo escogido una profesión en el extranjero que los obligaba a dejar a sus esposas en Roma —¡Algo muy conveniente para quienes de todos modos no querían una esposa!—, comúnmente tomaban a un joven esclavo masculino como amante (Horner, 1978; Gray-Fow, 1986; Mader 1992).

Theodore W. Jennings, Jr. y Tat-Siong Benny Liew (2004) han demostrado que en Mateo 8.6 y 8.13 el término *pais* utilizado para nombrar al muchacho-esclavo del centurión refería al «amado» en una relación pederasta en la cultura greco-romana militar. Todo ciudadano romano varón

tenía derecho de cuerpo sobre las mujeres en su hogar y sobre sus esclavxs —¡ambos sexos!— con la condición suprema de jamás dejarse penetrar (Córdova Quero, 2019). La prohibición de jamás ser penetrado, supone que las relaciones entre un adulto y un joven serían con sexo femural —entre las piernas—, oral —felatio— o manual —masturbación— pero no podía haber penetración si se trataba de dos ciudadanos romanos. Si uno de ellos no lo era, estaba permitido que el ciudadano penetrara, más nunca podía ser al revés. Sería algo deshonroso y mal visto por los códigos sociales de la época (Córdova Quero, 2019).

La presencia del mismísimo oficial —preocupado por su joven amante— nos muestra la importancia que le daba a éste. Jesús no desconocía esta realidad cultural. Incluso las evidencias arqueológicas han concluido que algunos sitios de los militares romanos dan la impresión de que funcionaban como prostíbulos de varones. Si nos contextualizamos, deberíamos decir más acertadamente varones jóvenes (Shore-Goss, 2019).

Permítanme traer las palabras del reconocido biblista Thomas D. Hanks —querido amigo y mentor— quien en su obra *El Evangelio Subversivo* (2010) afirma:

> Jesús ofreció acompañar al centurión a su casa, pero el oficial rehusó la oferta [...]. Los lectores que recuerdan los esfuerzos frenéticos de los dos homosexuales en *La Cage aux Folles* ("La Jaula de las Locas") tratando de hacer "decente" su departamento antes de la visita de una pareja heterosexual moralista, pueden entender la preferencia del centurión de que Jesús sane a su amado muchacho desde lejos, sin entrar en su vivienda.
> Significativamente, Jesús no juzga la intimidad de la relación ni los envía a un sacerdote (o pastor) para un poco de tortura "ex gay", sino simplemente sana al joven con una palabra a distancia. Al bendecir la relación del centurión de Cafarnaúm con su amado esclavo, Jesús se mofó de los prejuicios comunes de sus compatriotas xenofóbicos y homofóbicos y promovió su reputación como un "amigo de publicanos y pecadores" (Mat 11:19) (p. 27).

Coincidiendo con Hanks, es interesante observar cómo en este relato, Jesús desafía las normas culturales de su época al aceptar y bendecir una relación amorosa entre un centurión romano y su esclavo o amante, independientemente de las connotaciones homoeróticas que pudiera tener. Es importante destacar que Jesús no juzgó ni condenó la relación, sino que la aceptó y la honró al sanar al joven con una palabra a distancia.

Además, al hacerlo, Jesús demostró su praxis radicalmente incluyente, desafiando los prejuicios y la discriminación que existían en su sociedad. Este relato puede ser significativo para las personas LGBTIQ+ y para cualquier persona que luche contra la exclusión y la discriminación en la actualidad, especialmente desde otros datos que el autor nos ofrece:

> Lucas nos informa que este centurión había auspiciado la construcción de la sinagoga en Cafarnaúm (Lucas 7:5), y en 1968 arqueólogos descubrieron que el lado norte de la casa grande de Simón Pedro estaba debajo del balcón de la sinagoga [...]. Desde la perspectiva tradicional patriarcal y homofóbica, Jesús se equivocó. Debió haber ofrecido la "cura de la homosexualidad" de la pareja (como los anuncios comerciales que publicaron charlatanes en el New York Times) pero él solamente sanó la parálisis del esclavo. Jesús debía haber denunciado la "abominación" de un soldado pagano que había corrompido a un pobre joven judío –pero parece que Jesús no había escuchado las denuncias de los ricos tele-evangelistas que financian sus grandes empresas atacando y difamando a "homosexuales". En vez de denunciar a la pareja como una "abominación", Jesús alabó la fe del centurión (manifestada en su amor solidario para con el pueblo judío y el esclavo). Al señalar la aceptación del centurión y su amado esclavo en el gran banquete escatológico (8:10-12), Mateo anticipa su parábola final, donde el amor expresado en solidaridad con los enfermos y los pobres determina nuestro destino en el juicio final (25: 31-46) (Hank, 2010: 27-28).

Jesús no condenó al centurión, sino que alabó su fe y obró el milagro que anhelaba: «Les aseguro que no he encontrado a nadie en Israel con tanta fe como este hombre» (Mt 8.10 DHH). Si algo hubiese que cambiar o exorcizar: ¡ésa era la oportunidad perfecta! De hecho, le estaba solicitando a Jesús mismo intervenir. Sin embargo no cambió nada. Esto es semejante al

testimonio de tantas personas LGBTIQ+ que han orado y llorado hasta el hartazgo pidiendo a Dios que les sane o les cambie y no fueron ni curadas ni cambiadas en nada. ¡Porque no hay nada que curar ni cambiar!

La identidad y su expresión, así como la sexualidad, son un don divino y deben ser vividas como tales. En Génesis 1.31 leemos: «Dios vio que todo lo que había hecho estaba muy bien» (DHH). Entonces quien reniegue de los dones/capacidades de su hermanx, reniega del Dios que le soñó y le creó así. El odio hacia nuestrxs prójimxs es un asunto muy serio y Jesús mismo lo toma como algo personal. En Mateo 25.40 leemos: «Les aseguro que todo lo que hicieron por uno de estos hermanos míos más humildes, por mí mismo lo hicieron» (DHH).

A pesar de arriesgarse a incurrir en «impureza legal» al entrar en el hogar de un gentil, Jesús estaba dispuesto a ir. Si bien la versión de Mateo omite algunos detalles, los Evangelios nos complementan este relato contándonos la buena relación de este oficial con el pueblo judío y sus aportes a la sinagoga. Parece que a algunas personas de la época no les importaba mucho su vida personal en tanto no se hiciera pública, como paradójicamente sucede con muchas personas LGBTIQ+ en sus comunidades de fe en la actualidad. Ejemplos de críticas solapadas a las personas LGBTIQ+ van desde «Tu encargado de la escuela dominical vive con su novio hace 10 años» hasta «El hijo del Pastor es Gay», «La encargada de la liturgia de tu iglesia es lesbiana» o «¡Ni hablar del Ministro de Música!» No obstante, mientras no se hable o sea algo de la puerta de hogar para adentro, parece que está todo bien.

¡Si Jesús bendijo el amor pues entonces nosotrxs también hemos de hacerlo! El centro del relato del Centurión es la fe, una fe que no pone condiciones. Si Jesús no puso condiciones, ¿Quién somos los seres humanos para ponerle peros a las demás personas? El erudito bíblico Ulrich Luz (2001) nos dice al respecto:

> [...] el capitán de Cafarnaún es una figura marginal con perspectiva de futuro, pero esta perspectiva es importante para los lectores de la comunidad mateana, porque en la historia de Jesús reconocen su propio camino, que los lleva –después de pascua-- a un conflicto con Israel, desde Israel a la paganía y allí al anuncio del evangelio a los paganos. El episodio es importante, además, para la comunidad en otro sentido más directo: pone de manifiesto la fe del capitán y va destinado a revitalizar la fe de los lectores y lectoras. El capitán viene a ser para ellos el personaje de identificación. Así lo ha visto siempre la interpretación eclesial, que consideró al capitán como dechado de la verdadera humildad o como modelo de fe. El relato se hace así transparente para la propia experiencia de los lectores y lectoras. El cumplimiento de la petición del capitán se convierte en promesa para la comunidad, que vive de la presencia de su Señor (p. 38).

Si esta persona que representaba la opresión del imperio romano —un extranjero—, pagano —con todas sus implicancias—, pasó a ser un modelo de fe alabado por Jesús, ¿No es acaso esto un indicador también de que aquellas personas que se arrogan la representatividad de una fe están errando al juzgarnos por nuestra identidad, sexualidad o conformación familiar en vez de mirar nuestra fe? Podrán estar representando a sus doctrinas, sus instituciones, sus valores e intereses y vivir cerrados a la manifestación del amor divino. Sin embargo, no están representando a Jesús. Con tristeza observamos a denominaciones que teniendo varios recursos para servir a sus hermanxs, parecen vivir más preocupadas por sus posiciones e influencias que por estar viviendo el Evangelio en espíritu y en verdad. (Jn 4.23-24). ¡Ningún motivo es válido para dejar a nadie fuera de la comunión de lxs santxs o de la Mesa del Señor!

Asimismo, la situación de un centurión en una relación homo-afectiva o sexual con otro varón no ha sido desconocida para el cristianismo a lo largo de su historia. Permítanme traer dos ejemplos. Por un lado, tenemos el ejemplo de los santos Polyeucto y Nearco, quienes fueron soldados romanos en la Armenia del siglo III E.C. Eran «hermanos por afecto» y son uno de los ejemplos más destacados de una relación del mismo sexo en la iglesia antigua. Nearco era cristiano, pero Polyeucto no lo era. Ambos deseaban fervientemente pasar la eternidad juntos, por lo que Polyeucto se

convirtió del paganismo al cristianismo, la fe de Nearco. Con el fervor de un converso, atacó una procesión pagana. Como castigo, fue decapitado por su crimen en el año 259 E.C. en la ciudad armenia de Militene. Poco antes de ser ejecutado, pronunció sus últimas palabras a Nearco: «Recuerda nuestro juramento secreto».

La historia de Polyeucto y Nearco destaca el poder del amor y la fe inquebrantable. A pesar de las diferencias religiosas y las restricciones sociales de la época, su vínculo emocional y su deseo de estar juntos trascendieron cualquier barrera. La conversión de Polyeucto y su valiente acto en defensa de su nueva fe muestran su compromiso con Nearco y su determinación de seguir su camino.

Por otro lado, en el siglo IV E.C., también encontramos la historia de los santos Sergio y Baco, dos militares de gran importancia bajo el reinado del emperador Maximiano. Estos varones eran altamente valorados por su valentía en el campo de batalla. Sergio ostentaba el cargo de primicerius, siendo jefe y comandante de la escuela de los gentiles, mientras que Baco era el secundarius, su segundo al mando. Sin embargo, su lealtad hacia Jesús fue descubierta y esto los llevó a enfrentar el martirio.

Según el erudito John Boswell (1996, 1998), algunos antiguos textos de su martirologio, escritos en griego, los describen como *erastai*, es decir, amantes, lo cual reflejaría la tolerancia hacia la homosexualidad entre los primerxs cristianxs. Estos registros históricos sugieren que su vínculo trascendía lo meramente militar y apuntaba hacia una relación del mismo sexo. En las representaciones iconográficas, Sergio y Baco siempre aparecen juntos. A veces se les muestra cabalgando como soldados, en otras pinturas se les retrata vistiendo sus uniformes militares con Jesús detrás de ellos, asumiendo la misma posición que un padrino en una boda romana.

Ambos ejemplos simbolizan la unión en la fe y la valentía de estos santos queer para enfrentar el martirio por el bien del cristianismo y de su relación. Tanto los textos sagrados como la historia de la Iglesia Cristiana

no pueden obviar la presencia de las personas queer que han seguido —y aún hoy siguen— la fe del Maestro.

Un modelo de hogar queer

El tercer relato de la perícopa se centra en la curación de la suegra de Pedro y es igual de apasionante. Pedro al dejar a su familia voluntariamente —no forzosamente como le sucedió a la persona que padecía la enfermedad de Hansen— abandonó sus responsabilidades masculinas. Es decir, dejó de ser proveedor y sustento del hogar —jefe de la casa— para unirse a un grupo itinerante de varones y mujeres en soltería, viudez o lejos de sus familias. En ese sentido, Pedro era también un paria, porque no cumplía con las expectativas de la división cis-heterosexual del trabajo de su época y encima era mantenido —junto a Jesús y todos los discípulos varones— por las mujeres discípulas como María Magdalena, Susana y las otras (Lucas 8: 1-3). Respecto de este dato, Hugo Córdova Quero (2006) afirma:

> En este versículo, la comunidad lucana nos habla de la importancia de la aportación económica de estas mujeres que sostenían a Jesús y a todos sus discípulos. También nos ofrecen una lista de mujeres ricas. El hecho de que en esta lista, así como en otras, se mencione a María de Magdala, y siempre en primer lugar, indica su importancia social (p. 85).

Al centrarnos en la casa que Pedro había dejado atrás, nos encontramos con la misma situación: hay una mujer que provee por esa familia. Al observar ambos datos nos damos cuenta que el panorama tradicional construido en el Occidente moderno acerca de que el judaísmo y el cristianismo estaban profundamente marcados por una ausencia completa de mujeres, no es tal. Consciente de la presencia del cis-heteropatriarcado que regulaba normas y relaciones en las sociedades humanas, no podemos dejar de maravillarnos al descubrir que los textos sagrados ofrecen otras miradas que no siempre son traídas a centro de la conversación.

Esto se relaciona con el trabajo de Elaine M. Wainwright —quien en su libro Shall We Look for Another? A Feminist Rereading of the Matthean Jesus [¿Buscamos a otro? Una relectura feminista del Jesús mateano] (1998)— plantea la urgencia entre muchas mujeres de una nueva forma de considerar los temas y/o los relatos de los Evangelios. Además, la imagen del propio Jesús está marcada por esta nueva búsqueda. Jesús y los Evangelios han sido vistos a través de la lente de una «teología e ideología andocéntrica y patriarcal» (Wainwright, 1998: 1).

Así, la pregunta «¿Buscamos a otro?» —como leemos en Mateo 11.3— representa la formulación de esta búsqueda de las mujeres. El feminismo ha ayudado a las mujeres en esta búsqueda a través de la crítica contra el «patriarcado» —gobierno de los padres— y el «kyriarcado» —gobierno de los varones— para encontrar otras miradas. La autora también afirma que esta opresión «patri/kyriarcal» tiene muchos niveles: «raza, clase, etnia, orientación sexual y afiliación religiosa, así como género» (Wainwright, 1998: 2).

Wainwright (1998) también es consciente de que —en las últimas décadas— los estudios bíblicos feministas han centrado sus investigaciones únicamente en los personajes femeninos de la Biblia. Una consecuencia preocupante de esto es que muy pocos trabajos se han ocupado de las formas en que las mujeres ven a los personajes masculinos en los Evangelios, especialmente la imagen de Jesús.

La afirmación feminista de que el género es una construcción social es muy importante (Jagose, 1996; Butler, 2006, 2007). Relacionar esto con las preocupaciones cristológicas es una valiosa propuesta de muchas teólogas feministas. Basándose en esta propuesta, las teologías queer se han abocado a explorar la cristología lejos de la masculinidad de Jesús, como ha sido la lectura tradicional de los Evangelios en el pasado. Si podemos liberar al Jesús de los Evangelios de esta visión «patri-kyriárquica», recuperaríamos la propuesta subyacente de los Evangelios sobre la rehumanización de los

seres humanos. No obstante han agregado un elemento más a la conversación: la sexualidad. Ambos elementos son necesarios en el análisis porque nos muestran perspectivas que —caso contrario— permanecen tradicionalmente ocultas del análisis y el trabajo académico o pastoral.

Los relatos tanto sobre Jesús como otras personas en los Evangelios están signados por todos estos elementos: etnia, género, sexualidad, posición social, economía, estatus legal y perspectiva religiosa, entre otros. Así, retornando a la perícopa con estos elementos, que la suegra logre trasvasar las situaciones condicionantes de su contexto para atender a Jesús, muestra la agencia que tenía de tomar las riendas de su hogar.

Nos preguntamos: ¿Estamos ante la presencia de un hogar matriarcal? Es poco probable que la esposa de Pedro viviera en su propio hogar sin su madre, porque hablamos de viviendas humildes, donde estaba el establo para los animales y contaban con un pequeño entrepiso para comer y dormir. Incluso en esa planta baja podría haber un negocio familiar desde donde se procurara un ingreso económico para el hogar: carpintería, herrería, talabartería, entre otros oficios. Un ejemplo de esto es el hogar de Jesús (Mateo 13.55). Este episodio y 1° Corintios 9.5 demuestran que Pedro estaba casado (McKenzie, 1972). Es del único apóstol que podemos asumir su cis-heterosexualidad. Al respecto, Hanks (2010) afirma:

> Siguiendo a Marcos, Mateo señala que Pedro tenía una suegra, la cual ha obligado aun a los apologistas de la ideología sexual del Vaticano a admitir por fin que, con toda probabilidad (siendo posibles siempre los milagros), Pedro debió haber sido casado (Mateo 8:14-15 // Marcos 1:29-31). Tal vez abrumado por su condición de "minoría sexual" dentro de los doce apóstoles (como el único apóstol casado), Pedro haya dejado por un tiempo a su esposa para seguir a Jesús (ver Lucas 14:20,26; 18:28-29). Pero unos veinticinco años después, Pablo señala que Pedro viajaba acompañado por una esposa (1 Cor 9:5). En los Evangelios, solamente aparece la suegra de Pedro y la esposa jamás es nombrada; sólo Pablo dice de Pedro que viajaba con una esposa, pero tampoco la nombra (tal vez una explicación del porqué el Vaticano nunca la ha postulado como santa ni ha ordenado a mujeres al sacerdocio) (pp. 29-30).

Claramente, el seguimiento de Jesús implicaba una ruptura con las estructuras e instituciones que la sociedad ofrecía como «seguridades» y una adhesión a una comunidad nueva, conformada por quienes escuchaban y cumplían la voluntad de Dios. Esto es lo que se expresa en el pasaje de Mateo 12.46-50, donde Jesús declara que su madre y sus hermanxs son aquellas personas que hacen la voluntad de Dios. En este sentido, la suegra de Pedro es parte de esta nueva comunidad que rompe con las expectativas sociales y pone todo en común por seguir a Jesús en su vida cotidiana, tal como más adelante nos dice Hechos 2.42-47.

Esta opción por seguir a Jesús es radicalizadora, ya que implica un cambio en la manera de pensar y vivir. Como se expresa en Romanos 12, se trata de dejar atrás los criterios del tiempo presente y renovar nuestra mente para conocer la voluntad de Dios, lo que es bueno, agradable y perfecto. Por lo tanto, el llamado de Jesús no es estático, sino dinámico y nos invita a movernos hacia algo nuevo y diferente. Esto puede resultar desafiante y difícil, pero es necesario si queremos vivir de acuerdo a la voluntad de Dios y hacer su obra en el mundo. Así, seguir a Jesús implica abandonar las «seguridades» de la sociedad —como lo ejemplifican Pedro, su esposa y su suegra— y unirse a una comunidad nueva, comprometiéndonos a un cambio en nuestra manera de pensar y vivir para cumplir la voluntad de Dios. Este llamado es dinámico y desafiante, pero es necesario para llevar a cabo la obra de Dios en el mundo.

Un llamado a la esperanza

La perícopa de Mateo 8.1-17 analizada en las secciones anteriores nos presenta una estructura narrativa clara, compuesta por tres partes fundamentales. En primer lugar, tenemos el encuentro entre Jesús y la persona que padece la enfermedad de Hansen. Este encuentro es significativo porque representa la búsqueda de la persona atravesando una enfermedad por acercarse a Jesús, confiando en que puede ser sanada.

En segundo lugar, se da lugar al diálogo entre Jesús y la persona que habla en nombre de quien está atravesando una enfermedad, que culmina con la acción sanadora de Jesús. Este diálogo es importante porque revela la fe de la persona en Jesús, así como la capacidad de Jesús para sanar. Además, la acción sanadora de Jesús demuestra su poder divino y su misericordia hacia quienes le buscan.

Por último, el texto nos muestra las consecuencias e impacto de la acción sanadora de Jesús en la vida de la persona que se siente enferma. La sanación le permite a la persona reintegrarse a su comunidad y recuperar su vida normal. No obstante, lo más importante es que la sanación es un signo de la presencia de Dios en el mundo derramando su amor y misericordia hacia todos los seres humanos.

En cada una de estas tres partes de la perícopa de Mateo 8.1-17, la fe juega un papel fundamental. La fe es lo que mueve a la persona atravesando una enfermedad a buscar a Jesús, es lo que le permite dialogar con él y confiar en su poder sanador para experimentar las consecuencias de la acción sanadora de Jesús en su vida. Del mismo modo, la fe que tenemos es un don divino que nos permite acercarnos a Dios y experimentar su amor y misericordia. Es esa fe la que nos permite hablar en confianza con Jesús y esperar certidumbre en su acción redentora. En los encuentros hay reconocimiento mutuo y un milagro, ambos dan las condiciones que auguran la plena pertenencia al Reino que Jesús vino a predicar, visibilizar e instalar. Es él quien nos da la bienvenida sin poner condiciones: «Ya no importa el ser judío o griego, esclavo o libre, hombre o mujer; porque unidos a Cristo Jesús, todos ustedes son uno solo» (Gálatas 3.28 DHH).

La perícopa de Mateo 8.1-17 nos presenta una imagen de un Jesús cercano y disponible, dispuesto a escuchar y actuar en nuestras vidas. Se destaca la importancia de la fe como un don divino que nos permite tener un encuentro con Jesús y nos abre las puertas para recibir su gracia. Es interesante notar que se menciona que la obra que Jesús comienza a hacer

en nuestras vidas quizás no la comprendamos o no cumpla con nuestras expectativas. Esto nos lleva a reflexionar sobre la necesidad de confiar en la voluntad de Dios y aceptar que sus planes para nosotrxs pueden ser diferentes a los que teníamos en mente. Además, se destaca la importancia de estar abiertxs a las nuevas oportunidades y cambios que puedan surgir en nuestras vidas, incluso si estos nos llevan a formar parte de una familia diferente o comenzar una nueva vida en otro lugar.

Por otro lado, la idea de que este Jesús es «tan poco tradicional» nos convida a reflexionar sobre cómo Jesús rompió con las expectativas y normas sociales de su época, acogiendo a las personas marginadas y desafiando los prejuicios y la discriminación. Así, se nos invita a seguir su ejemplo y a no tener miedo de ser diferentes, de luchar contra las injusticias y de acoger a quienes son discriminadxs o marginadxs en nuestra sociedad. La perícopa de Mateo 8.1-17 no es simplemente un relato de episodios transcurridos 2000 años atrás, sino un testimonio vivo acerca de la importancia de tener fe en Jesús y estar abiertxs a las nuevas oportunidades y cambios que puedan surgir en nuestras vidas. Se destaca la importancia de confiar en la voluntad de Dios y aceptar que sus planes para nosotrxs pueden ser diferentes a los nuestros. También se nos desafía a seguir el ejemplo de Jesús y a no tener miedo de ser diferentes y luchar contra las injusticias, especialmente cuando estas se dan en el ámbito de las organizaciones religiosas.

El poder del Espíritu Santo que actuaba en Jesús, fue derramado sobre su comunidad y sigue actuando hoy por hoy en el mundo entero. Está obrando con su acción creativa y recreativa. Ese Espíritu recrea todas las cosas y haciéndolas nuevas (Ap 21.5), en donde los órdenes de este «mundo» —es decir, de la sociedad— son trastocados en una nueva era que es el proyecto de Dios. Lo que Mateo llama «el reino de los cielos» no tiene que ver con un más allá, sino con un proyecto más acá caracterizado por una calidad de vida que no se corresponde con la opresión que sufrimos y

seguimos sufriendo aquí. Ese proyecto es el de la esperanza de que en Dios otros mundos son posibles.

De esos otros mundos posibles es que debemos ocuparnos. Es con Jesús que debemos comprometernos con su proyecto —el Reino— y trabajar para construir un mundo en donde cada familia diversa, cada orientación sexual e identidad sean respetadas. Un mundo con calor de hogar, ese que aleja el frío de la rígida institucionalidad. Cuando un cuerpo se pone rígido y frío, es señal de que allí ya no hay vida. Cuando la Iglesia Cristiana comienza a ponerse de la misma manera, es señal de que está descuidando el fuego del amor que el Espíritu de la Vida le ha dado.

Quienes seguimos a Jesús no estamos llamadxs a defender un modelo institucional afín al sistema económico y político que impera actualmente. Estamos llamados «en todo a amar y servir» como decía Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* §233 (Loyola, 2014). Todo lo demás es vanidad (Ec 1.2). Nuestro desafío como creyentes sigue siendo enorme en medio de una sociedad que vive fogueada en las hogueras del odio. Vemos a los poderosos del mundo dedicando los altares de la televisión, radio y publicaciones gráficas virtuales e impresas, diseminando los mensajes de odio de unxs contra otrxs. Buscan culpables del malestar y las necesidades de la sociedad. Su objetivo es hacernos creer que las estructuras actuales del sistema religioso, político, económico, cultural, etc. están bien, eludiendo su responsabilidad y buscando en las personas más débiles su chivo expiatorio (Jn 1.29).

Conclusión

En la perícopa de Mateo 8.1-17 observamos que Jesús nos enseña que seguir su camino no siempre es popular. De hecho, quienes optan por seguirlo pueden ser vituperadxs por causa del Reino. Sin embargo, Jesús nos invita a seguirle e imitarle con todo lo que resulta de ese seguimiento.

Él es un ejemplo a seguir como amigo de aquellas personas que son marginadas por la sociedad, incluyendo a la comunidad queer. En Mateo 8.2-3, Jesús cura a una persona sufriendo la enfermedad de Hansen y le dice: «Quiero; sé libre». Este pasaje nos muestra que Jesús acepta a todas las personas, sin importar su condición.

En Mateo 8.5-13, Jesús se encuentra con un centurión que le pide que sane a su siervo enfermo. Jesús no duda en ayudar al centurión, pero el oficial le pide que no vaya a su casa, sino que sane al joven desde lejos. Al ver la gran fe del centurión, Jesús se asombra y declara: «Les digo la verdad, ¡no he visto una fe como ésta en todo Israel!» (Mt 8.10 DHH). Esto nos muestra que Jesús no juzga la fe de las personas ni por su origen ni por su orientación o condición sexual sino que acepta la fe de toda persona que cree en él.

Finalmente, en Mateo 8.14-15, Jesús cura a la suegra de Pedro. Este pasaje nos muestra que Jesús no solo se preocupa por aquellas personas que son marginadas por la sociedad, sino que también está dispuesto a ayudar a quienes están en necesidad, independientemente de su posición social.

La figura de Jesús se presenta, por tanto, como una inspiración para quienes luchan por la inclusión y la igualdad, al mismo tiempo que nos invita a reflexionar sobre nuestras propias actitudes y prejuicios. Jesús no juzga ni condena, sino que ofrece su ayuda y su amor a todas aquellas personas que lo necesitan, sin importar su orientación sexual, género, etnia o condición social. Al mismo tiempo, la perícopa de Mateo 8.1-17 destaca la importancia de la fe como un don que nos ha sido otorgado por la Divinidad. Esta fe no se trata simplemente de creer en la existencia de Dios, sino de confiar en su amor y en su misericordia y actuar en consecuencia, siguiendo el ejemplo de Jesús.

En definitiva, el mensaje de los tres relatos de la perícopa de Mateo 8.1-17 es que Jesús sigue pasando por nuestro camino hoy en día y que nos invita a seguirle e imitarle en todas las dimensiones de la vida, incluyendo aquellas que pueden resultar impopulares o poco convencionales. Nos invita a promover la amistad y alianza con todas aquellas personas que sufren discriminación y exclusión. En definitiva, es un llamado a poner nuestra fe en acción, llevando a cabo obras de amor y justicia en el mundo a través de la imitación de su ejemplo.

Referencias

Arenas Camps, Marc (2016). «El cambio de sexo también es cosa de animales». *All You Need is Biology*, 3 de junio. Disponible en: <https://allyouneedisbiology.wordpress.com/2016/06/03/cambio-de-sexo-en-animales/>, consultado el 1° de abril de 2024.

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

Boswell, John (1998). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: Los gays en Europa occidental desde el comienzo de la Era Cristiana hasta el siglo XIV,* traducido por Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Muchnik Editores.

Browne, Stanley George (1970). *Leprosy in the Bible*. Londres: Christian Medical Fellowship.

Butler, Judith (2006). *Deshacer el género*, traducción de Patrícia Soley-Beltran. Barcelona: Editorial Paidós.

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

Carbullanca-Núñez, César y Paulo Augusto de Souza Nogueira (2017). «Cristología del Evangelio de Marcos». *Theologica Xaveriana* 67, N° 184 (julio-diciembre): pp. 333-359.

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.

Córdova Quero, Hugo (2019). «Per/vertir las escrituras sagradas: Contribuciones hacia una hermenéutica queer». *Coisas do Gênero: Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião* 5, N° 1 (enero-junio): pp. 194-214.

Gray-Fow, Michael (1986). «Pederasty, the Scantian Law and the Roman Army». *Journal of Psycholohistory* 13: pp. 449–460.

Grimal, Pierre (2010). *Diccionario de mitología griega y romana*. Barcelona: Ediciones Paidós.

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

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

Horner, Tom (1978). *Jonathan Loved David: Homosexuality in Biblical Times*. Philadelphia, PA: Westminster Press.

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

Jennings, Jr., Theodore W. (2003). *The Man Jesus Loved: Homoerotic Narratives from the New Testament*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.

Jennings, Jr., Theodore W. y Tat-Siong Benny Liew (2004). «Mistaken Identities but Model Faith: Rereading the Centurion, the Chap, and the Christ in Matthew 8:5-13». *Journal of Biblical Literature* 123, N° 3: pp. 467-494.

Loader, William (1997). «Challenged At the Boundaries: a Conservative Jesus in Mark's Tradition». *Journal for the Study of the New Testament* 19, N° 63: pp. 45–61. DOI: https://doi.org/10.1177/0142064X9701906303.

Loyola, Ignacio de (2014). *Ejercicios espirituales*. Estela: Editorial Sal Terrae.

Luz, Ulrich (2001). *Evangelio según San Mateo, Tomo II: Mt 8-17*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Madar, Donald (1992). «The Entimos Pais [Beloved Slave] of Matthew 8:5-13 and Luke 7:1-10». En: *Homosexuality and Religion and Philosophy* (Colección «Studies in Homosexuality» N° 12), editado por Wayne R. Dynes. Nueva York, NY: Taylor & Francis, pp. 223–235.

McKenzie, John L. (1972). «Evangelio según San Mateo». En: *Comentario Bíblico «San Jerónimo», Tomo 3*, editado por Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer y Roland E. Murphy. Madrid: Ediciones Cristiandad, pp. 163-293.

Organización Panamericana de la Salud (2018). «Lepra». Disponible en: <https://www.paho.org/es/temas/lepra>, consultado el 1° de abril de 2024.

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

Wainwright, Elaine M. (1998). *Shall We Look for Another? A Feminist Rereading of the Matthean Jesus*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Wrede, William (1971 [1901]). *The Messianic Secret,* traducción de James C. G. Grieg. Cambridge: James Clarke & Co.

Capítulo Nueve

Cuidado espiritual para personas trans

Andrés Alejandro Herrera Gré

Este capítulo se centra en consideraciones clave para ofrecer cuidado espiritual a personas trans, tanto en entornos hospitalarios como fuera de ellos. Inicialmente, se explora el significado del cuidado espiritual. Luego, se analiza el desarrollo del cuidado espiritual específicamente dirigido a personas trans. Finalmente, basándose en experiencia profesional, se ofrecen elementos esenciales para una práctica holística de cuidado pastoral destinada a esta comunidad. Esta estructura permite abordar de manera integral las complejidades y necesidades únicas de las personas trans en el contexto del cuidado espiritual, proporcionando una guía valiosa para profesionales y académicos interesados en este campo desde una perspectiva pastoral y teológica.

Este capítulo se concentra nas principais considerações para oferecer assistência espiritual a pessoas transgênero, tanto em ambientes hospitalares quanto fora deles. Inicialmente, é explorado o significado de cuidado espiritual. Em seguida, discute-se o desenvolvimento do cuidado espiritual especificamente para pessoas transgênero. Por fim, com base na experiência profissional, oferece elementos essenciais para uma prática holística de cuidado pastoral para essa comunidade. Essa estrutura permite uma abordagem abrangente das complexidades e das necessidades exclusivas das pessoas trans no contexto do cuidado espiritual, fornecendo uma orientação valiosa para profissionais e acadêmicos interessados nesse campo a partir de uma perspectiva pastoral e teológica.

This chapter focuses on key considerations for providing spiritual care to transgender people in both inpatient and outpatient settings. Initially, the meaning of spiritual care is explored. Next, the development of spiritual care specifically for trans persons is discussed. Finally, based on professional experience, essential elements for a holistic practice of pastoral care for this community are offered. This structure allows us to comprehensively address the complexities and unique needs of trans persons in spiritual care, providing valuable guidance for practitioners and scholars interested in this field from a pastoral and theological perspective.

Ce chapitre se concentre sur les considérations clés à prendre en compte pour fournir un accompagnement spirituel aux personnes transgenres, qu'elles soient hospitalisées ou non. Dans un premier temps, la signification de l'accompagnement spirituel est explorée. Ensuite, le développement de l'accompagnement spirituel spécifique aux personnes transgenres est abordé. Enfin, sur la base de l'expérience professionnelle, les éléments essentiels d'une pratique holistique des soins pastoraux pour cette communauté sont proposés. Cette structure nous permet d'aborder de manière exhaustive les complexités et les besoins uniques des personnes transgenres en matière de soins spirituels, et de fournir des conseils précieux aux praticiens et aux universitaires qui s'intéressent à ce domaine d'un point de vue pastoral et théologique.

Introducción

El cuidado espiritual ha sido un compañero inseparable del cristianismo desde sus inicios. No obstante, la conexión entre el cuidado espiritual y el ámbito de la salud tiene sus raíces, según varios estudiosos, en 1925, cuando el Dr. Richard Cabot —médico del Hospital General de Massachusetts, EE.UU.— propuso que lxs estudiantes de seminarios completaran un año de entrenamiento en hospitales (O'Brien, 1985). Este enfoque pionero reconoció la necesidad de integrar la atención espiritual con la atención médica para abordar de manera holística las necesidades de los pacientes.

Adicionalmente, durante ese mismo período, el Rev. Anton T. Boisen —quien estuvo hospitalizado— observó que los pacientes del hospital se embarcaban en reflexiones profundas sobre las grandes preguntas de la vida (Asquith Jr., 1982). Estas indagaciones se vinculaban con la búsqueda de sentido, la contemplación de la muerte y la valoración de sus relaciones más significativas. Este reconocimiento temprano de la dimensión espiritual en el ámbito de la salud subrayaba la necesidad de abordar tanto las inquietudes médicas como las cuestiones existenciales para ofrecer un cuidado integral.

En este contexto, se emprendieron estudios para investigar el papel de la espiritualidad en la salud, subrayando la pertinencia de atender las necesidades espirituales y religiosas durante períodos de crisis (Puchalski, 2001). La indagación sobre este vínculo entre espiritualidad y salud ha resaltado la importancia de considerar dimensiones más allá de lo físico, reconociendo el impacto significativo que las creencias y prácticas espirituales pueden tener en el bienestar general de las personas. Esto es especialmente esencial en momentos críticos donde la espiritualidad puede desempeñar un papel fundamental en la resiliencia y el afrontamiento. Desde entonces, el cuidado espiritual ha evolucionado para incluir una variedad de enfoques y se ha extendido más allá de contextos religiosos específicos, abrazando la diversidad de creencias y espiritualidades. Esta

conexión entre lo espiritual y lo médico destaca la importancia de una atención integral que reconozca la intersección entre la salud física y el bienestar espiritual.

Debido a esto, en este capítulo me centro en las consideraciones cruciales para brindar cuidado espiritual a personas trans, tanto dentro como fuera del ámbito hospitalario. En una primera instancia, exploro el significado de cuidado espiritual. En la segunda sección analizo el desarrollo del cuidado espiritual específicamente con personas trans. Finalmente, basándome en mi experiencia profesional, proporciono elementos esenciales para una práctica holística de cuidado pastoral dirigida a personas trans. Esta estructura permite abordar integralmente las complejidades y necesidades únicas de la comunidad trans en el contexto del cuidado espiritual.

¿Qué es el cuidado pastoral?

Es esencial iniciar precisando la noción de «cuidado espiritual». Según el Centro Médico de la Universidad de Maryland en EE.UU., el cuidado espiritual implica atender las necesidades religiosas y/o espirituales de las personas. Este enfoque integral reconoce la importancia de considerar no solo la dimensión física, sino también la espiritual, al abordar la salud. La atención a estas necesidades impulsa un enfoque más holístico, donde la conexión entre las creencias, la espiritualidad y el bienestar se entiende como un componente intrínseco para promover una atención médica completa y efectiva en momentos cruciales.

De manera complementaria a la definición de cuidado espiritual, es imperativo precisar nuestro entendimiento de espiritualidad. Este término abarca la conexión intrínseca entre las creencias, la trascendencia y la búsqueda de significado en la vida. En este sentido, es vital traer a la palestra la siguiente definición, la cual fue propuesta por la NCHPC (National Consensus Project for Quality Palliative Care, 2018):

> La espiritualidad se reconoce como un aspecto fundamental de la atención compasiva centrada en el paciente y la familia. Se define como un aspecto dinámico e intrínseco de la humanidad a través del cual los individuos buscan un sentido, un propósito y una trascendencia últimos y experimentan la relación consigo mismos, con la familia, con los demás, con la comunidad, con la sociedad, con la naturaleza y con lo significativo o sagrado (p. x).

Una perspectiva adicional para comprender las necesidades espirituales es abordar las siguientes preguntas:

> ¿Cómo le doy sentido a esta situación o a lo que estoy viviendo?
> ¿Qué me brinda confort y esperanza?
> ¿En quién o qué confío?
> ¿Cómo entiendo lo "bueno" y lo "malo" en mi vida? (University of Maryland Medical Center, 2024)

En este contexto, es crucial reconocer que todas las personas, independientemente de su identidad de género, tienen necesidades espirituales que atraviesan la diversidad humana. No obstante, este capítulo se centra específicamente en las necesidades espirituales de las personas trans y cómo proporcionarles un cuidado espiritual de calidad. Establecer esta base conceptual es fundamental para comprender y atender adecuadamente las necesidades espirituales de esta comunidad.

Para iniciar la exploración del cuidado pastoral, es imperativo definir de manera precisa el término «personas trans». A medida que nos sumergimos en el cuidado pastoral hacia personas trans, esta claridad conceptual se vuelve esencial para crear un espacio seguro, comprensivo y respetuoso que facilite el proceso de cuidado espiritual y contribuya al bienestar integral de estas personas. Según Human Rights Campaign (2024):

> Transgénero | Término que engloba a las personas cuya identidad y/o expresión de género difiere de las expectativas culturales basadas en el sexo que se les asignó al nacer. Ser transgénero no implica ninguna orientación sexual específica. Por lo tanto, las personas transgénero pueden identificarse como heterosexuales, gays, lesbianas, bisexuales, etc.

Esta definición se erige como la piedra angular esencial para comprender y abordar las necesidades espirituales específicas de la comunidad trans. Esta identidad, a menudo malinterpretada y mal representada, plantea desafíos particulares en el ámbito espiritual. La conciencia generalizada de que las personas trans enfrentan discriminación y violencia, tanto dentro como fuera de las comunidades de fe, es innegable. Datos de Human Rights Campaign (2024b) para el contexto estadounidense proporcionan un atisbo de esta realidad, subrayando la urgencia de abordar estas cuestiones desde una perspectiva pastoral para promover la inclusión y la equidad: Es preocupante que el 39% de las personas trans enfrentan condiciones de pobreza, cifra que se incrementa significativamente entre las personas trans de color.

- Alarmantemente, el 54% de las personas trans ha experimentado violencia en relaciones de pareja, mientras que el 47% ha sido víctima de abuso sexual al menos una vez en su vida.

- Adicionalmente, el 22% carece de seguro de salud, privándolas de acceso a servicios médicos esenciales.

Estos datos impactantes revelan las difíciles realidades que las personas trans deben enfrentar, destacando la imperiosa necesidad de abordar estas disparidades y avanzar hacia un futuro más equitativo y justo. Las palabras de Vivek Divan y otrxs (2016) cobran gran importancia para comprender esto:

> Para un lector que no sea trans, imagínese un mundo en el que el núcleo de su ser pasa desapercibido: en el seno de la familia, cuando va a la escuela, cuando busca empleo o cuando necesita servicios sociales como sanidad y vivienda. No tiene forma de acceder fácilmente a ninguna de las instituciones y servicios que los demás dan por sentados debido a esta negación de su existencia, agravada por la ausencia de documentos de identidad necesarios para participar en la sociedad. Además, debido a su apariencia externa, puede ser objeto de discriminación, violencia o miedo a sufrirla (p. 1).

La situación se agrava debido a la alta incidencia de pobreza, violencia en relaciones de pareja, abuso sexual y la falta de acceso a atención médica, las cuales refuerzan la urgencia de políticas y acciones que respalden la igualdad y bienestar integral para la comunidad trans. Al mismo tiempo, las mujeres trans sufren una alta carga de estigmatización a nivel mundial, incluyendo países tanto del Norte Global como del Sur Global. Basados en una investigación de estudios comparados, Sean Arayasirikul y otrxs (2022) afirman:

> El estigma y la discriminación a los que se enfrentan las mujeres transgénero (...) como consecuencia de su identidad de género son generalizados y están bien documentados. Como resultado, las mujeres trans experimentan una alta prevalencia de resultados adversos, como la falta de vivienda, la pobreza, la falta de oportunidades laborales y la violencia. Esto, a su vez, se traduce en unos niveles desproporcionadamente altos de resultados sanitarios negativos y desigualdades sociales, como la alta incidencia y prevalencia del VIH, el consumo de sustancias y los trastornos mentales entre las mujeres trans (p. 2).

En países del Sur Global —tales como aquellos de América Latina— esta situación ha sido visibilizada de múltiples maneras desde el activismo trans-travesti. Son conocidas las palabras de Lohana Berkins (2004), quien fuera una de las grandes activistas de Argentina y Sudamérica en su crítica al lugar que se le ha asignado tradicionalmente en las culturas machistas a las mujeres trans:

> También está el tema de la prostitución. [...] Ocurre que se asocia de manera automática al travestismo con la prostitución. Se cree que un día, cada una de nosotras, sentada en un mullido sillón —que ya es un pensamiento clase media, porque muchas de nosotras ni sillón tenemos— decide irse para la "zona roja". Este pensamiento es demasiado simplista y oscurece las difíciles y disímiles trayectorias personales que cada una de nosotras ha tenido y tiene que afrontar. Además, quiero mostrar cómo al violarse nuestros derechos —ya sea en situación de prostitución o en cualquier otra situación— nosotras nos topamos con una clara categorización de derechos humanos que deja en evidencia a quiénes se debe defender y a quiénes no. Porque no es lo mismo —seamos sinceras— hacer una marcha por una

> adolescente asesinada, de quien no se va a poner en duda su inocencia, que pedir por nuestras ciento diez travestis asesinadas. Convengamos en que no hay un mismo valor cuando nosotras denunciamos la crueldad y arbitrariedad con que somos encarceladas, torturadas y/o asesinadas; que cuando se tiene que reclamar —con toda justicia— por los derechos avasallados de compañeras mujeres (pp. 20-21).

Por otro lado, los varones trans no están exentos de enfrentar situaciones de discriminación, opresión y ostracismo. Es imperativo desmantelar la suposición de que —el transicionar hacia el género masculino— lleva consigo automáticamente el privilegio histórico asociado a muchos varones cis-género en sociedades cis-heteropatriarcales y machistas. La realidad es que cada persona que atraviesa el proceso de descubrimiento de su identidad enfrenta circunstancias únicas, donde las expectativas sociales en torno a los roles de género y la arraigada división cis-heterosexual del trabajo influyen y condicionan dicho desarrollo.

Contrario a la idea preconcebida, la experiencia de los varones trans no se despoja automáticamente de las dificultades que también enfrentan las mujeres trans. La lucha por la aceptación, el respeto y la equidad persiste y es esencial reconocer y abordar las complejidades individuales de cada travesía identitaria. Al respecto, Joseph N. Goh (2020) en su investigación sobre varones trans en Malasia —una sociedad predominantemente musulmana— aporta una visión desde la subjetividad que nos es valiosa para comprender las vicisitudes por las que atraviesan los varones trans:

> Al proponer las subjetividades de los varones trans como proyectos dinámicos de autorreflexividad y autorrealización dentro de un ethos histórico, puedo articular el devenir de un hombre trans como la búsqueda de una identidad de género autoafirmada que está perpetuamente en progreso, la encarnación de un "dinamismo implacable que sustenta el propio acto de vivir" (Giffney 2009, 6) y un profundo sentido del yo material en la sociedad que está constantemente descentrado, negociado y en evolución (p. 7).

Dadas estas circunstancias en su mayor parte negativas, no es de sorprendernos que —según una encuesta realizada en 2015 por el Centro Nacional para la Igualdad Transgénero en la cual se entrevistó a personas

trans en EE.UU.— el 39% indicó haber abandonado su comunidad de fe predominantemente por temor a ser rechazados o —en el 20% de los casos — a raíz de haber experimentado rechazo (James y otrxs, 2016). Estos resultados subrayan las complejas intersecciones entre la identidad de género, la clase social, la geografía, la fe y el rechazo social, enfatizando la importancia de crear entornos inclusivos en contextos religiosos.

Los reveladores datos, desafortunadamente, reflejan una realidad desafiante para las personas trans, tanto en contextos religiosos como en otros ámbitos. En medio de esta situación, brindar cuidado espiritual a personas trans adquiere una importancia crucial. Diariamente, enfrentan discriminación, violencia y traumas simplemente por su identidad de género. El acto de proporcionar un espacio seguro y compasivo para la exploración espiritual se vuelve no solo esencial, sino también una respuesta necesaria ante las adversidades que las personas trans enfrentan en su camino hacia el bienestar integral.

En el ámbito de la salud, las personas trans enfrentan discriminación al ser privadas del cuidado médico esencial, la falta de respeto hacia su nombre social y/o pronombres, y diversas formas de discriminación que obstaculizan su acceso a servicios de salud inclusivos y respetuosos. Este trato discriminatorio no solo impacta negativamente en su bienestar físico y mental, sino que también subraya la necesidad urgente de abordar y superar las barreras sistemáticas que perpetúan la inequidad en el ámbito de la atención médica.

En consonancia con los hallazgos del National Transgender Discrimination Survey: Report on Health and Health Care de 2021, se revela que el 28% de las 6,450 personas encuestadas experimentó acoso en entornos médicos, mientras que el 50% señaló que tuvo que educar a los profesionales de la salud debido a su falta de conocimiento sobre el tratamiento de pacientes trans (Grant y otrxs, 2010). Estos datos subrayan la urgente necesidad de sensibilización y educación en el ámbito de la salud, así como la importancia de escuchar y comprender las experiencias únicas de las personas trans en el cuidado espiritual y médico.

Cuidado espiritual y personas trans

La desinformación y desconocimiento no solo afectan al ámbito de la salud, sino también al cuidado espiritual. Por ello, es esencial iniciar el proceso con la práctica fundamental de escuchar, recibir y ser testigo de la historia del otro. Un enfoque valioso de cuidado espiritual, especialmente para personas trans, es la aplicación de la escucha compasiva, la hospitalidad y la creación de un espacio seguro (Paige, 2022). Este método reconoce la importancia de comprender las experiencias únicas, permitiendo un espacio donde las personas puedan expresar sus verdades sin temor al juicio, sentando las bases para un cuidado espiritual auténtico y respetuoso.

La compasión es crucial cuando recibimos la historia de otra persona, donde nos hace parte de su vida, incluido su mundo espiritual y/o religioso. Esta postura de compasión y hospitalidad significa escuchar para entender al otro, sin juzgar y sin el propósito de arreglar su problema. No es por casualidad que el cuidado espiritual es considerado un arte donde se acompaña al otro. Así mismo, en este proceso de recibir su historia, esta también se mezcla con la nuestra (Doehring, 2015).

Una práctica esencial dentro del cuidado espiritual implica identificar las creencias de una persona y evaluar si estas limitan o contribuyen a su bienestar. Por ejemplo, una persona trans puede haber experimentado un entorno religioso que la marginó, recibiendo mensajes de rechazo y siendo etiquetada como pecadora. Estas experiencias pueden resultar en una conexión complicada y dolorosa con la religión, la espiritualidad y las figuras religiosas. La aceptación de tales mensajes como verdaderos o el distanciamiento de las creencias debido a la percepción de un Dios que no acepta ni ama, son respuestas comprensibles (Fitchett, 1993).

En el cuidado espiritual, es imperativo ofrecer un espacio seguro para que las personas exploren y reconcilien estas experiencias con su espiritualidad. Esto implica el respeto de la diversidad de creencias y la facilitación de procesos de sanación, permitiendo que las personas trans

encuentren un sentido de conexión espiritual que respalde su bienestar integral. Al abordar estas complejidades, se promueve un enfoque inclusivo y respetuoso que contribuye a la salud mental y emocional de las personas trans en su peregrinaje espiritual, muchas veces luego de haber sufrido traumas y heridas (Kidd and Witten, 2008).

En nuestro papel como proveedores de cuidado espiritual, es crucial discernir si las creencias de las personas trans las benefician o limitan. Al respecto S. Vance Goodman (2017) afirma:

> El misterio de lo que significa ser una persona transgénero es desconcertante. El misterio de lo que significa ser una persona espiritual también es algo enigmático e inexplicable. El papel de la atención pastoral es adentrarse en el misterio, con fe en que las respuestas se encuentran no sólo en el destino, sino también a lo largo del viaje. A quienes proveen atención espiritual se les pide que ayuden en el proceso de búsqueda de sentido para que la persona en su totalidad (cuerpo, mente, espíritu y/o alma) pueda permanecer intacta en medio de la crisis, la transición, el trauma y el cambio, así como durante los momentos cotidianos del desarrollo y el crecimiento humanos (p. 7).

Por ello, dentro del contexto cristiano, es imperativo reconocer que la mayoría de las iglesias han rechazado a personas trans y no binarias debido a su identidad de género. Abordar esta realidad con sensibilidad nos permite comprender las complejidades espirituales de quienes han enfrentado rechazo y nos brinda la oportunidad de cultivar un espacio de aceptación y apoyo, reconociendo la diversidad de experiencias espirituales y promoviendo un cuidado respetuoso e inclusivo. Esto es especialmente importante en aquellas personas que han alcanzado la edad adulta y que muchas veces carecen de soporte familiar, muchas de ellas quizás incluso recluidas en geriátricos y hospicios (Campbell y Catlett, 2019).

Por ende, no debería sorprendernos que, al presentarnos como figuras religiosas, como capellanes, una persona trans pueda proyectar hacia nosotros las experiencias negativas vividas con autoridades religiosas en el pasado. Este fenómeno resalta la necesidad de abordar nuestra labor con

empatía y conciencia, reconociendo que la discriminación histórica dentro de contextos religiosos puede influir en la percepción de quienes buscan cuidado espiritual. Al comprender estas dinámicas, podemos trabajar para crear un ambiente de confianza y respeto que propicie un auténtico proceso de acompañamiento espiritual.

Elementos para la práctica del cuidado espiritual con personas trans

Por último, basándome en mis años de entrenamiento como capellán en hospitales, en mis propias experiencias como varón trans y en la sabiduría que he recibido de otras personas en este camino del arte del cuidado espiritual, comparto algunas prácticas que debemos tener en cuenta a la hora de proveer cuidado espiritual a personas trans y no binarias:

- Es crucial, al proveer cuidado espiritual, preguntar sobre el nombre y pronombres que la persona prefiere utilizar, evitando asumir que el nombre y sexo legal son los apropiados. Esta sencilla pero poderosa acción contribuye a crear un entorno respetuoso y auténtico.

- Es crucial la identificación de un sistema discriminatorio que despoja de humanidad a personas trans y no binarias. Las comunidades de fe, desafortunadamente, también han contribuido a estas prácticas. Este reconocimiento es el primer paso para abordar estas problemáticas y buscar soluciones.

- Es crucial comprender que brindar cuidado espiritual no implica evangelizar ni tratar de convertir a la otra persona a mi religión o creencia. Este principio cobra mayor importancia cuando la persona se encuentra emocionalmente vulnerable, enfocándonos en la empatía y el respeto durante el apoyo espiritual, sin presionarla hacia decisiones para las cuales no está preparada en ese momento.

- Es crucial abstenerse de juzgar a las personas y evitar asumir que todas las personas trans comparten experiencias idénticas. A pesar de algunas similitudes, cada persona es única, con su propia complejidad y singularidad. Ambos elementos merecen ser comprendidos y respetados.

- Es fundamental abstenerse de proporcionar consejos o soluciones en el cuidado espiritual. Este proceso implica acompañar a la persona, facilitando la conexión o reconexión con sus propias creencias, valores y/o fe, sin imponer nuestras propias convicciones. Respetar la autonomía y el peregrinaje espiritual individual es esencial.

- Desarrollar empatía y esforzarnos por comprender la perspectiva del otro son pilares clave. Utilizar nuestras vivencias personales como un puente de conexión nos permite establecer un vínculo más profundo con la experiencia de la otra persona en el proceso de cuidado espiritual.

- Es esencial comprender las dinámicas de poder, especialmente de género, al interactuar con personas que han experimentado marginalización o heridas. Este entendimiento profundo nos capacita para ofrecer un cuidado espiritual más consciente, respetuoso y empático, reconociendo las complejidades de sus experiencias.

Cada uno de los puntos mencionados anteriormente podría ser el foco de un artículo independiente, dado su nivel de complejidad y la importancia de su comprensión en el contexto del cuidado espiritual para personas trans. Sin embargo, un aspecto crucial que se destaca es la creación de un espacio inclusivo y comprensivo.

En la práctica del cuidado espiritual, la creación de un ambiente donde las personas trans se sientan genuinamente aceptadas, comprendidas y libres es de máxima relevancia. Este espacio no solo es físico, sino también emocional y espiritual. Proporciona un refugio donde las personas trans

pueden explorar y expresar sus creencias, valores y espiritualidad sin temor al juicio o la discriminación.

Este ambiente comprensivo también desempeña un papel vital en el proceso de curación de las heridas infligidas por instituciones religiosas o comunidades que han perpetuado la discriminación. Brinda una oportunidad para reconstruir la relación con la espiritualidad, permitiendo a las personas trans sanar y reconciliarse con aspectos significativos de su identidad que pueden haber sido afectados negativamente.

En última instancia, el acto de crear un espacio donde las personas trans se sientan aceptadas y libres de explorar su espiritualidad se convierte en una manifestación tangible de respeto, empatía y apoyo en el ámbito del cuidado espiritual. Este enfoque holístico contribuye a la construcción de una conexión genuina que respalda el bienestar integral de las personas trans en su viaje espiritual.

Desafíos en América Latina

La desinformación y los prejuicios siguen siendo las causas principales de por qué las personas trans y no binarias continúan siendo discriminadas en sus hogares, centros de estudios, trabajos y en los recintos de salud pública y privada. A su vez, los discursos religiosos que incitan al odio y a la violencia juegan un papel fundamental en estas situaciones.

Los grupos que promueven y defienden la llamada «ideología de género», masifican mensajes falsos y erróneos sobre las personas trans y la comunidad de la diversidad sexo-genérica. Por ejemplo, estos grupos afirman que el concepto de género no es construido, sino que está condicionado por la biología. Además, niegan y condenan la existencia de distintos tipos de sexualidad e identidades de género (Otros Cruces, 2022).

Según la Organización Panamericana de Salud (PAHO, por su sigla en inglés), la cual realizó un estudio en 2011 llamado *«Por la salud de las personas*

trans: Elementos para el desarrollo de la atención integral de personas trans y sus comunidades en Latinoamérica y el Caribe» , cada vez se sabe menos del estado de salud y disparidades de las personas trans. Esto se debe a que los informes realizados antes de 2011 solían enfocarse sólo en el tema del VIH, sin tomar en cuenta las otras necesidades de salud de la población trans.

Estas necesidades de salud son muchos más amplias y pueden estar asociadas a:

- Exposición a violencia verbal, emocional y física.
- Efectos negativos de las hormonas auto-administradas,
- complicaciones por malas intervenciones de reafirmación de sexo.
- Problemas de salud reproductiva.
- Consumo de alcohol y otras sustancias psicoactivas.
- VIH e infecciones de transmisión sexual.
- Otros problemas de salud como: dentales, de sueño, relacionandos a la nutrición y de salud asociados al trabajo sexual.

Al revisar datos más actuales, lamentablemente el panorama no es más alentador. Un estudio realizado en 2021 a profesionales de la salud en Chile reveló que de 123 médicos encuestados, el 84% nunca tuvo ninguna formación sobre el tema durante su carrera universitaria. El promedio de edad de los participantes del estudio fue de 41 años de edad (Zapata et al, 2021).

La situación en el ámbito educativo, en particular lo que tiene que ver con el acceso a la educación —así como sucede en el caso del acceso a la salud— es limitado para las personas trans. Esto se debe fundamentalmente al estigma social, la intimidación y el *bullying*, y la falta de preparación de los centros educativos en relación a los temas de género y diversidad, lo que tiene como consecuencia la deserción escolar (PAHO, 2011).

Por último, los derechos de la comunidad LGBTIQ+ siguen experimentado avances y retrocesos. En lo que respecta a las personas trans, el cambio legal de los documentos de identidad según cada país en la región sigue siendo una de las limitantes que hacen que las personas trans tengan mayor temor de viajar, ir al médico o inscribirse en algún centro educativo.

Esto se debe a que, si bien se ha avanzado legalmente en el tema, en la práctica estos trámites no siempre son fáciles de realizar o quienes están a cargo de implementar las leyes no saben o no quieren hacerlo y en vez de agilizar estos trámites los hacen más engorrosos y burocráticos. Actualmente, los países que reconocen la identidad autopercibida de las personas trans son Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, Panamá y Uruguay (Chávez y Ester, 2021).

Estos desafíos se vuelven más prominentes cuando se entrelazan con el componente religioso. En muchas ocasiones, profesionales de la salud, así como docentes o administradores escolares, emplean lo religioso como justificación para denegar el acceso a la salud y la educación de las personas trans. Argumentan que tales servicios van en contra de sus valores personales o de los valores institucionales. Enfrentar estas situaciones resulta especialmente complicado, ya que en muchos países de América Latina y el Caribe no existen leyes que sancionen la discriminación basada en la identidad de género.

Este contexto donde los sistemas sociales nos fallan a las personas trans hace más relevante la necesidad de crear espacios donde la vida espiritual de las personas trans pueda ser cuidada, valorada y respetada.

Conclusión

En este capítulo, he explorado la complejidad del cuidado espiritual, destacando su importancia, especialmente al abordar las necesidades de personas trans y no binarias. Desde mi experiencia como capellán y hombre

trans, he compartido prácticas esenciales que van más allá de la mera atención religiosa, haciendo hincapié en la comprensión profunda de las identidades y experiencias de quienes reciben el cuidado.

La necesidad de crear un espacio seguro y respetuoso, donde las personas puedan explorar su espiritualidad sin temor al juicio o la discriminación, es fundamental. También es crucial reconocer y abordar las barreras sistémicas que perpetúan la discriminación, especialmente dentro de las comunidades de fe.

Además, he subrayado la importancia de evitar la imposición de creencias y prácticas, resaltando que el cuidado espiritual implica un acompañamiento respetuoso. Esto permite que las personas puedan conectarse con sus propias creencias y valores. El reconocimiento de la diversidad en las experiencias y la sensibilidad hacia las luchas específicas que enfrentan las personas trans son elementos fundamentales en este proceso de apoyo espiritual.

En este capítulo he resaltado la esencialidad de un cuidado espiritual efectivo para personas trans y no binarias. Esto no solo implica comprender las dimensiones espirituales, sino también un compromiso activo en desafiar y transformar los sistemas discriminatorios. Dada esta característica, este enfoque contribuye a forjar entornos inclusivos y respetuosos, especialmente dentro de las comunidades de fe. La atención respetuosa y la lucha contra la discriminación son esenciales para construir un espacio donde la diversidad espiritual de todas las personas sea reconocida y valorada.

Referencias

Arayasirikul, Sean, Caitlin Turner, Dillon Trujillo, Sofia L. Sicro, Susan Scheer, Willi McFarland, y Erin C. Wilson (2022). «A Global Cautionary Tale: Discrimination and Violence Against Trans Women Worsen Despite Investments in Public

Resources and Improvements in Health Insurance Access and Utilization of Health Care». *International Journal for Equity in Health* 21, N° 32: pp. 1-11.

Asquith Jr., Glenn H. (1982). «Anton T. Boisen and the Study of "Living Human Documents"». *Journal of Presbyterian History* 60, N° 3 (invierno): pp. 244–265.

Berkins, Lohana (2004). «Eternamente atrapadas por el sexo». En: *Cuerpos ineludibles: Un diálogo a partir de las sexualidades en América Latina*, editado por Josefina Fernández, Mónica D'Uva y Paula Viturro. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Ají de Pollo, pp. 19-24.

Campbell, Cathy L. y Lauren Catlett (2019). «Silent Illumination: A Case Study Exploring the Spiritual Needs of a Transgender-Identified Elder Receiving Hospice Care». *Journal of Hospice and Palliative Nursing* 21, N° 6 (diciembre): pp. 467-474.

Centro de Estratégico Latinoamericano de Geopolítica (CELAG), 2021. Los derechos LGBTI+ en América Latina. Disponible en: https://www.celag.org/los-derechos-lgbti-en-america-latina/, consultado el 1° de abril de 2024.

Divan,Vivek, Clifton Cortez, Marina Smelyanskaya y JoAnne Keatley (2016). «Transgender Social Inclusion and Equality: A Pivotal Path to Development». *Journal of the International AIDS Society*19, N° 2: pp. 1-6. DOI: http://dx.doi.org/10.7448/IAS.19.3.20803.

Doehring, Carrie (2015). *The Practice of Pastoral Care: A Postmodern Approach.* Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

Fitchett, George (1993) *Assessing Spiritual Need: A Guide for Caregivers.* Minneapolis, MN: Augsburg/Fortress Press.

Goh, Joseph N. (2020). *Becoming a Malaysian Trans Man: Gender, Society, Body and Faith.* Singapur: Palgrave Macmillan.

Goodman, S. Vance (2017). «Spirituality, Healing and the Whole Person: Reconciling Faith in the Transgender Community». *Journal of Family Strengths* 17, N° 2: pp. 1-9.

Grant, Jaime M., Lisa A. Mottet, Justin Tanis, Jody L. Herman, Jack Harrison y Mara Keisling (2010). *National Transgender Discrimination Survey Report on Health and Health Care*. Washington, D.C.: National Center for Transgender Equality and the National Gay and Lesbian Task Force

Human Rights Campaign (2024a). «Glossary of Term». Disponible en: <https://www.hrc.org/resources/glossary-of-terms>, consultado el 1° de abril de 2024.

Human Rights Campaign (2024b). «Understanding the Transgender Community». Disponible en: <https://www.hrc.org/resources/understanding-the-transgender-community>, consultado el 1° de abril de 2024.

James, Sandy E., Jody L. Herman, Susan Rankin, Mara Keisling, Lisa Mottet y Ma'ayan Anafi (2016). *The Report of the 2015 U.S. Transgender Survey*. Washington, D.C.: National Center for Transgender Equality.

Kidd, Jeremy D. y Tarynn M. Witten (2022). «Understanding Spirituality and Religiosity in the Transgender Community: Implications for Aging». Journal of Religion, Spirituality and Aging 20, N° 1-2: pp. 29-62. DOI: http://dx.doi.org/10.1080/15528030801922004.

National Coalition for Hospice and Palliative Care (2018). *Clinical Practice Guidelines for Quality Palliative Care*. Richmond, VA: National Coalition for Hospice and Palliative Care.

O'Brien, Laurie (1985). «"A Bold Plunge into the Sea of Values": The Career of Dr. Richard Cabot». *The New England Quarterly* 58, N° 4: pp. 533–553. DOI: https://doi.org/10.2307/365560.

Paige, Chris (2022). «Transgender-Affirming Spiritual Care: A Bibliographic Essay». *Theological Librarianship* 15, N° 1 (abril): pp. 1-15.

Pan American Health Organization (2011). *Por la salud de las personas trans: Elementos para el desarrollo de la atención integral de personas trans y sus comunidades en Latinoamérica y el Caribe*. Disponible en: <https://www3.paho.org/arg/images/gallery/Blueprint%20Trans%20Espa%C3%83%C2%B1ol.pdf>, consultado el 1° de abril de 2024.

Puchalski, Christina M. (2001). «The Role of Spirituality in Health Care». *Baylor University Medical Center Proceedings* 14, N° 4: pp. 352–357. DOI: https://doi.org/10.1080.

University of Maryland Medical Center (2024). «What is Spiritual Care?». Disponible en: <https://www.umms.org/ummc/patients-visitors/pastoral-care/what-is-spiritual-care>, consultado el 1° de abril de 2024.

Capítulo Diez

«La maleta»

Discriminación en primera persona o un resistir para existir

Sergio Rodrigo Montealegre Bueno

«La maleta» es un discurso teológico que busca desde la apropiación de un término empleado peyorativamente por personas fundamentalistas, la resignificación de las personas LGBTIQ+ como sujetos históricos y teológicos de una realidad concreta que es relacional con Dios. Es una apuesta por la igualdad de todas las personas que buscamos servir en la Mesa del Señor. Dejar «la maleta» afuera es renunciar a quienes somos, es renunciar plantearnos sobre nuestro lugar en el Reino y es renunciar a nuestra propia dignidad humana. Ser «la maleta» no deber vista como pecado, sino como nuestra esencia, desde donde nos relacionamos con Dios.

«A Mala» é um discurso teológico que busca, a partir da apropriação de um termo usado pejorativamente pelos fundamentalistas, a ressignificação das pessoas LGBTIQ+ como sujeitos históricos e teológicos de uma realidade concreta que é relacional com Deus. É um compromisso com a igualdade de todas as pessoas que buscam servir à Mesa do Senhor. Deixar «a mala» do lado de fora é renunciar a quem somos, renunciar a nos perguntar sobre nosso lugar no Reino e renunciar à nossa própria dignidade humana. Ser «a mala» não deve ser visto como pecado, mas como nossa essência, de onde nos relacionamos com Deus.

«The suitcase» is a theological discourse that seeks —from the appropriation of a term used pejoratively by fundamentalists— the resignification of LGBTIQ+ people as historical and theological subjects of a concrete reality that is relational with God. It is a bet for the equality of all people who seek to serve at the Lord's Table. To leave «the suitcase» outside is to renounce who we are, to renounce asking ourselves about our place in the Kingdom, and to renounce our own human dignity. To be «the suitcase» should not be seen as sin, but as our essence, from where we relate to God.

«La valise» est un discours théologique qui cherche —à partir de l'appropriation d'un terme utilisé de manière péjorative par les fondamentalistes— à resignifier les personnes LGBTIQ+ en tant que sujets historiques et théologiques d'une réalité concrète qui est relationnelle avec Dieu. C'est un pari pour l'égalité de toutes les personnes qui cherchent à servir à la Table du Seigneur. Laisser «la valise» à l'extérieur, c'est renoncer à ce que nous sommes, renoncer à nous interroger sur notre place dans le Royaume et renoncer à notre propre dignité humaine. Être «la valise» ne doit pas être considéré comme un péché, mais comme notre essence, à partir de laquelle nous sommes en relation avec Dieu.

Introducción

> El Espíritu Santo habla a través de mí, en donde es mi deber defender mi iglesia y no permitir que el demonio se apodere de ella. Debemos abrir los ojos y estar atentos, porque el demonio nunca descansa. Siempre quiere meter el mal. Cada vez que escuchamos discursos sobre derechos humanos o vemos estos temas en la iglesia, así como temas de diversidad humana; en el fondo, lo único que quieren es que aceptemos a los homosexuales y eso no lo podemos permitir. Recordemos que Dios ama al pecador pero no su pecado. Si ellos [los homosexuales] quieren apoderarse de nuestra iglesia, no lo podemos permitir. Debemos recordarles constantemente lo que dice la Biblia. Ellos [los homosexuales] deben abandonar su pecado y si quieren entrar a la Iglesia, que no traigan su maleta, que la dejen fuera de nuestra iglesia.
>
> Ofensa usada hacia mí, por la representante laica de Costa Rica en el VI Sínodo Provincial de Iglesia Anglicana de la Región Central de América (IARCA), Abril de 2022.

Podríamos pensar que este pensamiento es del siglo pasado o la década pasada, pero no es así. Son palabras textuales que me dijo una ministra laica de la Iglesia Episcopal Costarricense (Comunión Anglicana) en el VII Sínodo Provincial de la Iglesia Anglicana de la Región Central de América (IARCA), que se llevó a cabo en la Ciudad de Guatemala en abril del año 2022. ¿Por qué está mujer se atrevió a decir esto? Pues bien, en este Sínodo en específico se debía tomar una decisión sobre el Plan Estratégico Regional de IARCA, del cual yo era el coordinador provincial. Dentro de las estrategias de dicho plan, se contemplaba:

> Establecer un observatorio que coadyuve a la cámara de Obispos para el cumplimiento de sus acciones y los compromisos nacionales e internacionales asumidos como diócesis y provincia en temas de derechos humanos, migración, niñez y adolescencia, soberanía y

> seguridad alimentaria, diversidad humana y justicia climática [... y] promover que todos los espacios de participación de la Iglesia sean seguros, de respeto y dignidad para todas las personas y que les devuelvan la confianza.

Este ataque no constituyó mi primer encuentro con la hostilidad de la Iglesia Episcopal Costarricense, ya que había experimentado un incidente previo. En febrero de 2021 —durante la convención anual de la diócesis de Costa Rica— al impulsar una moción que abogaba por el «desarrollo de la postura oficial de la Iglesia Episcopal Costarricense sobre las parejas del mismo sexo y el acceso de las personas sexualmente diversas a todos los sacramentos y sacramentales», las voces fundamentalistas tomaron el control. Epítetos como «indignos», «malditos», «extraños» —entre otros— llenaron la Convención, revelando la intensidad de la oposición hacia la inclusión y diversidad en la Iglesia.

Desde esta perspectiva, reflexionar sobre el uso despectivo de «la maleta» como referencia a que la homosexualidad es considerada un pecado, y por ende, que debería ser excluida de la Iglesia, me lleva a concebirme como tal. Es decir, mi homosexualidad constituye una parte integral de mi identidad, y, por lo tanto, soy «la maleta». En este contexto, la historia nos ha enseñado cómo otros términos empleados para menospreciar a personas y grupos se han transformado en expresiones de lucha y resistencia. Estos términos no solo han evolucionado como parte de movimientos sociales, sino también como teologías disruptivas, desafiando las normas establecidas con el propósito de promover la inclusión y la diversidad en la comunidad religiosa.

Desde esta perspectiva, busco emplear el término «la maleta» como parte de un discurso teológico contextual —específicamente el mío— con el objetivo de reapropiarme de un término utilizado de manera peyorativa por personas fundamentalistas. Mi intención es resignificar a las personas LGBTIQ+ como sujetxs históricxs y teológicxs con una realidad concreta que guarda relación con Dios. Esta elección representa un compromiso con la igualdad de todas las personas que anhelamos servir en la Mesa del Señor. Excluir «la maleta» sería renunciar a nuestra identidad, a cuestionar

nuestro papel en el Reino de Dios y a abandonar nuestra propia dignidad humana. Ser «la maleta» no debería considerarse un pecado, sino más bien —al ser parte de nuestra esencia— el lugar desde donde establecemos una conexión con lo divino.

Desbaratando los discursos teológicos hegemónicos

Marcella Althaus-Reid (2005, 2008, 2022) invita a sus lectorxs a desestabilizar las posturas, discursos y elementos teológicos tradicionales para desarticular y quebrar los engranajes con los que se interpretan los discursos condicionantes y excluyentes de aquellxs que no forman parte del canon normativo. En consecuencia, partiendo de la perspectiva propuesta por Althaus-Reid (2005), este ejercicio hermenéutico tiene como objetivo ampliar el discurso de una teología contextual única, buscando no solo proporcionar respuestas, sino también generar preguntas disruptivas. Esta invitación nos insta a liberarnos de las limitaciones impuestas por la sociedad y a reclamar nuestro espacio propio. Para hacerlo, es esencial mantener nuestra autenticidad, conectándonos con nuestro ser más íntimo. Este autodescubrimiento nos vincula con lo divino y nos permite reconocernos como hijxs de Dios, creadxs a su imagen y semejanza, según se expresa en Génesis 1.26.

Estos pensamientos teóricos disruptivos no nacen desde el movimiento queer. Según Susannah Cornwall (2019), en su artículo «Perspectivas teológicas constructivas: ¿Qué es la teología queer?»:

> Las teologías cristianas queer surgieron en las décadas de 1990 y 2000, y son consideradas a veces las sucesoras de las teologías LGBT de las décadas de 1970 y 1980. El término "queer" redefine una palabra anteriormente usada como un insulto contra la población gay, considerada como rara y anormal (pp. 661-662).

Desde este punto de vista, aunque el término «queer», «Kuir» o «Cuir» ha experimentado una resignificación de lo peyorativo a lo positivo, me planteo si el término «maleta» —utilizado de manera despectiva en el Sínodo de IARCA en abril de 2002— podría también ser reinterpretado en un sentido positivo.

¿Cómo llegué a ser «la maleta»?

Nací en una familia católica romana y, con el transcurrir del tiempo, me he convertido en el único anglicano de mi familia sanguínea, junto con mi esposo, quien también profesa la fe anglicana. Reconocerme como un hombre gay se ha vuelto esencial en mi camino espiritual, ya que constituye una parte intrínseca de mi identidad. Este reconocimiento desafía y enriquece mi comprensión de quién soy, mis creencias fundamentales y la imagen que proyecto en la sociedad, tanto en ámbitos eclesiales como seculares, marcando así mi participación en diversos espacios.

Mi vocación al sacerdocio ha sido un llamado constante en mi vida. Desde los 15 hasta los 18 años, me desempeñé como monaguillo en un templo católico romano en mi barrio de Palmira, Valle, Colombia. Durante ese período, me formé como catequista, guiando a otros en la primera comunión y confirmación. Además, me encargaba de la biblioteca comunitaria y colaboraba con las cuentas de la parroquia. Al ingresar al seminario menor, la psicóloga —tras realizar varios tests— informó al rector que mi orientación sexual «no estaba definida». Este diagnóstico llevó a la decisión de excluirme del proceso de formación, argumentando que representaba un supuesto «peligro» para los demás estudiantes. Este episodio marcó un punto de quiebre en mi búsqueda vocacional y mi relación con la Iglesia.

Aproximadamente a los 23 años, me acerqué a la orden de religiosos marianistas en Colombia. En ese período, me sumergí en cuestiones de salud y brindé apoyo en la casa que acogía a personas en fase terminal de

VIH/SIDA. Aunque mi estudio de enfermería quedó inconcluso, empleaba todo mi tiempo libre acompañando, escuchando y asistiendo en el aseo diario de quienes residían allí, profundizando así mi compromiso con el servicio y la atención hacia quienes más lo necesitaban.

Esa etapa fue profundamente impactante, enseñándome el valor del servicio a las personas más necesitadas, especialmente en una época de desconocimiento, estigma y discriminación hacia quienes vivían con el VIH/SIDA, una realidad que persiste hasta hoy. Con el anhelo de unirme a la orden de religiosos marianistas, me acerqué a uno de los responsables de formación. Sin embargo, mi audacia se vio enfrentada a una pregunta sobre mi orientación sexual. Tras días de expectación, la respuesta llegó de manera contundente: nuevamente enfrenté el rechazo y la exclusión, siendo invitado a dejar «la maleta» afuera, marcando así otro episodio doloroso en mi búsqueda vocacional.

Motivado por el rechazo que experimenté y con una mayor conciencia de mis objetivos y propósito, los derechos humanos de las personas LGBTIQ+ y la problemática del VIH/SIDA —estrechamente asociada en sus inicios a la comunidad gay— se convirtieron en mi causa principal. Estos temas se erigieron como mi bandera de lucha, impulsándome a comprometerme activamente en la defensa y promoción de los derechos y la salud de la comunidad LGBTIQ+, canalizando así mi experiencia personal hacia un impulso positivo en la lucha por la igualdad y la conciencia sobre la importancia de la diversidad.

En el año 2006, tras varios años de trayectoria, con una carrera consolidada y el inicio de una maestría, se me presentó la oportunidad de liderar el establecimiento de un movimiento en América Latina: INERELA+ (Red de Líderes Religiosos con o Afectados por el VIH), originado en África en 2003. Coordinar este proyecto me permitió escuchar a liderazgos religiosos de la región dialogar sobre la intersección entre fe, VIH y derechos humanos, presentándome un contexto idóneo para integrar mi activismo con asuntos de fe. Fue particularmente inspirador en este proceso el apoyo del Obispo Martín Barahona (QEPD) de la Iglesia

Anglicana de El Salvador, quien me alentó significativamente en esta iniciativa. Este hito marcó un capítulo significativo en mi carrera, fusionando mi compromiso activista con mis creencias religiosas en pos de un impacto positivo en la lucha contra el VIH/Sida.

Hace más de nueve años —mientras observaba un atardecer en El Salvador— me surgió una pregunta transcendental: «¿Qué estoy haciendo con mi vida?» La respuesta se reveló de manera clara: estaba dedicando mis esfuerzos a numerosas causas altruistas, alzando mi voz por aquellxs sin voz, denunciando la injusticia que enfrentan las personas con VIH y la comunidad LGBTIQ+ en América Latina y trabajando incansablemente por sus derechos. Desarrollaba proyectos para mejorar la calidad de vida de personas en contextos de mayor vulnerabilidad. Sin embargo, la segunda pregunta no tardó en surgir: «¿Me siento completo con esto?» La respuesta resonó contundente: un «no» rotundo. Este momento de reflexión marcó un nuevo punto de inflexión en mi trayectoria, motivándome a explorar nuevas dimensiones de realización personal y espiritual.

Este «no» rotundo fue como si mi ser exclamara: «A mi corazón le pides buscar tu rostro, y yo, Señor, tu rostro busco» (Sal 27.8) pero por más que lo busco, se me es negado porque soy gay y como gay, soy pecador y no puedo dejar «la maleta» afuera. ¿Cómo permitirte que entres en mi casa, en donde soy «una maleta»? «¡Señor! no soy digno de que entres en mi casa "aunque reconozco que" una Palabra tuya bastará para sanarme/ "salvarme"» (Mt 8.8). ¿Pero Señor? ¿Cómo me salvaré, si debo dejar de ser quién soy, un hijo perfectamente imperfecto que ha decido acostarse con otro hombre? ¿Acaso ¡Señor! tu Palabra no dice «no te echarás con varón como con mujer; es abominación» (Lev 18.22). Pero si es así, Señor, ¿no se contradice tu propia Palabra cuando me dices «el que no ama, no ha conocido a Dios; porque Dios es amor» (1 Jn 4.8)?

Esta paradoja —que oscila entre la autocondena por ser un hombre gay y la condena por involucrarme en relaciones del mismo sexo— se me presenta como una brasa ardiente en el corazón, una llama que me consume, ahoga y aniquila hasta mis huesos (Jer 20.9). Este fuego de odio,

rechazo y condena, omnipresente en aquellos lugares que proclaman la aceptación y amor divino para todxs, penetra mi ser más profundo. Este rechazo trasciende las fronteras familiares y sociales, impregnando mi ser con un hedor nauseabundo. ¡No! Me resisto a aceptar que Dios haya errado en su creación de mi ser y que deba abandonar mi identidad como «la maleta» para alcanzar la divinidad. Mi resistencia proviene de la convicción de que Dios no comete errores y mi camino es abrazar mi autenticidad para encontrarme con la Divinidad en plenitud.

Esta necesidad de reencontrarme con Dios, de reconciliarme con la Divinidad y conmigo mismo, en la búsqueda de sanación/salvación me hizo caminar hacia la congregación de San Juan Evangelista de la Iglesia Anglicana de El Salvador. Era un domingo y a mi encuentro salió el Rvdo. Luis Serrano (QEPD), un hombre mayor que con una gran sonrisa y un abrazo sincero me invitó a quedarme en el servicio litúrgico que estaba por comenzar, con la promesa que después del servicio hablaría conmigo. Fue un momento único que me hizo creer que sí había oportunidad de salvación. Fue darme cuenta por un instante que «la maleta» no tenía que estar afuera, ya que me invitó a quedarme al servicio litúrgico, en donde además, me ofreció la Comunión, a pesar de que sabía de entrada que era gay, ya que fue lo primero que le dije.

Este encuentro concreto y palpable con una persona de edad avanzada, desafiando cualquier prejuicio asociado a su edad, reveló no solo a una persona, sino a un pastor y mensajero del amor divino. Este primer momento me permitió iniciar mi recorrido de reencuentro con Dios a partir de encontrarme no sólo con un ser amoroso, sino también con un espacio eclesial inclusivo. La Pastoral de Diversidad Sexual de la Iglesia Anglicana de El Salvador se convirtió en un espacio vital, proporcionándome un nuevo impulso para dar sentido a mi vida, reestablecer mi conexión con Dios y reconciliarme con mi sexualidad. Esta última —diversa y disruptiva según las perspectivas teológicas construidas desde el androcentrismo patriarcal y la cis-heteronormatividad— encontró aquí una aceptación que fue esencial para mi búsqueda espiritual y la reconstrucción de mi identidad.

En julio de 2015, establecí mi residencia en Costa Rica y comencé mi labor como ministro laico a nivel comunitario en la congregación de La Ascensión en Desamparados. Además de ejercer como ministro laico, asumí el rol de encargado de la formación de nuevxs feligreses para su ingreso a la Iglesia. También fui responsable de la catequesis relacionada con los sacramentos del Bautismo y la Confirmación. Paralelamente, participé activamente en el ministerio de educación cristiana, brindando apoyo en los procesos de estudios bíblicos. Estas responsabilidades se convirtieron en una parte integral de mi compromiso con la comunidad y mi contribución al desarrollo espiritual de sus integrantes.

Concluí mi formación básica para el ministerio ordenado dentro de la diócesis de Costa Rica, ordenación que me fue denegada no por mi orientación sexual en sí, sino por ser abiertamente gay. Una vez más, esta negativa me instó a dejar «la maleta» fuera, ya no sólo por ser «la maleta» sino porque esa «maleta» era pública. Esta nueva negativa está en consonancia con los eventos descritos al inicio de este capítulo. Hasta este punto, cada lector puede extraer sus propias conclusiones, ya que mi narración no busca teorizar sobre teologías queer, sino compartir en primera persona mi propia teología y hermenéutica. Mi experiencia personal ilustra las luchas y contradicciones dentro de las instituciones religiosas frente a la diversidad sexo-genérica, revelando así la necesidad de una reflexión más profunda y comprensiva sobre estas cuestiones.

Aliadxs vestidxs de obispxs y clero

A pesar de que los discursos de odio sistemáticos no se manifestaron explícitamente sino hasta los eventos recientes como la convención anual de la diócesis de Costa Rica en febrero de 2021 o el VII Sínodo Provincial de IARCA en abril de 2022, he enfrentado estas expresiones a lo largo de toda mi vida. Desde que me reconocí como un hombre gay a los 15 años hasta mis actuales 53, siempre se me ha instado a dejar «la maleta» afuera. Esta experiencia constante de rechazo subraya —en mi perspectiva— la

necesidad urgente de abordar y superar los estigmas y discriminación hacia la diversidad sexo-genérica en contextos religiosos.

Aunque escuché el término por primera vez en abril de 2022, al reflexionar sobre todas las negativas, marginaciones y exclusiones que he experimentado en el ámbito eclesial, la realidad es que siempre se me ha dicho implícitamente: «No eres bienvenido con tu maleta», sin reconocer que yo soy esa «maleta». Este proceso de retrospección revela una historia de rechazo constante, donde mi identidad misma es vista como un impedimento para ser plenamente aceptado en mi comunidad religiosa.

A pesar de los desafíos en mi trayectoria, Dios continúa presentando profetas y profetisas de nuevos tiempos. No solo ofrecen abrazos solidarios y palabras de aliento, sino que también respaldan con acciones concretas, tales como la aceptación y la ordenación de hombres y mujeres de la diversidad sexo-genérica en las órdenes sagradas. En mayo de 2022, experimenté este avance al ser ordenado como Diácono por el Obispo Julio Cesar Martín, marcando un hito significativo en mi servicio y compromiso dentro de la comunidad religiosa que, de a poco, está abriendo sus puertas a la inclusión. A pesar de ser una ordenación válida y reconocida en la Comunión Anglicana, su alcance está limitado a la Diócesis del Sureste de México, perteneciente a la Iglesia Anglicana de México.

Esta resistencia —al recibir la ordenación de un obispo que no es de Costa Rica— resultó en mi suspensión por parte del Obispo Diocesano de la Iglesia Episcopal Costarricense de mis funciones en la Comunidad de San Pedro, ubicada en Río Hondo, Siquirres. Este desafío evidencia las tensiones y restricciones en el camino hacia la aceptación plena de la diversidad sexo-genérica en el contexto eclesiástico costarricense.

Mientras redactaba este capítulo, se desarrollaba en Inglaterra la Conferencia de Lambeth 2022, un evento que reúne a todxs lxs obispxs de diversas diócesis y provincias anglicanas y episcopales cada diez años. Allí se hizo evidente una vez más la marcada división en la Comunión Anglicana respecto a la sexualidad humana. El ala conservadora persiste en

la postura de considerar la homosexualidad como un pecado y sostiene que el matrimonio debe ser exclusivamente entre un hombre y una mujer biológicxs.

Este panorama subraya las profundas tensiones y diferencias de opiniones dentro de la Comunión Anglicana sobre cuestiones fundamentales relacionadas con la diversidad sexo-genérica. La división en la Conferencia de Lambeth 2022 fue tan palpable que varios obispos expresaron abiertamente su desacuerdo con la participación de obispos gays y obispas lesbianas. En un acto de desaprobación, algunos se negaron a participar en la Comunión mientras lxs obispxs con perspectivas más liberales estuvieran presentes. El conflicto refleja las profundas discrepancias dentro de la Comunión Anglicana sobre la aceptación de la diversidad sexo-genérica, exponiendo las tensiones en torno a la interpretación de la doctrina y la coexistencia de posturas conservadoras y progresistas en el ámbito religioso.

Por otro lado, están lxs obispxs que son verdaderxs profetxs, es decir verdaderxs pastorxs. Pastorxs que reclaman garantías y salvaguardas para las personas LGBTIQ+ dentro de las iglesias de la Comunión Anglicana. Como accionar profético, en el marco de la Conferencia de Lambeth, el 2 de agosto de 2022 cerca de 175 obispxs a nivel mundial firmaron una declaración denominada «Statement from anglican bishops and primates who are keen to affirm and celebrate LGBT+ People» [Declaración de los obispos y primados anglicanos que están dispuestos a afirmar y celebrar a las personas LGBT+] (Episcopal News Service 2022).

A la fecha de la declaración, el único obispo hispano parlante que firmó la declaración fuel el Obispo Julio César Martín, obispo de la Diócesis del Sureste de México, quien además fue uno de los doce obispos promotores de dicha declaración. Dentro de lo que expresa la declaración, se evidencia que se reconoce «la santidad de las relaciones entre dos personas adultas comprometidas sin importar su orientación sexual o identidad de género». El análisis teológico y hermenéutico contextual de ese texto es todo un tema aparte, que puede ser analizado en otro ensayo.

No obstante, ¿qué tiene de importancia para mí esta declaración y sobre todo la firma del Obispo Martín? El 4 de agosto de 2022, escribí en mi cuenta personal de Facebook:

> ¿Qué hace de diferente para mi vida este apoyo tangible del Obispo Julio César Martín para mí como hombre gay y diácono de la Iglesia Anglicana? La diferencia se enmarca en que no me siento sólo. A pesar de las heridas profundas que la Iglesia me ha ocasionado a lo largo de mi existencia. Mi propio despertar sexual se dio dentro de la Iglesia Católica Romana, debajo de las sábanas de un alto jerarca de la Iglesia Colombiana, que en la sombras de su cuarto deseaba mi cuerpo pero a la "luz del altar" condenaba la homosexualidad... Por muchos años viví en la dicotomía de amar a Dios y amar a una de sus creaciones "otro hombre"... Años después, de conocerme, entenderme y tratar de dejar aquellas historias de violencia sexual eclesial, me acerqué a la Iglesia Anglicana, primero en El Salvador y posteriormente en Costa Rica... El discurso de "Somos una Iglesia de puertas abiertas, todas las personas son bienvenidas" me daba un aliento de esperanza a mi existencia gay. Pero la ilusión duró poco, ya no era usado mi cuerpo por el representante de una Iglesia, sino eran mis dones y talentos los que eran usados y abusados por la jerarquías de la Iglesia, mientras debía quedarme callado ante los discursos de exclusión y odio de muchos miembros de la Iglesia, lo cual fue avalado por el silencio cómplice de sus jerarcas... Silencios cómplices que se evidencian ahora al ver que de la cantidad de Obispos y Obispas de habla hispana de la Comunión Anglicana, solo uno ha sido coherente con su misión de ser Pastor, un pastor que cuida de todas las personas a la cual a su ministerio Episcopal nos hemos encomendado... No, no es suficiente decir "oro por ti" si las acciones no vienen junto que esa oración. Si, es una firma, pero una firma que me devuelve la esperanza, que devuelve la esperanza a muchas personas, que no encajamos dentro de la heteronormatividad, es una firma que reafirma que otra Iglesia es posible y que la dignidad humana y sus sexualidades son parte de la creación de Dios, es una firma coherente que construye un espacio seguro para todas las personas sin exclusión alguna. Gracias Obispo Julio César Martín porque con su firma, no solo eres coherente con tus oraciones y palabras, sino con hechos tangibles (Montealegre Bueno, 2022).

Esta reflexión que compartí en Facebook representa una declaración de las preocupaciones pastorales y personales que surgen del conflicto entre la aceptación verbal y el rechazo real. Dentro de la comunidad de creyentes,

son escasos los liderazgos que verdaderamente están comprometidos —tanto en palabras como en acciones— con la plena aceptación y respeto hacia las personas de la diversidad sexo-genérica. Este contraste entre las afirmaciones verbales y la falta de respaldo concreto destaca la necesidad de un compromiso auténtico y coherente para crear entornos inclusivos y acogedores en el ámbito religioso.

Resignificando el término «maleta»

Cada persona que ha tenido la oportunidad de viajar comprende que un elemento esencial en este proceso es llevar consigo una maleta. Es evidente que cada persona puede tomar conciencia de las diversas dimensiones que puede tener una maleta, ya sea grande, mediana o pequeña. Además, existen maletas de diferentes calidades, algunas más finas que otras y con variaciones en su costo, desde las más costosas hasta las más accesibles. Este simple objeto de viaje no solo transporta nuestras pertenencias, sino que también refleja la diversidad de opciones y elecciones que cada viajerx puede hacer según sus necesidades y preferencias.

Sin embargo, en este contexto, la resignificación de «la maleta» no es meramente teórica o académica. Al contrario, es una propuesta basada en la discriminación que he experimentado dentro de la Iglesia, especialmente en la Iglesia Anglicana. Desde el principio, este término se utilizó para referirse a mi homosexualidad, como si esta no formara parte esencial de mi identidad. La propuesta de resignificación busca desafiar la noción de que mi homosexualidad es algo externo o separado de quién soy, afirmándola como una parte integral e innegable de mi ser.

Cuando las personas hablan sobre la doctrina cristiana para definir qué es la Iglesia, la definen como el «Cuerpo místico de Cristo». Empero, dicho cuerpo se desdibuja a partir de discursos fundamentalistas que pretenden establecer la medida de sus integrantes a partir de que tan «pecadores» son. Es evidente que parece haber medidas y criterios establecidos para definir lo

que ellxs consideran como «pecado». Desde esta perspectiva, las personas a las que hacen referencia —y que deberían formar parte de ese cuerpo místico, aunque ya de por sí desfigurado— son percibidas más como objetos que como sujetos teológicos. Estos «estándares» que imponen a la feligresía buscan excluir a todas aquellas personas que no encajen en su medida androcéntrica, heteronormativa, cisgénero y patriarcal.

Esta perspectiva estrecha evidencia una carencia en el reconocimiento de la diversidad y complejidad de las experiencias humanas en el ámbito espiritual. Al categorizar a las personas como una «maleta,» se reduce su identidad a un objeto, es decir, se las deshumaniza, borrando así la imagen de Dios presente en estas personas. Al mismo tiempo, la imposición de dejar «la maleta afuera» para ingresar a la Iglesia implica una exclusión basada en estándares limitados y normas rígidas, que transforman la comunidad de fe en un club privado con membresía restringida.

La metáfora de «la maleta» no solo refleja una visión simplista de la realidad, sino que también revela la resistencia a abrazar la riqueza que aporta la diversidad creada por Dios. En lugar de reconocer la singularidad de cada persona como un sujeto teológico válido y como la imagen viva del Dios de la Vida, se perpetúa una perspectiva que valora las vidas de manera selectiva, manteniendo así la exclusión en lugar de la inclusión que debería ser fundamental en el contexto espiritual.

En este cuestionamiento, surge la necesidad de definir la naturaleza de esa «maleta». ¿A qué tipo de maleta nos referimos? Sin pretender justificación alguna, es relevante recordar las palabras de Jesús:

> Por más que escuchen, no entenderán, por más que miren, no verán. Pues la mente de este pueblo está entorpecida, tienen tapados los oídos y han cerrado sus ojos, para no ver ni oír, para no entender ni volverse a mí, para que yo no los sane (Mt 13.14-15 DHH).

Esta reflexión resalta cómo la rigidez dogmática puede obstruir la comprensión y empatía, esencial para abrazar la diversidad y la inclusión en el contexto espiritual. En este sentido, las teologías queer nos auxilian en

desafiar ese dogmatismo. Al respecto, Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (2019) afirman:

> las teologías queer se inspiran en el análisis crítico de la teoría queer que emergió a finales del siglo XX a partir de experiencias de sujetos y subjetividades que eran marginados por su sexualidad no normativa (gay, lesbiana, bisexual) o su identidad de género (transexual, intersexual, no binario) (p. 647).

Al mismo tiempo, Susannah Cornwall (2019) destaca que «[...] las teologías queer están a menudo dispuestas a desbaratar la suposición de que solo las vidas heterosexuales son lícitas, sitios legítimos de gracia, bendición y revelación divina» (p. 662).

De este modo, la resistencia —en mi propia experiencia— puede entenderse a la luz de las teologías queer, desafiando la noción de que la única perspectiva válida para hacer teología es la de las personas cis-heterosexuales que se han adaptado al androcentrismo patriarcal arraigado en las estructuras eclesiales. Las teologías queer representan una ruptura con los cimientos que sustentan la maquinaria performativa de las teologías convencionales.

Al cuestionar y resistir estos pilares, se crea un espacio para una reevaluación más inclusiva y equitativa de la espiritualidad. Este acto desafía las construcciones tradicionales que han perpetuado la marginación y la opresión de género, permitiendo así que las voces diversas y las experiencias de aquellas personas consideradas «maletas» sean reconocidas como legítimas en el diálogo teológico. En última instancia, esta resistencia busca transformar el terreno espiritual hacia un espacio donde la diversidad y la igualdad sean fundamentales, desafiando la rigidez que ha definido históricamente el ámbito teológico.

Conclusión

En este capítulo, he decidido comenzar con mi propia experiencia para establecer un diálogo con el sentimiento de ostracismo que las iglesias y las teologías clásicas han impuesto a las personas de la diversidad sexo-genérica. Abordar el término «maleta», utilizado peyorativamente, implica reivindicarlo positivamente, ya que «la maleta» no es simplemente un objeto; es la representación misma de mi ser. Al ser llamadxs «la maleta», deberíamos abrazar con orgullo la diversidad que cada maleta refleja. Sea que esta «maleta» utilice brillantina, tacones o faldas, lo esencial es que no permanezca en silencio. «La maleta» se destaca por su contenido y calidad; y esa calidad es la característica misma de cada persona.

En este capítulo, al abordar el término «maleta», me propuse reivindicarlo de manera positiva, reconociendo que estas «maletas» son creaciones divinas. Nuestra aspiración debe ser convertirnos en las mejores «maletas» que Dios ha diseñado, llevando con nosotrxs las disidencias y resistencias que reflejan el amor divino. La metáfora de «la maleta» se convierte así en un símbolo de fortaleza, autenticidad y singularidad en el contexto costarricense y, por qué no, latinoamericano. Cada unx de nosotrxs —al ser esta «maleta» excepcional— tiene la oportunidad de mostrar con orgullo las diversas formas en que expresamos nuestro ser y cómo llevamos con nosotrxs el amor divino que trasciende cualquier juicio o estigma.

Al adoptar esta perspectiva, nos convertimos en portadores de un mensaje profético, anunciando que Dios no hace acepción de personas ni discrimina (Job 34.19; Hech 10.34; Ro 2.11; Gál 2.6; Efesios 6.9), sino que nos acepta tal como somos y jamás nos rechaza (Jn 6.38). De esta manera, proclamamos un mensaje de inclusión, respeto y amor divino, desafiando los estigmas y prejuicios que las estructuras eclesiásticas han perpetuado. «La maleta» —en su diversidad— se convierte en un testimonio vivo de la aceptación incondicional que Dios ofrece a todas las personas.

Referencias

Althaus-Reid, Marcella (2005). *La teología indecente: Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

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.

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

Cornwall, Susannah (2019). «Perspectivas teológicas constructivas: ¿Qué es la teología queer?». 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. 661-674.

Episcopal News Service (2022). «Bishops who support full LGBTQ+ inclusion release statement from Lambeth Conference», 3 de agosto. Disponible en: <https://www.episcopalnewsservice.org/2022/08/03/bishops-who-support-full-lgbtq-inclusion-release-statement-from-lambeth-conference/>, consultado el 1°de abril de 2024.

Knauss, Stefanie y Carlos Mendoza-Álvarez (2019). «Teorías y teologías queer: Una introducción». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo*, editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (Concilium N° 383). Estella: Editorial Verbo Divino, pp. 647-650.

Montealegre Bueno. Sergio Rodrigo (2022). «¿Qué hace de diferente para mi vida este apoyo tangible del Obispo Julio César Martín Bishop Julio C. Martin para mí como hombre gay y diácono de la Iglesia Anglicana?», 4 de agosto. Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/profile/100005820758803/search/?q=Qu%C3%A9%20hace%20de%20diferente%20para%20mi%20vida%20este%20apoyo%20tangible%20del%20Obispo%20Julio%20C%C3%A9sar%20Mart%C3%ADn%20para%20m%C3%AD%20como%20hombre%20gay%20y%20di%C3%A1cono%20de%20la%20Iglesia%20Anglicana>.

Capítulo Once

Detrás del velo

Tecnologías de ocultamiento e invisibilización de creyentes LGBTIQ+ en la Iglesia Católica Romana en América Latina

Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal

El presente capítulo expone como lo que se considera avances en materia de reconocimiento, respeto y valoración de creyentes LGBTIQ+ en la Iglesia Católica Romana no es más que una expresión de los discursos de censura y violencia en contra de este sector poblacional. Así mismo, se deja claro que a pesar de la postura de la jerarquía en relación a la diversidad sexo-genérica, las y los creyentes con orientaciones sexuales e identidades de género diversas hacen presencia y establecen espacios de encuentro, formación y celebración al interior de sus parroquias como manera de existencia y re-existencia en contextos eclesiales.

Este capítulo expõe como o que é considerado progresso em termos de reconhecimento, respeito e valorização dos fiéis LGBTIQ+ na Igreja Católica Romana nada mais é do que uma expressão do discurso de censura e violência contra esse setor da população. Da mesma forma, fica claro que, apesar da posição da hierarquia em relação à diversidade sexual e de gênero, os fiéis com diversas orientações sexuais e identidades de gênero estão presentes e estabelecem espaços de encontro, formação e celebração em suas paróquias como forma de existência e re-existência em contextos eclesiais.

This chapter exposes how what is considered progress in terms of recognition, respect, and appreciation of LGBTIQ+ believers in the Roman Catholic Church is nothing more than an expression of the discourse of censorship and violence against this population sector. Likewise, it is clear that despite the position of the hierarchy concerning sexual and gender diversity, believers with diverse sexual orientations and gender identities are present and establish spaces of encounter, formation, and celebration within their parishes as a way of existence and re-existence in ecclesial contexts.

Ce chapitre montre que ce qui est considéré comme un progrès en termes de reconnaissance, de respect et d'appréciation des croyants LGBTIQ+ dans l'Église catholique romaine n'est rien d'autre que l'expression du discours de censure et de violence à l'encontre de ce secteur de la population. De même, il est clair qu'en dépit de la position de la hiérarchie concernant la diversité sexuelle et de genre, les croyants ayant des orientations sexuelles et des identités de genre diverses sont présents et établissent des espaces de rencontre, de formation et de célébration au sein de leurs paroisses comme un mode d'existence et de réexistence dans les contextes ecclésiaux.

La condena a la clandestinidad en la vida sacramental de creyentes LGBTIQ+

El libro *Sodoma: Poder y escándalo en el Vaticano* del autor francés Frédéric Martel (2019) destapa los escándalos que rodean la vida sexual de la jerarquía y el clero católico romano. Martel —mediante testimonios internos de la curia romana— confirma los rumores sobre la prevalencia de varones gays en el ministerio y las transacciones sexuales en la Santa Sede para obtener beneficios y ascender en el poder eclesiástico. El autor arroja luz sobre una investigación realizada por Francisco —el actual Papa— abordando la necesidad de un análisis diferenciado. La investigación de Martel (2019) destaca la importancia de evitar generalizaciones en torno a las implicaciones éticas, diferenciando entre prácticas sexuales consensuadas y aquellas que se llevan a cabo en el marco de un abuso de poder.

El libro, por ello, expone una realidad controvertida dentro del Vaticano, revelando una trama compleja de relaciones y comportamientos. Este análisis detallado invita a la reflexión sobre la relación entre la ética, el poder eclesiástico y la conducta sexual en una institución venerada. Con *Sodoma*, Martel (2019) provoca un debate crucial sobre la transparencia y la integridad dentro de la Iglesia Católica Romana, destacando la importancia de abordar estas cuestiones con sensibilidad y discernimiento. Entre las muchas ideas expuestas a lo largo del libro en el que se sistematizan entrevistas realizadas a cardenales de la Iglesia Católica Romana, llama la atención el hecho que para muchos varones gay el ministerio se convierte en un lugar seguro para ocultar su homosexualidad. Es decir, accediendo al ministerio sacerdotal logran evitar los mandatos de la cis-heterosexualidad obligatoria de establecer una relación sexo-afectiva con una mujer, casarse y tener hijxs. Sin embargo, existe un acuerdo implícito para que se puedan mantener los privilegios que les da el orden sacerdotal: el silencio y el anonimato en torno a la vivencia de su sexualidad (Martel, 2019).

Desde esta perspectiva, se vislumbra que el dilema no radica simplemente en ser queer, sino en admitir abiertamente esa identidad. Es decir, el problema no es «ser» sino también «parecer» y más aún, «reconocer» que se es queer. La dialéctica resultante impone un distanciamiento de todo aquello que pueda revelar la orientación sexual de cada persona. En ciertos casos, esta situación lleva a que sean precisamente los sacerdotes queer quienes adopten actitudes hostiles al abordar la diversidad sexo-genérica (Martel, 2019). El reconocimiento de su propia identidad se convierte en un conflicto interno que repercute en la manera en que enfrentan y juzgan las distintas expresiones de la sexualidad y la identidad de género en la Iglesia Católica Romana. Esta compleja dinámica —como es expuesta por Martel— destaca la paradoja existente entre la realidad personal de algunos sacerdotes y sus posturas públicas. El libro resalta cómo la negación o represión de la identidad sexual propia puede generar hostilidad hacia la diversidad en otros aspectos de la vida eclesiástica.

La dinámica de ocultamiento y clandestinidad en torno a la vivencia de la sexualidad no se limita exclusivamente a los ministros ordenados —ni mucho menos exclusivamente al Vaticano— sino que también abarca al laicado LGBTIQ+. Con el objetivo de evitar señalamientos —y en algunos casos, la exclusión dentro de sus comunidades parroquiales— muchas personas optan por mantener en secreto su identidad sexual y de género. Este fenómeno se manifiesta de manera palpable en comunidades y grupos pastorales LGBTIQ+, donde —a pesar de recibir apoyo de sacerdotes o religiosxs comprensivxs— algunas personas optan por mantener en secreto sus reuniones. Incluso cuando cuentan con respaldo, evitan que otrxs integrantes de la parroquia reconozcan la diversidad de orientaciones sexuales e identidades de género presentes en su seno. Esta dinámica refleja la persistencia de estigmas y prejuicios dentro del contexto de la Iglesia Católica Romana, a pesar de los avances y el apoyo de ciertos liderazgos eclesiásticos. La discreción se convierte en una estrategia de autopreservación para quienes desean conciliar su fe con su identidad

LGBTIQ+, ilustrando la complejidad y desafíos que enfrentan dentro de las comunidades religiosas.

A pesar de los significativos progresos sociales en el reconocimiento de los derechos de las personas LGBTIQ+, la Iglesia Católica Romana sigue relegando las cuestiones vinculadas a la diversidad sexo-genérica a un segundo plano. Esta postura se refleja de manera inequívoca en los documentos oficiales y no oficiales emanados durante el actual pontificado, como veremos más adelante. Si bien estos documentos muestran ciertos cambios en el lenguaje empleado para referirse a las personas con diversas orientaciones sexuales e identidades de género, aún perpetúan el ocultamiento y la invisibilización mediante términos como «prudencia pastoral» y «evitar el escándalo». Estos conceptos actúan como velos que ocultan la realidad de las personas creyentes LGBTIQ+, manteniendo así un ambiente que propicia la violencia y la marginación. Pareciera que las palabras de Jesús de «[…] la verdad los hará libres» (Jn 8.32 DHH) se transformó en un nuevo mandato de «el ocultamiento les mantendrá cautivos».

Respuestas jerárquicas a situaciones de la vida cotidiana

En este contexto, la falta de una genuina inclusión y aceptación en la Iglesia Católica Romana contribuye a la perpetuación de la discriminación contra la feligresía LGBTIQ+ dentro de la institución religiosa. Aunque se han logrado avances en la esfera social, la brecha persistente en el seno de la Iglesia Católica Romana destaca la necesidad de un diálogo abierto y constructivo que promueva la comprensión mutua y fomente un ambiente de respeto hacia la diversidad sexo-genérica entre sus fieles. No obstante, ese diálogo se ve descartado por la intransigencia de las jerarquías católicas romanas de eliminar el privilegio y hegemonía de la ideología cis-

heteropatriarcal en sus perspectivas. A continuación me centraré en dos ejemplos.

Respuestas del Dicasterio a S. E. Monseñor Negri

En 2023, el Dicasterio para la Doctrina de la Fe envió una carta en respuesta a Monseñor José Negri, obispo de Santo Amaro en Brasil, en relación a su carta previa donde pedía aclaraciones sobre la posible participación en los sacramentos del bautismo y del matrimonio por parte de personas transexuales y homosexuales (Redacción Zenit, 2023). Es relevante destacar que en un documento oficial se aborde la cuestión de lxs creyentes trans y se reconozca la ausencia de impedimentos en la doctrina oficial para que una persona trans pueda ser bautizada o fungir como testigo en una ceremonia de bodas. Además, se destaca la apertura a permitir que una persona «homosexual» que convive con su pareja pueda desempeñar el rol de padrino/madrina en el bautismo infantil. Sin embargo, a pesar de estos señalamientos, no se evidencia un progreso sustancial en la exigibilidad de estos temas.

Este estancamiento se observa al constatar que se deja a discreción de los ministros ordenados la decisión sobre asuntos que aún están marcados por importantes prejuicios. Si bien esta situación subraya la necesidad de abordar de manera más directa y concreta estos temas, en lugar de confiar en la interpretación subjetiva de los líderes religiosos, la falta de claridad en las directrices perpetúa la ambigüedad y limita la efectividad de las medidas destinadas a promover la inclusión y la equidad en la Iglesia Católica Romana:

> Un transexual —que además se ha sometido a un tratamiento hormonal y a una operación de reasignación de sexo— puede recibir el bautismo, en las mismas condiciones que los demás fieles, *si no se dan situaciones en las que exista el riesgo de generar escándalo público o desorientación entre los fieles*. En el caso de niños o adolescentes *con*

> *problemas de transexualidad*, si están bien preparados y dispuestos, pueden recibir el Bautismo (Redacción Zenit, 2023; énfasis propio).

En este apartado de la carta, queda la ambigüedad en torno a las circunstancias en el que el bautismo de una persona trans puede generar «escándalo público o desorientación» entre la feligresía. Entre líneas se podría leer que este tipo de ceremonias deben realizarse en privado, lo que es pastoralmente un desacierto porque la incorporación al cristianismo de un nuevo integrante a la comunidad de fe debe ser una celebración comunitaria y, por ende, pública. Asimismo, resulta lamentable que se utilice la palabra «problemas» para hablar de la transexualidad de niñxs y adolescentes.

De igual manera, la respuesta a la pregunta 5 —«¿Puede una persona homosexual y conviviente ser padrino de un bautizado?»— y su alusión a la situación moral de quien recibe el sacramento, no queda claro a qué se refieren con la necesidad de «arrepentimiento de pecados graves» para que opere la gracia del sacramento. Esta coyuntura también genera inquietud al evaluar la posibilidad de que una persona homosexual actúe o no como testigo en una ceremonia de bodas, tal como se expone en la carta:

> según los cánones 874 § 1, 1 y 3 del Código de Derecho Canónico, una persona puede ser padrino o madrina si tiene la aptitud para serlo (cf. 1) y «lleva una vida conforme a la fe y a la tarea que se le ha confiado» (3; cf. c. 685, § 2 CCEO). Distinto es el caso cuando la convivencia de dos personas homosexuales consiste no en una simple cohabitación sino en una relación estable y declaradamente more uxorio, bien conocida por la comunidad (Redacción Zenit, 2023).

Es imperativo comprender que, según la normativa, si una persona mantiene una relación homosexual estable y cohabita con su pareja, quedan excluidxs de la posibilidad de ser padrino o madrina de matrimonio, dado que no están casados. Este escenario, no reconocido aún por la Iglesia Católica Romana, refleja la persistencia de la implícita noción de que se «acepta al pecador, pero no al pecado». Asimismo, se perpetúa la imposición del celibato a lxs creyentes LGBTIQ+. La forma en que se cierra esta idea

sugiere que el problema real radica en si la comunidad eclesiástica tiene conocimiento de la relación, subrayando así la importancia de la «discreción en estas cuestiones. Esta situación plantea interrogantes sobre la genuina aceptación de la diversidad dentro de la Iglesia Católica Romana y destaca la necesidad de un diálogo abierto para abordar estos asuntos con mayor claridad y comprensión si realmente hay respeto por las personas involucradas.

Fiducia Supplicans [confianza suplicante]

De manera similar se produjo la perspectiva del Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2023) en su documento «Declaración *Fiducia Supplicans* sobre el sentido pastoral de las bendiciones» —en adelante citado como «*Fiducia Supplicans*»— firmado por el Prefecto Cardenal Víctor Manuel Fernández y Monseñor Armando Matteo, Secretario para la Sección Doctrinal. El documento fue luego aprobado a través la firma del Papa Francisco *Ex Audiencia Die* el 18 de diciembre de 2023.

Las ambigüedades en torno al reconocimiento de la dignidad de lxs creyentes LGBTIQ+ y los niveles de participación en la vida eclesial de sus comunidades se hacen presente en *Fiducia Supplicans*. En el documento se establecen algunos asuntos en relación a las bendiciones a parejas en «situaciones irregulares» y parejas del mismo sexo, sin convalidar oficialmente su estatus ni alterar en modo alguno la enseñanza de la Iglesia Católica Romana sobre el matrimonio. Al igual que en el documento analizado anteriormente, es importante reconocer que *Fiducia Supplicans* hace un importante —aunque insuficiente— cambio en el lenguaje pues al aceptar la bendición de personas del mismo sexo hay un distanciamiento de la idea que estas son intrínsecamente malas. Al mismo tiempo, es necesario dejar en claro que *Fiducia Supplicans* deja sin efecto lo establecido por el documento «*Responsum* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a un

dubium sobre las bendiciones de las uniones de personas del mismo sexo», por el cual la Congregación para la Doctrina de la Fe (2021) afirmaba:

> Mientras tanto, la Iglesia recuerda que Dios mismo no deja de bendecir a cada uno de sus hijos peregrinos en este mundo, porque para Él «somos más importantes que todos los pecados que nosotros podamos hacer». Pero no bendice ni puede bendecir el pecado: bendice al hombre pecador, para que se reconozca como parte de su designio de amor y se deje cambiar por Él. Él, de hecho, «nos toma como somos, pero no nos deja nunca como somos».
> Por estos motivos, la Iglesia no dispone, ni puede disponer, del poder para bendecir uniones de personas del mismo sexo en el sentido anteriormente indicado.

Esta transformación supone un cambio notable en la percepción que tiene la Iglesia Católica Romana de la «bendición» en relación con las personas queer y el reconocimiento de la presencia de Dios en ellas. Expresa una comprensión en constante evolución que abraza la inclusividad y cuestiona las perspectivas tradicionales sobre la conexión divina con la comunidad LGBTQ+. Este cambio representa un avance sustancial en la posición de la Iglesia Católica Romana en relación con estos asuntos. Por ende, la bendición implica el deseo de bienestar y el elogio hacia algo o alguien, tal como explica detalladamente el documento en cuestión:

> [...] las bendiciones [...] nos llevan a captar la presencia de Dios en todos los acontecimientos de la vida y recuerdan que, incluso cuando utiliza las cosas creadas, el ser humano está invitado a buscar a Dios, a amarle y a servirle fielmente (§ 8)

Sin embargo, el avance que se puede ver en este cambio del discurso queda opacado posteriormente, cuando en el documento se señala que:

> [...] la posibilidad de bendiciones de parejas en situaciones irregulares y de parejas del mismo sexo, cuya forma [..] no debe encontrar ninguna fijación ritual por parte de las autoridades eclesiásticas, para no producir confusión con la bendición propia del sacramento del matrimonio (§ 31).

Al mismo tiempo, estas bendiciones,

> [...] no pretenden la legitimidad de su propio *status*, sino que ruegan que todo lo que hay de verdadero, bueno y humanamente válido en sus vidas y relaciones, sea investido, santificado y elevado por la presencia del Espíritu Santo (§ 31).

En este contexto, al evaluar tanto una visión global tanto de los documentos eclesiales como las declaraciones del Papa Francisco, es posible percibir avances positivos —aunque mínimos— en el reconocimiento de la diversidad sexo-genérica entre los creyentes LGBTIQ+. No obstante, un análisis más detenido revela la persistencia de prejuicios que —a pesar de carecer de respaldo bíblico— se han arraigado en la doctrina de la Iglesia Católica Romana. Estos prejuicios sirven de base para diversas formas de señalamientos y para justificar las violencias sufridas por las personas LGBTIQ+, no solo en el ámbito eclesiástico, sino también en diversos contextos sociales.

Lo que superficialmente podría interpretarse como un «progreso» revela, en realidad, una forma encubierta de violencia hacia lxs creyentes católicxs romanxs con orientaciones e identidades sexuales diversas. Estas personas se ven compelidas a ocultar aspectos fundamentales de sus vidas, enfrentándose a una prohibición que limita su participación plena en la vida sacramental de la Iglesia Católica Romana. La vivencia de su sexualidad y la expresión de su identidad de género son sometidas a un constante escrutinio, convirtiéndose en objeto de sospecha.

En lugar de proporcionar un entorno acogedor y comprensivo, la institución religiosa perpetúa una cultura que marginaliza y excluye a quienes no cumplen con las normas tradicionales cis-heteropatriarcales. Esta imposición de clandestinidad infringe cargas emocionales y psicológicas adicionales a lxs creyentes LGBTIQ+, creando una atmósfera en la que la honestidad y la plenitud de la participación en la fe se ven restringidas.

Es inaceptable que las personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas se vean obligadas a acceder al sacramento del bautismo y a participar como padrinos o madrinas de matrimonio a través de ceremonias privadas, como si estuvieran llevando a cabo acciones ilegales. Esta práctica —bajo el pretexto de una supuesta «prudencia pastoral»— priva a la Iglesia Católica Romana de la oportunidad de desempeñar su papel de maestra y de formar a su feligresía en el reconocimiento, respeto y valoración de la diversidad sexo-genérica. Es crucial recordar que la propia Iglesia Católica Romana ha reconocido en la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* §1 de 1964 que la diversidad es un regalo divino (Concilio Ecuménico Vaticano Segundo, 1993).

Resulta imperativo que la Iglesia Católica Romana promueva un ambiente inclusivo y acogedor, donde todas las personas —independientemente de su orientación sexual o identidad de género— sean tratadas con dignidad y respeto en sus momentos sacramentales. Al adoptar un enfoque más inclusivo, esta iglesia podría reafirmar su compromiso con los principios fundamentales del Evangelio de amor, compasión y aceptación, reflejando así el mensaje de unidad y diversidad que promueve la fe cristiana en general. En lugar de limitarse por motivos de «prudencia pastoral», la Iglesia Católica Romana tiene la oportunidad de ser un faro de inclusión y amor divino, inspirando a sus integrantes a seguir un camino de comprensión y respeto mutuo.

Además, aunque la aceptación de las bendiciones a parejas del mismo sexo es percibida por algunos sectores como un «avance significativo», es crucial entender que esto no marca el final del trayecto, sino más bien el inicio. Se hace imperativo reconocer la sacramentalidad de estas uniones, no solo como un progreso en la defensa de los derechos de lxs creyentes LGBTIQ+, sino también como un paso hacia la transformación de la mentalidad en relación con la sexualidad. Como comunidad cristiana, resulta insostenible mantener la formulación que define el matrimonio basada en la apertura natural a engendrar hijxs. Este enfoque no solo limita

el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, sino que también se convierte en un obstáculo para la aceptación de métodos de planificación familiar. En consecuencia, es esencial que la Iglesia Católica Romana revise su posición sobre el matrimonio, buscando una perspectiva más inclusiva y actualizada que refleje los valores de compasión, igualdad y respeto hacia la diversidad sexo-genérica en la sociedad contemporánea.

El acceso a la vida eclesial no debe supeditarse a la renuncia de las identidades individuales ni a la negación de la vivencia de la sexualidad. Mientras la Iglesia Católica Romana persista en invisibilizar a las personas LGBTIQ+ y en condenar a la clandestinidad su participación en la vida sacramental, estará traicionando la apertura proclamada por el Evangelio para todxs, negándose así a reconocer la gracia inherente a la diversidad humana. No solo eso, sino que también traiciona a su Maestro, quien dijo: «[…] los que vienen a mí, no los echaré fuera» (Juan 6.37). Este tema no debe subestimarse, ya que se ha erigido en una causa central para creyentes y comunidades LGBTIQ+ —como se evidenciará más adelante— siendo el pilar de la lucha por la existencia y la resiliencia de personas LGBTQ+ dentro de comunidades católicas romanas en América Latina y alrededor del mundo.

Existencia y re-existencias de creyentes LGBTIQ+ en la Iglesia Católica Romana

La presencia de personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas en la Iglesia Católica Romana a lo largo de la historia es innegable. No obstante, con la incorporación tardía de visiones negativas a este respecto —provenientes más de lógicas de control y dominación de los cuerpos sexuados que de reflexiones teológicas (Ramírez Aristizábal y Mena López, 2021)— esta presencia fue negada y como ya se dijo, se

condujo a la clandestinidad a toda práctica fuera de la norma cis-heterosexual.

Los discursos con los que se promovió la condena de la diversidad sexo-genérica fueron cobrando relevancia y empezaron a ocupar un importante lugar en la predica de sacerdotes y en las enseñanzas catequéticas, especialmente durante el pontificado de Juan Pablo II, quien se caracterizó por una obsesión en contra de los Derechos Sexuales y Reproductivos (Cornejo-Valle y otras, 2023). Esa lógica se mantuvo casi intacta con su sucesor Benedicto XVI. Durante su pontificado ratificó la postura del Papa Polaco en torno al derecho de decidir de las mujeres sobre el uso de métodos anticonceptivos y la interrupción voluntaria del embarazo, así como la participación en escenarios laborales y políticos en igualdad de condiciones que los varones (Morán Faúndes, 2013, 2023). Al mismo tiempo, inició una cruzada en contra de seminaristas, sacerdotes, religiosos y religiosas con orientaciones sexuales diversas con la que logró distraer la atención en torno a las denuncias por corrupción del Banco Vaticano y la Red de prostitución liderada por algunos Cardenales en la que se explotaba sexualmente a integrantes de la guardia suiza, sacerdotes jóvenes y laicos, con el fin de acceder a beneficios en el poder (de Castells Tejón, 2017; Martel, 2019).

Si bien, con el actual Papa Francisco se han hecho declaraciones extraoficiales que hacen pensar en un cambio de postura, desde la oficialidad se mantienen estos discursos y no se han asumido acciones contundentes hacia el reconocimiento, respeto y valoración de las personas de la diversidad sexo-genérica al interior de la Iglesia Católica Romana, como si se ha hecho en otras iglesias a lo largo y ancho de Occidente. Al respecto, Hugo Córdova Quero (2020) ha analizado cómo es una práctica común del Papa Francisco el realizar declaraciones grandilocuentes —las cuales son tomadas como motivos de alegría y esperanza de que finalmente el cambio a llegado— para que luego el Sumo Pontífice firme un documento

en el que contradiga exactamente lo que había anunciado. Este autor afirma:

> El *modus operandi* del Papa Francisco es decir frases como esta que parecen «abiertas» y «progresistas» para aliviar tensiones sociales y dar una imagen de «Iglesia progre» para luego firmar algún documento o declaración que «ponga las cosas en su lugar», es decir, que afirme el *status quo*. […] Los «vientos de cambio» en la Iglesia Católica Apostólica Romana solo vendrán cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe —antes llamada «Inquisición»— promulgue un documento respaldando las declaraciones bienintencionadas del Papa Francisco. Hasta tanto eso no suceda, sus palabras no conforman la doctrina y enseñanza de esa Iglesia (Córdova Quero, 2020).

Documentos como *Fiducia Supplicans* no aportan nada nuevo a lo que ya hemos dicho muchos teólogxs: en el evangelio y en la doctrina de la Iglesia Católica Romana no existen fundamentos para negar la participación en la vida eclesial de personas LGBTIQ+, incluido el acceso al matrimonio.

Si bien lo que está en juego con el documento *Fiducia Supplicans* es la cuestión simple de «bendecir» personas en sus uniones, al privilegiar el «matrimonio cis-heterosexual» no debemos olvidar que esta ceremonia es de historia reciente en el cristianismo. Córdova Quero (2020) examina este aspecto de la siguiente manera:

> Debemos recurrir a la historia. En el cristianismo no existieron las ceremonias religiosas de casamiento sino hasta el siglo XII. El casamiento religioso no se instituyó porque era un «mandato divino», como se lee actualmente en Iglesias conservadoras como la Iglesia Católica Apostólica Romana, sino para legitimar una práctica social que ya se realizaba y que necesitaba en ese momento una legitimación trascendental. Si bien desde el siglo IX ya existían algunas prácticas cúlticas cristianas (Amstrong, 1986), no fue sino hasta el Segundo Concilio de Lyon (1274) que el cristianismo comenzó a hablar del sacramento del matrimonio, pero fue en el Concilio de Florencia (1439) en donde se terminó de definir. Para la ceremonia se apropió el ritual social romano que se venía realizando en la sociedad civil como contrato de unión de dos personas (Schüssler Fiorenza, 1991: 320). Para muchas personas esto puede tomarles por sorpresa, pues se nos ha enseñado que el matrimonio religioso fue instituido por Dios y

> ratificado por Jesús, algo que las Escrituras Sagradas contradicen. Las personas heterosexuales se casan en el cristianismo desde poco menos que mil años.

Al mismo tiempo, Córdova Quero (2020) continúa analizando:

> No obstante, existe otro dato que debemos tomar en cuenta respecto del casamiento cristiano que está aún más invisibilizado que la realidad de que el matrimonio cristiano es una invención pre-moderna. Hablo del hecho de que quienes comenzaron a casarse en el cristianismo fueron personas del mismo sexo. Ya en el siglo VI existen liturgias cristianas de unión de dos varones (Boswell, 1995). Esto está documentado en base a los archivos de monasterios y abadías así como también de catedrales a los que lxs investigadores tienen acceso y no son un secreto. Debido a esto, quienes tienen más derecho a casarse dentro del cristianismo son las personas de la diversidad sexo-genérica pues crearon esta práctica 600 años antes de que las personas heterosexuales vieran la necesidad de hacerlo. Sin embargo, el colonialismo cis-heteropatriarcal desde el Cuarto Concilio de Letrán (1215) comenzó sistemáticamente a perseguir a las personas de la diversidad sexo-genérica junto con las personas que sufrían la enfermedad de Hansen (Lepra), a las personas judías y musulmanas, a las personas que ejercían el trabajo sexual y, especialmente, a las mujeres que curaban con la herboristería a las que se acusaba de «brujas» (Moore, 1990). Esa persecución puso fin a las ceremonias cristianas de casamiento de personas del mismo sexo.

La crítica de Córdova Quero es vital para poder comprender el grado de dificultad que acarrea un documento como *Fiducia Supplicans*. Las supuestas «recomendaciones» que el documento plantea «para no producir confusión con la bendición propia del sacramento del matrimonio» se convierten en un obstáculo para el progreso que se ha estado logrando en comunidades locales. Se evidencia el temor de reconocer la subjetividad de los sacerdotes bajo el pretexto de la «prudencia pastoral», lo cual erige *de facto* barreras para los avances de las personas creyentes LGBTIQ+. Al darle predominancia al concepto de «evitar escandalizar», se estigmatiza a las personas LGBTIQ+ y se perpetúa un discurso de odio que legitima diversas formas de violencia que estos sectores poblacionales han experimentado durante muchos años.

Esta postura intransigente que mantiene el *statu quo* de segunda clase de las personas LGBTIQ+ destaca cómo la subjetividad de los líderes religiosos —en nombre de la «prudencia pastoral»— puede resultar en una limitación para la inclusión y el respeto hacia la diversidad sexo-genérica. Al subrayar el énfasis en «evitar el escándalo», se subraya la importancia de desafiar las percepciones negativas y perjudiciales que han persistido históricamente en contra de la comunidad LGBTIQ+. La reflexión invita a cuestionar la legitimidad de imponer barreras basadas en interpretaciones subjetivas, abogando en cambio por un enfoque más inclusivo y respetuoso que promueva la igualdad y la comprensión entre todas las personas.

Los cambios ya están sucediendo… ¡Y Roma se los pierde!

Desde la perspectiva anterior, es esencial destacar que lo que algunos sectores consideran como un «avance» no es más que la apropiación, cooptación y cis-heteronormatización de lo que las comunidades LGBTIQ+ dentro de la Iglesia Católica Romana han venido desarrollando durante años. Este patrón dialéctico ha sido una constante a lo largo de la historia del catolicismo romano: inicialmente condena y persigue, luego se abre al diálogo y finalmente afirma que nunca mantuvo una postura inquisidora con respecto a lo que ahora reconoce y acepta, aunque esa supuesta «aceptación» se encuentra bajo el severo escrutinio de la regulación, la sanción y la vigilancia.

Esta dialéctica, en el fondo, resalta cómo el proceso de aceptación aparente puede, en realidad, devenir una forma de control y adaptación a las normas predominantes. La apropiación de las prácticas de las comunidades LGBTIQ+ dentro del catolicismo romano sugiere un fenómeno de cis-heteronormatización, donde se impone una narrativa normativa que sigue siendo controlada por estructuras institucionales. La observación histórica

subraya la necesidad de ser críticos con los supuestos «avances» y reconocer el patrón repetitivo de la Iglesia Católica Romana en relación con las comunidades LGBTIQ+ que muchas veces no logra trascender una aceptación superficial.

Es esencial recordar el valioso trabajo de las comunidades LGBTIQ+ que han tejido redes para resistir en entornos a menudo hostiles. Mantenerse fieles a la adhesión dentro de una iglesia que ha utilizado a personas con diversas orientaciones sexuales e identidades de género como chivos expiatorios durante sus crisis de credibilidad más severas ha sido un desafío significativo. En medio de escándalos —como los financieros del Banco Vaticano mencionados anteriormente (Lozano, 2021)— la Iglesia Católica Romana ha intentado mostrarse implacable ante la diversidad sexo-genérica para recuperar la confianza como defensora de la «moral». No obstante, la resistencia en medio de la hostilidad refleja un compromiso profundo con la fe y la inclusión, a pesar de los desafíos persistentes. En este sentido, es crucial no perder de vista el activismo y la lucha continua de estas comunidades, que han enfrentado obstáculos considerables para mantener su identidad y contribuir a la transformación de paradigmas dentro de la Iglesia Católica Romana.

Comunidades como ACGIL, fundada en Barcelona en abril de 1991, CRISMHOM el 3 de junio de 2006, GAPD en Sao Paulo, Brasil, establecida en 2010, Padis Chile en 2012, la Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT+ en Brasil en 2014, el Colectivo Teresa el 15 de octubre de 2014, Espacio Seguro en Costa Rica el 26 de octubre de 2019 y Proeza de María en Perú en 2020, entre otras, son ejemplos palpables. Cada una de estas comunidades testifica de una historia prolongada en la cual creyentes LGBTQ+ han mantenido su presencia y actividad en sus parroquias. Estas comunidades se destacan por la organización de encuentros periódicos dedicados al apoyo mutuo, la formación y la celebración litúrgica. Su existencia y compromiso evidencian una persistente lucha por la inclusión y la coexistencia en un contexto religioso a menudo desafiante,

proporcionando un testimonio de resiliencia y dedicación a la fe dentro de la diversidad.

Los espacios designados como entornos seguros para la expresión de la experiencia de las personas LGBTIQ+ desempeñan un papel crucial como lugares de sanación y vital importancia. Estos lugares no solo permiten a las personas compartir sus vivencias, sino que también fomentan la creación de lazos de amistad entre personas que comparten experiencias similares. En momentos de dificultad, estos vínculos se transforman en redes de apoyo, ofreciendo un refugio emocional y comprensión mutua. Además de ser refugios emocionales, estos espacios también sirven como escenarios formativos donde se profundiza en cuestiones relacionadas con la teología y las escrituras sagradas.

Para abordar la falta de materiales desarrollados por teólogxs católicxs romanxs en este ámbito, se recurre a recursos provenientes de otras confesiones cristianas que han avanzado más en la inclusión.[12] A través de la lectura y la participación de conferencistas invitadxs, se exploran críticamente los textos tradicionalmente utilizados para condenar la orientación sexual e identidad de género de las personas LGBTIQ+.

Estos espacios también se presentan como comunidades celebrativas de la fe, adoptando simbologías propias de la diversidad sexo-genérica e incorporándolas a la liturgia. Este enfoque —conocido como «mariquear lo sagrado»— desafía y subvierte los parámetros rígidos del misal romano, dando lugar a una expresión de la fe que abraza y celebra la diversidad en todas sus formas. Estos espacios no solo ofrecen apoyo emocional, sino que también se convierten en centros de aprendizaje y celebración que desafían las normas establecidas.

[12] El aporte realizado por Córdova Quero (2018, 2023) sistematizando los trabajos adelantados a este respecto, contribuye a la comprensión de los avances en contextos no católicos romanos.

En esta performancia, estas comunidades se apoyan en los hombros de las Comunidades Eclesiales de Base (CEBs) que surgieron de una práctica similar en los sectores marginales de América Latina. No obstante, a diferencia de las CEBS, la vivencia comunitaria, formativa y celebrativa de estas comunidades no ha necesitado —y tampoco ha contado— con el beneplácito de la jerarquía eclesiástica católica romana. En medio de esa situación, reconocen que Dios está abiertx para todxs y que la voz y el clamor el pueblo encarnan la voz y la voluntad de Dios. Antes de que Francisco hablara de bendiciones a personas en situaciones irregulares y parejas del mismo sexo, estas comunidades ya reconocían la sacramentalidad de sus rituales de bendición y sus promesas. En esto, se aproximan a muchas iglesias cristianas inclusivas que han optado por un compromiso profético con las personas, tal como afirman Córdova Quero y Alan Robert Young (2022):

> Si las comunidades de fe influyen en los valores y las ideologías de quienes se unen a ellas (Yancey, 1999), muchas iglesias inclusivas del Sur Global potencian su papel de organización puente porque existen diferentes visiones de cómo aplicar la ética cristiana que se encuentran en las iglesias cristianas -especialmente en lo que se refiere a las personas con diversidad de género-, muchas de las cuales van más allá de las fronteras socialmente confinadas para promover la unidad.
>
> Para ello, estas iglesias trabajan por el entendimiento de las personas porque adoptan deliberadamente un papel integrador más que divisor, quizás como lección aprendida del ostracismo social al que son condenadas las personas de la diversidad de género en muchas sociedades (Córdova Quero, Serna Segura, y Aquino, 2021). Muchas iglesias inclusivas en América Latina construyen un sentido de integración a partir de códigos ético-sociales cristianos que moldean formas de pensar la experiencia con «otras personas», pero no controlan los encuentros que ocurren en la vida cotidiana ni imponen una forma de pensar (p. 130).

Tanto esta cita como la experiencia de las iglesias inclusivas y de las comunidades LGBTIQ+ dentro del ámbito católico romano resaltan una realidad innegable: a pesar de la posición negativa y restrictiva de las jerarquías eclesiásticas respecto a la diversidad sexo-genérica, las personas

creyentes con orientaciones sexuales e identidades de género diversas no solo persisten, sino que también activamente establecen espacios dentro de sus ámbitos eclesiásticos. Estos espacios no solo son lugares físicos, sino también simbólicos, donde lxs creyentes LGBTIQ+ encuentran un sentido de pertenencia, crean redes de apoyo y afirman su identidad en comunión con su fe.

Estos lugares de encuentro, formación y celebración se erigen como manifestaciones de existencia y re-existencia en contextos eclesiales a menudo marcados por una falta de comprensión o aceptación. En un acto de valentía y resistencia, las personas creyentes LGBTIQ+ desafían las normas establecidas y contribuyen a la creación de un espacio más inclusivo y diverso dentro de la Iglesia Católica Romana. Este proceso no solo implica la mera coexistencia, sino la construcción activa de una comunidad que busca reconciliar la fe con la diversidad sexo-genérica, demostrando que la espiritualidad y la identidad LGBTIQ+ no solo pueden coexistir, sino también enriquecerse mutuamente. En este contexto, la presencia y la acción de estas personas creyentes no solo desafían la adversidad, sino que también abren camino a una comprensión más amplia y acogedora de lo que podría ser la Iglesia Católica Romana si se animara a abandonar su rigidez institucional y los prejuicios solidificados en su historia moderna.

A manera de conclusión

El discurso emanado de la jerarquía de la Iglesia Católica Romana persiste en una lógica arraigada desde el siglo XIX, la cual se radicalizó durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Estos líderes eclesiásticos fundamentaron enfoques neoconservadores que se oponían a los progresos en derechos sexuales y reproductivos. Aunque el pontificado de Francisco ha insinuado una brisa de renovación, en realidad, el magisterio oficial no ha experimentado una transformación sustancial en su discurso. No obstante, deberíamos observar cómo decanta hacia el interior de toda la

Iglesia Católica Romana el giro dado por *Fiducia Suplicans* de anular la compresión de la bendición de personas del mismo sexo como «pecado». Sin embargo, en el mismo documento se percibe aún la imponen obstáculos a las personas creyentes LGBTIQ+ en su búsqueda de una vivencia sacramental de su fe.

A pesar de las barreras impuestas por la oficialidad de la Iglesia Católica Romana, comunidades de creyentes LGBTIQ+ persisten en vivir y expresar su fe. En este contexto, su mera existencia dentro de las parroquias se convierte en actos disruptivos que destacan el genuino avance hacia su reconocimiento pleno. Estas comunidades desafían las limitaciones impuestas, redefiniendo la narrativa religiosa y demostrando que la diversidad de orientaciones sexuales e identidades de género puede coexistir armoniosamente con la práctica de la fe en el contexto de la Iglesia Católica Romana.

Aunque se vislumbran ciertos indicios de cambio con el liderazgo de Francisco, la resistencia institucional a modificar el discurso oficial persiste. No obstante, las experiencias de lxs creyentes LGBTIQ+ enriquecen y desafían la percepción tradicional, abriendo camino hacia una comprensión más inclusiva y respetuosa dentro de la Iglesia Católica Romana. Estos actos de resistencia fortalecen la identidad de las comunidades LGBTIQ+ en el seno de esa iglesia.

Al mismo tiempo, también señalan la necesidad de un diálogo abierto y constructivo para superar las barreras existentes y avanzar hacia una auténtica aceptación e integración en la comunidad religiosa. Todo ello se da en el marco de un avance que también puede ser enriquecido ecuménicamente con las experiencias y teologías de otras iglesias cristianas. Este movimiento transversal a las iglesias cristianas tiene el potencial de traer liberación y respeto hacia la plena aceptación de la dignidad humana de todas las personas LGBTIQ+ cristianas.

Referencias

Concilio Ecuménico Vaticano II (1993). *Constitución dogmática sobre la Iglesia, Lumen gentiun [LG]*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Congregación para la Doctrina de la Fe (2021). «*Responsum* de la Congregación para la Doctrina de la Fe a un *dubium* sobre las bendiciones de las uniones de personas del mismo sexo», 15 de marzo. Disponible en: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20210222_responsum-dubium-unioni_sp.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

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

Córdova Quero, Hugo (2020). «Entre la ficción y la realidad: Las supuestas declaraciones progresistas del Papa Francisco». *Lupa Protestante*, 23 de octubre. Disponible en: <https://www.lupaprotestante.com/entre-la-ficcion-y-la-realidad-hugo-cordova-quero/>, consultado el 1° de abril de 2024.

Córdova Quero, Hugo (2023). *Teologías Queer Globales*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

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.

Cornejo-Valle, Mónica, Jennifer Ramme y José Barrera-Blanco (2023). «La agenda anti-género contra los derechos sexuales y reproductivos: Contextos diferenciales en los casos de España y Polonia». *Cuestiones de Género: De la Igualdad y la Diferencia* 18: pp. 174–194. DOI: https://doi.org/10.18002/cg.i18.7540.

De Castells Tejón, Juan Manuel (2017). *Tan lejos de Dios: Delitos y falsedades de la iglesia que Francisco quiere reformar.* Bogotá: Intermedio Editores.

Dicasterio para la Doctrina de la Fe (2023). «Declaración *Fiducia supplicans*: sobre el sentido pastoral de las bendiciones», 18 de diciembre. Ciudad del Vaticano: Editrice Vaticana. Disponible en: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20231218_fiducia-supplicans_sp.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

Lozano, Vicens (2021). *Intrigas y poder en el Vaticano: Una crónica de los secretos y escándalos mejor guardados*. Bogotá: Roca Editorial.

Martel, Frédéric (2019). *Sodoma: Poder y escándalo en el Vaticano,* traducido por Juan Vivanco y Maria Pons. Bogotá: Roca Editorial.

Morán Faúndes, José Manuel (2013). «Feminismo, Iglesia Católica y derechos sexuales y reproductivos en el Chile post-dictatorial». *Revista de Estudios Feministas* 21, N° 2 (mayo-agosto): pp. 485-508. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200004.

Morán Faúndes, José Manuel (2023). «La tercera ola neoconservadora en Latinoamérica: Ofensivas contra los derechos sexuales y reproductivos». *Iztapalapa: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 44, N° 95 (julio-diciembre): pp. 349-376. DOI: https://doi.org/10.28928/ri/952023/aot9/moranfaundesj.

Ramírez Aristizánal, Fidel Mauricio y Maricel Mena-López (2021). «Espiritualidad y diversidad sexual: desafíos para uma pastoral LGBTI+» En: *Experiências de diversidade afetivo-sexual e de gênero: Perspectivas de diálogo*, editado por Fabrício Veliq. Penha, RJ: Metanoia Editora, pp. 99-121.

Redacción Zenit (2023). «Doctrina de la Fe responde a dudas sobre bautizo de transexuales y homosexuales como padrinos en sacramentos». *Zenit: El Mundo Visto desde Roma*, 9 de noviembre. Disponible en: <https://es.zenit.org/2023/11/09/doctrina-de-la-fe-responde-a-dudas-sobre-bautizo-de-transexuales-y-homosexuales-como-padrinos-en-sacramentos/#google_vignette>, consultado el 1° de abril de 2024.

IV

Mística, praxis y espiritualidad

Capítulo Doce

Desviaciones teológicas para retornar al Edén

Aproximaciones, preguntas e indagaciones desde las teologías queer/cuir

Anderson Fabián Santos Meza

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

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

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

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

Introducción

> En tanto teólogxs indecentes, no necesitamos aceptar una petición de neutralidad, sino más bien mantenemos una postura responsable en la cartografía divina del deseo y el placer
>
> Marcella Althaus-Reid (2022: 27)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abrir la biblia y volver a los profetas

> Deseamos hacer una re-lectura de la Biblia,
> reescribir otras historias de manera paralela a las
> nuestras y re- crear lo mítico en nuestra vida,
> como si nos estuviéramos encontrando con
> extraños a la entrada.
>
> Althaus-Reid (2022: 140)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sin embargo, frente a la pregunta que formulamos, las autoridades religiosas han respondido en repetidas ocasiones desde su posición hegemónica, caracterizando y estigmatizando nuestra existencia como seres «desviados» o con «depravaciones graves» (Catecismo Iglesia Católica, nº. 2357), como seres «intrínsecamente desordenados» (Congregación para la

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

De esos caminos de muerte nos alejamos y optamos por nuestras desviaciones porque queremos vida; nuestra dislocación busca seguir el camino que la Divinidad nos ha trazado, para que vivamos, prosperemos y disfrutemos de larga vida [וְהַאֲרַכְתֶּם יָמִים, *wəha'ăraktem yāmîm*] (Dt 5, 33). Nos desviamos porque escuchamos el mensaje profético de Jeremías, que nos invitaba a detenernos, a observar y a preguntar por los senderos antiguos [עמְדוּ עַל־דְּרָכִים וּרְאוּ וְשַׁאֲלוּ לִנְתִבוֹת עוֹלָם, *'imdū'aldərākîm ūrə'ūwəša'ălū lintivōwt 'ōwlām*], para localizar el buen camino [דֶּרֶךְ הַטּוֹב, *derek haṭṭōwb*] y hallar el descanso que anhelamos [וּמִצְאוּ מַרְגּוֹעַ לְנַפְשְׁכֶם, *ūmiṣ'ū margōwa' lənapšəkem*] (Jer 6, 16).

Creemos que nuestra desviación trae justicia entre los seres humanos, libera de la opresión al extranjerx, al huérfanx y a lx viudx, pero también a lx putx, lx jotx, a la travesti, a la drag queen o al drag king, al marica, al

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

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

> ¿Por qué habríamos de desear hacer una re-lectura de la Biblia o incluso volver a conectarnos con San Agustín desde una perspectiva cuir o bien encontrar una orgía divinizada en el modelo trinitario? La respuesta es sencilla. Necesitamos andar estos diferentes caminos en un momento en el que las teologías sexuales han dejado atrás las discusiones naturalizadas de lo masculino/lo femenino dentro del cristianismo, para enfocarse en un constructo particular de la masculinidad y la feminidad sobre el cual el discurso sobre Dios no sólo tiene algo que decir, sino que, como argumentaremos, es probable que dependa.
>
> Althaus-Reid (2022: 66)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sobre la semejanza divina y la «imago Dei»

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

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

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

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

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

Sobre la dialéctica de la conversión y la aversión

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

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

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

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

Sobre la comprensión de la belleza

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Sobre la desviación de Dios

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

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

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

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

Sobre la plenitud en el amor trinitario

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

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

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

Confessiones humanae semper erunt queer, quia est valde difficile et intricatum de eventibus existentiae loqui, qui in progressu humano evolvuntur.[15]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

> La cuirización de la santidad prácticamente ha desaparecido ya que la gente no ha podido atestiguar a hombres santos y mujeres santas comer con las manos en ropa interior, o en ropa interior del sexo opuesto, y menos aún los han visto orar mientras se están quitando la ropa interior. Los signos de santidad –la decencia y el orden sexual legal de la teología totalitaria– se han vuelto equivalentes a la vida real de los santos, eliminando gestos de rebeldía y la contradicción de las geografías colonizadoras de la santidad.
>
> Althaus-Reid (2022: 226)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Balance conclusivo: ¡Se trata de retornar al Edén!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

Althaus-Reid, Marcella (2001). «Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet». *Feminist Theology* 9, Nº 27, pp. 57–67.

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

Aldridge, Casey (2021). «Rome-sacking and barebacking: longing, rhetoric, and revolution in Augustine and queer theory». *Theology & Sexuality* 27, pp. 44-61, DOI: https://doi.org/10.1080/13558358.2020.1854039.

Álvarez, Saturnino (1988). *Regio Media Salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación: San Agustín*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis.

Barclay, John M. G. (1995). «Deviance and Apostasy: Some Applications of Deviance Theory to First-Century Judaism and Christianity». En: *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, editado por Philip F. Esler. Londres: Routledge, pp. 110-123.

Bernard Kelly, Michael (2019). *Christian Mysticism's Queer Flame: Spirituality in the Lives of Contemporary Gay Men*. Nueva York, NY: Routledge.

Boff, Leonardo (2003). *Experimentar a Dios: Transparencia de todas las cosas*. Santander: Sal Terrae.

Boisvert, Donald (2004). *Sanctity And Male Desire: A Gay Reading Of Saints*. Cleveland, Ohio: Pilgrim Press Collection.

Braidotti, Rosi (2000). *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.

Burrus, Virginia, Mark D. Jordan y Karmen MacKendrick (2010). *Seducing Augustine: Bodies, Desires, Confessions*. New York, NY: Fordham University Press.

Cadahia, Luciana y Ana Carrasco-Conde (2020). *Fuera de sí mismas: Motivos para dislocarse*. (Colección «Contrapunto»). Barcelona: Editorial Herder.

Cixous, Hélène (1979). «The character of character». *New Literary History* 5, pp. 583-402.

Comisión Bíblica Pontificia (1993). *L'Interprétation de la Bible dans l'Église* [la interpretación de la Biblia en la Iglesia]. París: Led Éditions du CERF.

Copeland, Shawn (2021). *Desire, Darkness, and Hope: Theology in a Time of Impasse*. Collegeville, MN: Liturgical Press.

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

Córdova Quero, Hugo (2015). «Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». *God's Image* 34, Nº 2, pp. 71-82.

Córdova Quero, Hugo (2019). «Marcella Althaus-Reid: Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías* Queer 2: pp. 10–28.

De Certeau, Michel (1999). *La invención de lo cotidiano* 2. Habitar, cocinar. México: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, Michel (2007). *El lugar del otro: Historia religiosa y mística*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Katz.

De Hipona, Agustín (1955). *Confessiones. Confesiones*. Traducción de Ángel Custodio Vega. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De Hipona, Agustín (1988). *De Immortalitate Animae. La inmortalidad del alma*. Tomo XXXIX. Edición de Lope Cilleruelo et ál. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

De la Cruz, Juan (2003). *Obras completas*, editado por Luce López-Baralt y Eulogio Pacho. Madrid: Alianza Editorial.

DeFranza, Megan (2015). *Sex Difference in Christian Theology: Male, Female, and Intersex in the Image of God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

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

Dinshaw, Carolyn (2007). «Temporalities». En: Paul Strohm (ed.). *Twenty-first Century Approaches: Medieval*. Oxford: Oxford University Press.

Dinshaw, Carolyn (2012). *How Soon is Now? Medieval Texts, Amateur Readers, and the Queerness of Time*. Durham: Duke University Press.

Diskant, Carolyn (2012). *Saintly Brides and Bridegrooms: The Mystic Marriage in Northern Renaissance Art*. Londres: Harvey Miller.

Dollimore, Jonathan (1991). *Sexual Dissidence: Augustine to Wilde, Freud to Foucault*. Oxford: Oxford University Press.

Finney, Mark T. (2014) «Jesus & the Contours of Oppression: Labelling & Deviance in the Johannine Passion». En *Methods, Theories, Imagination Social Scientific Approaches in Biblical Studies*, editado por David J. Chalcraft, Frauke Uhlenbruch y Rebecca S. Watson (Colección «Bible in the Modern World» N° 60). Sheffield: Phoenix Press.

Freeman, Elizabeth (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham y Londres: Duke University Press.

Gutiérrez Estupiñán, Raquel (2004). *Una introducción a la teoría literaria feminista*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Halberstam, J. y Muñoz, J. E. (2005). "Introduction. What's Queer about Queer Studies Now?". *Social Text*, Nol. 23, N° 2-3, pp. 1-17.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968). *Filosofía del derecho*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Claridad.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2013). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlín: Suhrkamp Verlag.

Hinkle, Cristopher (2001). «A Delicate Knowledge: Epistemology, Homosexuality, and St. John of the Cross». *Modern Theology* 17, N° 4, pp. 427-444.

Jacobsohn, H. (1906-9) «Conversio et converto», en Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (ed.), *Thesaurus Linguae Latinae, Volúmen 4*. Leipzig: Teubner. cols. 853–856; 858–869.

Kearns, Shannon (2020). «I Am A Deviant» [Soy un desviado]. *Queer Theology*, 23 de julio. Disponible en: <https://www.queertheology.com/i-am-a-deviant/>, consultado el…

Kelly, Michael Bernard (2019). *Christian Mysticism's Queer Flame: Spirituality in the Lives of Contemporary Gay Men*. Nueva York, NY: Routledge.

LaCugna, Catherine Mowry (1991). *God for Us: The Trinity & Christian Life*. Nueva York, NY: HarperCollins.

Lochrie, Karma (2005). *Heterosyncracies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Loughlin, Gerard (2009). *Queer Theology: Rethinking the Western Body*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Martín Velasco, Juan de Dios (2006). *El fenómeno místico: Estudio comparado.* Madrid: Trotta.

Martín Velasco, Juan de Dios (2007). *Mística y humanismo*. Madrid: PPC.

Mommaers, Paul (1979). *Was ist Mystik?* Fráncfort del Meno: Insel Verlag.

McCallum, E. L., y Mikko Tuhkanen (eds.) (2011). *Queer times, queer becomings*. New York: Suny Press.

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

Nel, Marius (2023). «The Prosperity Message as a Syncretistic Deviation to the Gospel of Jesus». *Religions* 14, N° 3: pp. 1-12. DOI: https://doi.org/10.3390/rel14030346.

Oldfield, John (2005). «Teología agustiniana de la conversión». En: *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy, Volúmen 3: Temas particulares de filosofía y teología,* editado por José Oroz Reta y José Antonio Galindo Rodrigo. Valencia: Edicep, pp. 274- 276.

Pannikar, Raimon (2008). *Opera Omnia. Mistica e spiritualità. Mistica, pienezza di Vita*. Milán: Jaca Book SpA.

Panotto, Nicolás (2016). «Per-verting the Foundations: Epistemological and Methodological Challenges to the «Corporeality» of Latin American Liberation Theologies». En: *Indecent Theologians. Marcella Althaus-Reid and The Next Generation of Postcolonial Activism*, editado por Nicolás Panotto. Oakland, CA: Borderless Press, pp.105-131.

Petäjäniemi-Brown, Soili (2013). «Cultural/Feminist/Non-Literary Translation and the Manual for a Life-Support Machine». Ponencia presentada en el Coloquio «Truths and Tales – Gender and Cultural Studies», realizado del 8 al 30 noviembre en la Universidad de Lapland, en Rovaniemi, Finlandia.

Perrin, Robin (2001). «When Religion Becomes Deviance: Introducing Religion in Deviance and Social Problems Courses». *Teaching Sociology* 29, no. 2: pp. 134–52. DOI: https://doi.org/10.2307/1318713.

Plummer, Ken (1979). «Misunderstanding Labelling Perspectives». En: *Deviant Interpretations: Problems in Criminological Theory*, editado por David Downes y Paul Rock. Oxford: Martin Robertson, pp. 85-121.

Rao, Sathya (2005). «Peut-on envisager l'avenir de la traduction sans plaisir? Vers une érotique du traduire». *Meta* 50, N° 4 (diciembre): pp. 1-17. DOI: https://doi.org/10.7202/019855ar.

Santos Meza, Anderson Fabián (2021). *Quid autem ista loquor? El sentido económico de la confessio en las Confessiones de San Agustín*. Tesis de Filosofía. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

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

Schur, Edwin M. (1980). *The Politics of Deviance: Stigma, Contests and the Uses of Power*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2001). *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2009). *Prejudice and Christian Beginnings*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Smith, Sidonie (1994). «Hacia una poética de la autobiografía de mujeres». En: *El gran desafío: Feminismos, autobiografía y postmodernidad*, editado por Ángel G. Loureiro. Madrid: Megazul-Endymion, pp .113-149.

Streck, Daniel (2007). «Dos enfoques sobre el hacerse humano: encuentros y desencuentros entre teología y pedagogía». *Revista Cubano de Pensamiento Socioteológico* 46: pp. 2-10.

Underhill, Evelyn (2006). *La mística: Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid: Trotta.

Unger, Biviana (2013). *La búsqueda de la belleza en San Agustín*. Tesis de Maestría. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Vannier, Marie-Anne (1991). «Aspects de l'idee de création chez saint Augustin». *Revue des Sciences Religieuses* 65, Nº 3, pp. 213-225.

Vannier, Marie-Anne (1997). *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*. Friburgo: Éditions universitaires.

Vannier, Marie-Anne (2020). «Aversion and Conversion». en Tarmo Toom (ed.), *The Cambridge Companion to Augustine's Confessions*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.63-74.

Von Fritz, Kurt (1945). «Noûs, noeîn, and their derivatives in presocratic philosophy (excluding Anaxagoras)». *Classical Philology* 40, Nº 4, pp. 223-242.

Zambrano, María (2011). *Confesiones y Guías*. Madrid: Eutelequia.

Capítulo Trece

La erótica mística

Abades cistercienses, cuerpos y subjetividad teológica

Zaccary Haney

En los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de Bernardo de Claraval, el cuerpo se revela como el medio por el cual se logra la unión con Dios. Para Bernardo, la esperanza de esta conexión solo parece posible a través del cuerpo (erótico), incluso afirmándose que Dios toma cuerpos para atraernos hacia esa unión. El erotismo desempeña un papel crucial. La tensión erótica entre la experiencia individual y comunitaria del cuerpo, sus besos y las cuestiones que surgen, plantea preguntas clave. El análisis se sumerge en los pensamientos carnales de Bernardo para teologizar el cuerpo a través de los tejidos místicos y eróticos que lo conforman.

Nos *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos* de Bernard de Clairvaux , o corpo é revelado como o meio pelo qual a união com Deus é alcançada. Para Bernardo, a esperança dessa conexão só parece possível por meio do corpo (erótico), chegando a afirmar que Deus toma corpos para nos atrair para essa união. O erotismo desempenha um papel crucial. A tensão erótica entre a experiência individual e comunitária do corpo, seus beijos e os problemas que surgem, levanta questões fundamentais. A análise mergulha nos pensamentos carnais de Bernardo para teologizar o corpo por meio dos tecidos místicos e eróticos que o moldam.

In Bernard of Clairvaux's *Sermons on the Song of Songs*, the body is revealed as how union with God is achieved. For Bernard, the hope of this connection only seems possible through the (erotic) body, even claiming that God takes bodies to draw us into this union. Eroticism plays a crucial role. The erotic tension between the individual and communal experience of the body, its kissing, and the issues that arise pose key questions. The analysis dives into Bernard's carnal thoughts to theologize the body through the mystical and erotic tissues that shape it.

Dans les sermons de Bernard de Clairvaux sur le *Cantique des Cantiques*, le corps est révélé comme le moyen de parvenir à l'union avec Dieu. Pour Bernard, l'espoir de cette connexion ne semble possible qu'à travers le corps (érotique), affirmant même que Dieu prend des corps pour nous entraîner dans cette union. L'érotisme joue un rôle crucial. La tension érotique entre l'expérience individuelle et communautaire du corps, son baiser et les problèmes qui en découlent posent des questions essentielles. L'analyse plonge dans les pensées charnelles de Bernard pour théologiser le corps à travers les tissus mystiques et érotiques qui le façonnent.

Introducción[16]

Los regresos al cuerpo como sujeto teológico —según Mayra Rivera (2015)— «reven al cuerpo afirmativamente, sus dolores y deseos inseparables de sus anhelos espirituales» (p. 7). Estos intentos de recuperar el cuerpo para la teología no son nuevos. Reconoce que el cuerpo aparece a lo largo de la historia del pensamiento cristiano y no solo en los últimos dos siglos, ya que lxs teólogxs y filósofxs cristianxs intentan dar sentido a la corporeidad «enigmática» (Rivera, 2015: 5). Utilizando el enfoque «poético» del erudito martinico Edoard Glissant (1997), Rivera espera contribuir a este descubrimiento de la carne en los textos filosóficos y teológicos. Escribe que un enfoque poético es una forma diferente de conocer, que puede arrojar luz «sobre elementos del cuerpo-palabras que tienden a ser ocluidos por otros modos de investigación filosófica» (Rivera, 2015: 3-4, 50).

En este capítulo, espero contribuir a la poética de la carne de Rivera a través de una consideración de la tradición cisterciense, la cual propone un modo de conocimiento místico erótico a través de la carne sensual[17]. Otros modos —dominantes— de investigación nos empujan demasiado rápido de lo corpóreo a lo espiritual, desafiando la advertencia de Bernardo de Claraval en sus sermones de que pasar de los pies terrenales de Cristo a su beso «espiritual» en la boca es un salto demasiado grande, especialmente para aquellxs —todxs nosotrxs— que recién estamos comenzando (Dutton 1992; Spezzano 2016; McGinn 1994).

Lxs eruditxs ya han notado que —en palabras de M. Corneille Halflants, en su introducción a los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares de Bernardo* (1971)— «El amor sensible en el corazón del hombre incluso por el cuerpo de Cristo y todo lo que él tiene realizado y enseñado en la carne ocupa un

[16] Traducido por Kathleen Griffin.

[17] Para las primeras historias de la Orden Cisterciense, véase Fry (1980); McGinn (1994) y McGuire (2010).

lugar demasiado decisivo en la doctrina espiritual del abad de Claraval» (p. xix; ver también Casey 1988; LeClercq 1979). Bernard McGinn (1994) ha observado acerca de los sermones del abad que aunque la atención se centra:

> [...] en el significado personal del Cantar como narración del amor entre Cristo y el cristiano individual, Bernardo no puede evitar volver una y otra vez a la investigación del misterio de Cristo y de la iglesia que forma el fundamento para la correcta comprensión de la relación personal (p. 165).

El cuerpo —la marca misma del ser humano— es una «cosa» inevitablemente social, un material físico que toca otros cuerpos y al mismo tiempo es tocado por ellos. Es un ir y venir dialógico de tocarse en un proceso para convertirse en un sujeto social y teológico. Es comprender la relación humano-divina a nivel de personas humanas que se tocan. Una sociabilidad intrínseca del cuerpo mismo —como cuerpo entre otros cuerpos— tocándolos y siendo tocado. Es acercarse a Dios a través de lxs otrxs —y como Dios lo hace a través de nosotrxs—, simbolizando la irrupción del deseo y la búsqueda que emprende la novia del Cantar, mientras exclama: «Que me bese con el beso de su boca» (Cant 1.2). La espiritualidad y cualquier experiencia de Dios se ubica precisamente en el cuerpo, el cuerpo físico compuesto por pies, manos y labios y —más específicamente— en las interacciones entre el propio cuerpo y los cuerpos de lxs demás en lo que puede considerarse una relacionalidad erótica del tacto humano (McGinn 1994: pp. 133-134)[18].

Leer poéticamente a Bernardo de Claraval desde el cuerpo —el cual yace en el centro de su teología mística— y en pos del anhelo del beso de Dios en la boca, establece una mística erótica en la que los cuerpos se tocan, descubriendo lo divino en las interacciones entre las personas y sus cuerpos. De hecho, se trata de cómo Dios es recibidx tanto sobre nuestros cuerpos como dentro de ellos. Como ha escrito Marcella Althaus-Reid

[18] Para más información acerca de cómo entiendo el erotismo aquí, consúltese Jack J. Halberstam (2011: 149).

(2022 [2003]), «la búsqueda del amor y de la verdad es una búsqueda corporal. Los cuerpos enamorados le añaden muchas realizaciones teológicas a la búsqueda de Dios y de la verdad» (p. 20).

Lo queer de la teología, en este caso, es buscar y descubrir el cuerpo como sujeto teológico. Es reubicar el cuerpo como elemento central de la reflexión teológica, comprendiendo cómo estos interactúan con Dios en unión mística los unos a través de otros en una unión erótica con otras personas humanas. Es concebir las interacciones humanas y divinas dentro de un marco de relacionalidad erótica de humano a humano; y es ver la sangre como sangre, la carne como carne y el beso como beso. Es hacer de lo metafórico lo literal y ver tanto las «lágrimas en los ojos de las estatuas de la Virgen María» como también ver «un rastro de semen en sus faldas». no rehuir el «horror de los cuerpos descontrolados» en sus abrazos eróticos, y en especial el cuerpo descontrolado de Dios (p. 147).

Cuerpos bernardinos

El lenguaje y la experiencia del amor secular y erótico estaban muy presentes en el monasterio cuando Bernardo entró en el noviciado en el año 1113 E.C. cuando tenía solo 23 años. Una nueva forma de reclutar integrantes para los monasterios —es decir, dejar de aceptar niños en ellos — coincidió con el auge de la literatura amorosa y las tradiciones trovadorescas de la Alta Edad Media. «Muchos de estos monjes y monjas» —según el influyente estudio de Jean LeClercq (1979) sobre la reforma cisterciense— «llegaron a los monasterios con un conocimiento definido del amor secular. Esto lo habían adquirido ya sea por experiencia, dentro del estado matrimonial o fuera de él, o por la lectura de literatura de amor» (pp. 13-15; Cf. Bynum 1975; McGuire 1994).

Bernardo es, por supuesto, consciente de este contexto y de las dificultades de aprender las disciplinas monásticas y la vida espiritual. Señala los peligros para los novicios de recibir este tipo de instrucción

erótica al comienzo de sus famosos sermones sobre el *Cantar de los Cantares*, aunque curiosamente no les pide que salgan de la habitación (McGinn, 1994: 162). Sus monjes podían mirar hacia atrás —con la disciplina adecuada, por supuesto— a su experiencia mundana del cuerpo, del amor y del matrimonio para comprender los misterios de la unión mística con Dios en el *Cantar de los Cantares* ya que —de hecho— esa era la expectativa (McGinn, 1994: 164; Sommerfeldt, 1995: 142). Esta no es solo una noción mística o metafórica del matrimonio que nos ayuda a comprender la unión mística con Dios, sino que para Bernardo «los abrazos de las parejas casadas son las expresiones castas de un amor mutuo que los fortalece en su amor por Cristo» (Sommerfeldt, 1995: 143).

La primera línea del Cantar, —«Que me bese con el beso de su boca» (Cant 1.2), cautivó Bernardo profundamente. Al respecto, comenta:

> Qué deliciosa estratagema de habla esta, impulsada a la vida por el beso, con el propio semblante cautivador de las Escrituras inspirando al lector y atrayéndolo, para que pueda encontrar placer incluso en la laboriosa búsqueda de lo que está oculto […]. Seguramente este modo de comienzo que no es un comienzo, esta novedad de dicción en un libro tan antiguo, no puede sino aumentar la atención del lector (Bernardo, 1971: párr. 1.3.5).

El Espíritu Santo utiliza una estratagema retórica seductora corporal, sexual y erótica. Una «irrupción repentina» del deseo interior y vehemente de la Novia[19] para atraer la atención del lector, reflejando así como Dios se ofrece a sí mismx a la humanidad a través de la experiencia del cuerpo (Bernardo, 1971: párr. 1.3.5). Esto es más que una mera metáfora. McGinn (1994) ha observado en su análisis del misticismo de Bernardo que «el lenguaje antropomórfico acerca de Dios ahora no solo es metafóricamente verdadero sino también literalmente verdadero» (p. 168). La experiencia del «toque» del Espíritu a través del cuerpo que Dios asume en Jesús de Nazaret es el fundamento para la unión mística con Dios en el pensamiento de Bernardo. Marsha Dutton (1992), comparando cómo funciona el cuerpo

[19] Para más información sobre esta «irrupción», véase Georges Bataille (1987).

de Cristo en el pensamiento místico tanto de Bernardo como de su contemporáneo Aelred de Rievaulx, escribe: «El deseo por ese rostro [de Cristo] se encuentra en el centro de la espiritualidad tanto de Bernardo como de Aelred» (p. 204; véase tb. McGinn, 1994: 173).

Si el cuerpo es tan central en la relación divino-humana como a veces parece serlo, ¿qué es entonces el cuerpo y por qué ocupa este lugar en la espiritualidad de estos cistercienses? En su quinto sermón, el abad da una respuesta: introduce una clasificación de los espíritus, cada uno de los cuales tiene uso de un cuerpo según la necesidad: «el del animal, el del hombre, el del ángel y el de Dios» (Bernardo, 1971: párrafo 5.1.1). Kilian Walsh señala que, en el siglo XII, era común creer que todos los espíritus creados debían tener un cuerpo para moverse y ser movidos por otros espíritus (ver la nota al pie de página de Walsh que explica esto, Bernardo 1971: p. 26). Sobre los ángeles, Bernardo pregunta: «¿Cómo será posible que cumplan este servicio [es decir, ayudar a los seres humanos a alcanzar la salvación] sin un cuerpo, especialmente entre seres que poseen cuerpos?» (Bernardo, 1971: párrafo 5.1.2). Para considerar primero a los ángeles, estos espíritus no tienen cuerpos y, por sí mismos, no los requieren para aprender o crecer espiritualmente. Además, como los ángeles, los espíritus animales, aunque poseen cuerpos por naturaleza, tampoco requieren cuerpos para su propio crecimiento en entendimiento. De hecho, no es propio de la naturaleza de los animales contener o aumentar su comprensión en absoluto (Bernardo, 1971: párrafo 5.1.4).

Así, distingue a los seres humanos de los ángeles y los animales tanto por la necesidad de un cuerpo como por la capacidad de conocimiento. Los seres humanos son por su propia naturaleza siempre espíritus ya encarnados que son capaces de conocer y comprender en aras del crecimiento espiritual, la unión mística y nuestra propia felicidad. «Sin [el cuerpo]» —afirma— «no podemos alcanzar esa forma de conocimiento por la cual solo nos elevamos hacia la contemplación de las verdades esenciales para la felicidad» (Bernardo, 1971: párrafo 5.1.1). McGinn (1994) observa esta idea a lo largo del pensamiento de Bernardo cuando escribe: «La ley de

nuestra creación es que solo podemos tener acceso a lo que nos puede llevar a la verdad y la felicidad a través del cuerpo y sus sentidos» (p. 167; véase tb. Dutton, 1992: 206). Imitando a Agustín al comienzo de sus *Confessiones*, entonces, nuestro abad pregunta cómo «puedes instruir al oyente si no tienes lengua, o recibir instrucción si no tienes oído» (Bernardo, 1971: párr. 5.1.5; véase tb. Agustín, 2008: párr. .1.1.2). Bernardo (1971) continúa explicando:

> Trata de entender esto, que ningún espíritu creado puede por sí mismo actuar directamente sobre nuestras mentes. Esto significa que sin la mediación de un instrumento corporal no puede entrar en contacto o infundirse en nuestras mentes, de modo que adquiramos conocimiento o lo incrementemos, adquiramos virtud o lo mejoremos. Ningún ángel, ningún espíritu creado tiene el poder de influirme de esta manera, ni yo puedo influir sobre ellos (párr. 5.2.8).

Incluso la salvación permanece incompleta hasta que el cuerpo y el alma se reúnan en la resurrección (McGinn, 1994: 173).

La persona humana es, por naturaleza, una cosa del tacto encarnada, de empujar y atraer y de ser empujada y atraída a través del cuerpo y los cuerpos de lxs demás. Es solo en estas interacciones que las personas humanas pueden ser tocadas, influenciadas o movidas (Lazzari, 1965: 294). La interpretación de Bernardo acerca del cuerpo como una entidad que facilita el avance en la vida espiritual humana mediante la interacción táctil, el impulso y la atracción entre cuerpos, es examinada por Rivera (2015) en este contexto. Esta autora propone que los cuerpos se edifican y configuran en el seno del discurso social a través de los intercambios físicos tangibles entre personas, generando con frecuencia nuevas manifestaciones del cuerpo como entidad sujeta a estos discursos sociales. Así, Rivera (2015) afirma:

> La carne siempre se está convirtiendo. El aire, el agua, los alimentos, la luz del sol e incluso sociedades de microorganismos ingresan a nuestros cuerpos para tejer el delicado tejido de nuestra carne. […] Las palabras también se hacen carne. Las palabras marcan, hieren,

> elevan o destrozan los cuerpos. Los discursos sociales dividen el mundo y marcan los cuerpos de manera diferente (p. 2).

Por supuesto, nunca hay un momento en que el cuerpo no esté socializado (Craig y Hollywood, 2018: 13). Las personas nacen en el mundo, sus cuerpos se encuentran ya marcados permanentemente de manera única por procesos de socialización. Como cuerpos socializados siempre se constituyen a través de nuevas maneras cuando se encuentran los unos con otros. El «cuerpo» de Bernardo también puede, entonces, referirse a algo discursivo, socialmente maleable, ya que es empujado y atraído en numerosas direcciones. En este continuo discurso sensorial con otros cuerpos, actuando y siendo objeto de acción, conformándose a sí mismo, siendo moldeado y moldeando a otros hacia una humanidad socializada, racializada, generizada y sexualizada, propongo la construcción del cuerpo teologizado.

Teología y cuerpos

Abordando esta cuestión del cuerpo como «teologizado», me pregunto —siguiendo al abad— por el modo en que Dios, el Espíritu increado, actúa sobre la persona humana. Para Bernardo, la prerrogativa de influir en la humanidad sin el uso del cuerpo está «reservada a ese Espíritu supremo e infinito, el único que, cuando imparte instrucción al hombre o al ángel, no necesita oído para oírlo ni boca para hablar» (Bernardo, 1971: párrafo 5.3.8). Dios no necesita un cuerpo como el de los ángeles o los animales para ponerse al servicio de la humanidad. Más bien, es una «complacencia» por el bien de los seres humanos. Sin embargo, Bernardo realiza una extraña inversión de su misticismo corporal cuando dice: «Dios ahora emplea mi lengua con el propósito de instruirte, cuando ciertamente podría impartir el mismo conocimiento directamente con mayor facilidad de su parte y más placer para ti» (Bernardo, 1971: párrafo 5.3.9).

En este punto Bernardo parece contradecirse. Es una contradicción que deseo abordar con seriedad, ya que en cierto sentido, Bernardo sostiene que

la transición de lo físico y terrenal a lo espiritual y celestial no puede realizarse de manera apresurada. Insiste en que es una tarea imposible y potencialmente peligrosa pasar directamente de los pies —que representan lo terrenal y corpóreo— a los labios —que simbolizan lo celestial y espiritual. Por un lado, Bernardo parece recordarnos la importancia del cuerpo como sujeto teológico, como la única «cosa» en la cual, a través de la cual y según la cual Dios se hace presente para nosotrxs, como si estuviera de acuerdo en que lo que le sucede al cuerpo tiene importancia para la teología. Esto implica permanecer en lo físico, en el presente, prestando atención a la experiencia del cuerpo.

Por otro lado, puede desafiar sus propios deseos. Como escribe Dutton (1992), confirmando la sospecha de que Bernardo quiere en última instancia ir más allá del cuerpo y de sus historias, tanto gozosas como dolorosas, «el Verbo se hizo carne… para hacer a Dios accesible a la humanidad carnal, para guiar a los hombres y mujeres a través del amor de su carne al amor de su espíritu» (p. 208; véase tb. Bernardo, 1971: párr. 6.1.3). Lo místico y lo físico se divorcian, lo físico aquí pierde su significado divino y lo místico se convierte en mera ficción: ignorante de la realidad que una vez lo fundamentó. Si uno fuese un monje bueno y obediente que sigue a Bernardo en este aspecto, renunciaría a las relaciones que definen al cuerpo en su condición de entidad social, un cuerpo sujeto a construcciones de género, racialización, sexualización, colonización y teologización. Con esto, el abad corre el riesgo de fracasar en su propio proyecto y pone en peligro perder las relaciones que constituyen el cuerpo como el sujeto teológico siempre ya presente. Extraña los momentos de risa en medio de su comunidad en aras de una teologización especulativa de un momento corporal-relacional que está ya siempre teologizado en sí mismo. Aún más, ignora las lágrimas de su hermano cisterciense a quien otro le cuenta del odio de Dios, espiritualizándolo con la seguridad del amor incondicional de Dios.

Su mística —que amenaza con dejar atrás el cuerpo— corre el riesgo de convertirse en una mística desprovista de todo valor o significado

verdadero. Esto surge como respuesta a la forma en que los cuerpos actúan unos sobre otros, excepto, quizás, para reforzar los discursos dominantes como normativos, no problemáticos y divinamente instituidos (Daly, 1973: 3). En palabras de Althaus-Reid (2022: 239-244), Bernardo puede ignorar lo que le sucede al cuerpo, sacrificándolo en aras de una «marca» teológica.

Quizás, entonces, mi tiempo en Claraval ha llegado a su fin y debo partir para descubrir dónde la Palabra se hace carne y sigue siendo carne: dónde lo divino es accesible a través de la carne porque lo divino es carne. ¿Debería hacer un viaje a la abadía de Aelred en Rievaulx, donde la carne y las relaciones carnales parecen ser atendidas y son de gran importancia? Quizás. Sin embargo, Bernardo, al traerme de regreso desde las puertas de entrada, continúa advirtiéndome sobre el ansioso deslizamiento de los pies a la boca. Sin prestar atención al terreno sensual —y sin presionar los labios propios sobre los pies de Jesús— ¿cómo puede uno estar «preparado» para el beso —espiritual— en su boca? Cuando surge el impulso de mover los labios por los contornos carnosos de Jesús y el deseo de deslizar la lengua hasta sus labios suculentos, Bernardo envía a sus monjes de regreso, los devuelve a los pies polvorientos de la tierra. En cierto modo, anticipa la «teología radical» de John Caputo (2013), quien argumenta que «la teología se redirige hacia el mundo de Marta y la promesa del bullicioso y vibrante mundo que yace debajo» (p. 65). Es decir, «nuestro mundo» y el mundo de nuestra vivencia; el mundo de cada cuerpo: el ámbito de los encuentros carnales y sensuales, una poética que rehúsa lo metafísico y especulativo, exigiéndonos prestar atención a la experiencia terrenal y a «caminar a pie» (Caputo, 2013: 67, 115).

A menos que se quiera ignorar la experiencia terrenal —la cual se compone de relacionalidad corporal y sensual— la teología debe volverse hacia donde las personas humanas son empujadas y atraídas por todos los cuerpos que las rodean. Debemos convertirnos en Marta en un mundo que desea ser María, reflexionando sobre la acción ocupada del mundo, abrazando una relacionalidad erótica y corporal que ubica a Dios en nuestras interacciones carnales. Se trata de ver cómo las personas humanas

se vuelven teológicas, teologizadas en un proceso de transformación material en el que ese devenir es «profunda, aunque ambiguamente, relacional» (Rivera, 2015: 10). Es en estos momentos relacionales de intercarnación —para usar las palabras de Rivera— es decir, en el entretejido de la carne social, donde los cuerpos se constituyen unos con otros en patrones hermosos, desordenados y —a menudo— incluso violentos, que Dios está presente. De hecho, Theresa Moritz (1980) nos ha recordado que no podemos ignorar el significado de la dimensión eclesial y social de la teología mística de Bernardo.

Al analizar la experiencia desde una perspectiva teológica y trascender la realidad física hacia una interpretación espiritual, se desdibuja el intrincado entramado de las relaciones sociales y eclesiales. Se observa una conexión profunda entre las personas que se unen para tejer el tapiz ilusorio de un arcoíris. Es como contemplar el mundo exclusivamente a través de la lente de la cámara de un iPhone, perdiendo así las complejidades de la auténtica interconexión por una «relación» etérea que, en consecuencia, nunca puede materializarse. Cuando las personas, los cuerpos y las interacciones corporales están inherentemente teologizados, al trascenderlos en busca de lo espiritual se corre el riesgo de perder de vista la presencia de Dios, quien se manifiesta precisamente en esos momentos y lugares.

En cuanto a las relaciones encarnadas, estoy de acuerdo con Susannah Cornwall (2010), quien argumenta:

> Todo lo que les sucede a los cuerpos y les importa a los cuerpos le sucede y le importa a la teología. Los horrores de la tortura, la violación, el abuso, el hambre y la muerte, todas las peores cosas que los seres humanos pueden hacerse unos a otros, no quedan fuera del discurso teológico sino que son parte integral de él (p. 98).

Esto es algo que tanto Althaus-Reid (2005 [2000]) como Thia Cooper (2021: 92) han afirmado también. Estas situaciones son importantes para la teología precisamente por la interseccionalidad de la teología y el género, la raza y la sexualidad. La teología es parte integral de la historia de cómo los cuerpos han sido —y continúan siendo— marcados, separados o

segregados. Estos procesos de socialización son un enunciado teológico. Las personas humanas se constituyen en sujetos —teológicos— en relación con Dios a través de una socialización discursiva e histórica con lo divino, quien se hace presente a través de los cuerpos de quienes nos rodean. Como escribe Sara Ahmed (2006), «los cuerpos recuerdan tales historias, incluso cuando las olvidamos» (p. 111).

Una implicación de esta conexión entre la teología y los procesos de socialización es la de comprender que estas son historias que afectan no solo a lxs cristianxs. Al contrario, también impactan a lxs no cristianxs, como es evidente en las historias contínuas —a menudo violentas— de colonización por parte de las potencias del Norte Global. Esta es una teologización del cuerpo, similar a los procesos de asignación de género, racialización, sexualización y otras formas de discurso social que se imprimen en los cuerpos y tratan de dirigirlos en direcciones específicas. Abordar el cuerpo y sus interacciones como teologizados es ubicar a Dios dentro de ellos y entre ellos. Es preguntar cómo es que Dios aparece en las experiencias de amor y de odio, de alegría y de aflicción, de placer y de dolor.

Conclusión

El cuerpo mismo se vuelve sujeto de la teología a través de las interacciones con los cuerpos que nos rodean, relacionalidades de las que Dios siempre forma parte. Además, debemos concebir el cuerpo como la entidad misma que experimenta un proceso de subjetivación en relación con Dios a través del discurso teologizador. Simultáneamente, si el cuerpo nunca escapa de un constante proceso de transformación —siendo marcado y configurado en relación con lxs demás en todo momento— entonces deberíamos percibir al cuerpo como un foco perpetuo de reflexión teológica. Esto implica que se lo considere más allá del bautismo o del ingreso a un monasterio, como señala McGinn (1994: 128), incluso al margen de una confesión de fe cristiana.

Ciertamente, ya sea sin nuestro conocimiento —antes de cualquier experiencia directa— o incluso sin nuestra aprobación previa. Como personas que existen en instituciones teológicas, eclesiales y sociales —especialmente monjes que viven en espacios cerrados y se relacionan íntimamente entre sí— nuestras vidas eclesiales «públicas» son de hecho inseparables de nuestras llamadas vidas sexuales «privadas». El *Cantar de los Cantares* y su narración del amor conyugal es tanto una expresión de la persona individual y Dios como de la Iglesia y Dios: «Debemos concluir entonces que fue un impulso divino especial que inspiró estos cantos suyos que ahora celebran las alabanzas de Cristo y su Iglesia, don del amor santo, sacramento de la unión sin fin con Dios» (Bernardo, 1971: párr. 1.4.8).

Dios presiona su cuerpo sobre el de unx mismx, ante lo cual Bernardo (1971) afirma que la,

> palabra viva y activa de Dios es para mí un beso, no una unión de labios que a veces puede desmentir una unión de corazones, sino una infusión sin reservas de alegrías, una revelación de misterios, una maravillosa e indistinguible mezcla de la luz divina con la mente iluminada, la cual, unida en verdad a Dios, es un espíritu con él (párr. 2.1.2).

El abad describe aquí el proceso de salvación de la persona humana como un beso en la boca, un beso en el cuerpo que, en efecto, remite a una unión espiritual imposible sin el recurso a una experiencia corporal. En este beso está la unión misma, la revelación del misterio, una verdadera unión marital con Dios. En tal unión, explica en su séptimo sermón, «comparten la misma herencia, la misma mesa, el mismo hogar, el mismo lecho conyugal, son carne de la carne del otro» (Bernardo, 1971: párr. 7.2.2). Empero, la unión es siempre una unión comunitaria, nunca individualizada y sin contexto eclesial. «Sopló sobre ellos» —explica Bernardo, citando el Evangelio de Juan— «ese favor, dado a la Iglesia recién elegida, fue en verdad un beso» (Bernardo, 1971: párr. 8.1.2).

Aunque Bernardo desea alejarnos de una espiritualidad pura desprovista de cualquier cuerpo físico y, en cambio, nos insta a verlos juntos, incluso él

se siente tentado por el juego prolongado del misticismo erótico. Olvida que lo metafórico se vuelve literal en su experiencia de lo divino. No obstante, al recordar a sus monjes que regresaron a los pies terrenales de Jesús, Bernardo se vuelve perspicaz al reconocer que Dios ya está presente en el acto de la encarnación, donde la carne se manifiesta y toca carne, donde un beso es simplemente un beso. Se involucra en las interconexiones del mundo, donde las personas se desarrollan y se convierten en sujetos teológicos a través de las interacciones con otras personas y todos los cuerpos que les rodean.

Se trata, ante todo, de cómo aparece Dios en las interacciones entre las personas y las narraciones de alegría, pena, placer y dolor que suceden dentro de ellas. Dios —presente en los cuerpos relacionales de los monjes de Claraval, y de hecho, entre todxs nosotrxs— se puede encontrar a través del toque corporal erótico de mano a mano (Fergusson y Harrison, 1999), beso a beso, boca a boca. Esto se asemeja a una danza de lenguas pentecostales, a una búsqueda que puede llevarnos a un sensual entretejido de cuerpos tanto en público y en las calles como en privado en el hogar. Tal vez, incluso, debamos buscarlo en el dormitorio de carnes monásticas.

Referencias

Ahmed, Sara (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durkham, NC: Duke University Press.

Althaus-Reid, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente: perversiones teológicas en sexo, género y política*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

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

Augustine (2008). *Confessions,* traducido por Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press.

Bataille, Georges (1986). *Erotism: Death and Sensuality,* traducido por Mary Dalwood. San Francisco, CA: City Lights Books.

Bernard of Clairvaux (1971). *Bernard of Clairvaux on the Song of Songs I,* traducido por Kilian Walsh (Colección «Cistercian Fathers» N° 4). Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Bynum, Caroline Walker (1975). «The Cistercian Conception of Community: An Aspect of Twelfth-Century Spirituality». *Harvard Theological Review* 68, N° 3: pp. 273-286.

Caputo, John (2013). *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Casey, Michael (1988). *A Thirst for God: Spiritual Desire in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs*. Cistercian Publications.

Cooper, Thia (2021). *Queer and Indecent: An Introduction to Marcella Althaus-Reid.* Londres: SCM Press.

Cornwall, Susannah (2010). «Strangers in Our Midst: The Becoming of the Queer God in the Theology of Marcella Althaus-Reid». En: *Dancing in Fetish Boots: Essays in Honour of Marcella Althaus-Reid,* editado por Lisa Isherwood y Mark Jordan. Londres: SCM Press, pp. 95-112.

Craig, Eleanor y Amy Hollywood, (2018). «Mysticism and the Politics of Theory». *English Language Notes* 56, N° 1: pp. 7-20.

Daly, Mary (1973). *Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation.* Beacon Press.

Dutton, Marsha (1992). «The Face and Feet of God: The Humanity of Christ in Bernard of Clairvaux and Aelred of Rievaulx». En: *Bernardus Magister: Papers Celebrating the Nonacentenary of the Birth of Bernard of Clairvaux,* editado por John R. Sommerfeldt (Colección «Cistercian Studies» N° 135). Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.

Fergusson, Peter y Stuart Harrison (1999). *Rievaulx Abbey: Community, Architecture, Memory.* New Haven, CT: Yale University Press.

Fry, Timothy (1980). *RB 1980: The Rule of St. Benedict in Latin and English with Notes.* Collegeville, MN: The Liturgical Press.

Glissant, Edouard. (1997). *Poetics of Relation,* traducción de Betsy Wing. Ann Harbor, MI: The University of Michigan Press.

Halberstam, Jack (2011). *The Queer Art of Failure*. Durkham, NC: Duke University Press.

Lazzari, Francesco (1965). «Le 'contemptus mundi' chez Saint Bernard». *Revue d'ascétique et de mystique* 4: pp. 291-304.

LeClercq, Jean (1979). *Monks and Love in Ttwelfth-Century France: Psycho-Historical Essays*. Oxford: Clarendon Press.

McGinn, Bernard (1994). *The Presence of God: A History of Western Mysticism. Volume II: The Growth of Mysticism: Gregory the Great Through the 12th Century.* Spring Valley, NY: The Crossroad Publishing Company.

McGuire, Brian Patrick (1994). «Sexual Awareness and Identity in Aelred of Rievaulx (1110-1167)». *American Benedictine Review* 45, N° 2: 184-226.

Moritz, Theresa (1980). «The Church as Bride in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs». *The Chimaera of His Age: Studies on Bernard of Clairvaux*, editado por E. Rozanne Elder y John R. Sommerfeldt (Colección «Studies in Medieval Cistercian History» N° 5). Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, pp. 3-11.

Rivera, Mayra (2015). *Poetics of the Flesh*. Durkham, NC: Duke University Press.

Sommerfeldt, John R. (1995). «Bernard on Love and Marriage». *Cistercian Studies Quarterly* 30, N° 2: pp. 141-146.

Spezzano, Daria (2016). «I Am Black but Beautiful: Saint Paul as Model of the Bride in Bernard of Clairvaux's Sermons on the Song of Songs». *Cistercian Studies Quarterly* 51, N° 3: pp. 321-331.

Walsh, Kilian (1971). «Introduction». En: *Bernard of Clairvaux on the Song of Songs I,* traducido por Kilian Walsh (Colección «Cistercian Fathers» N° 4). Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, pp. ix-xxx.

Capítulo Catorce

Explorando nuestro presente queer

André Sidnei Musskopf

Este artículo aborda la exploración del «pasado queer» como clave para comprender el «presente queer» y anticipar desafíos para un «futuro queer». El análisis destaca hitos significativos en este recorrido, adoptando una perspectiva situada entrelazada con diversas miradas. Sin procurar exhaustividad, se fomenta el diálogo con otras perspectivas para construir alternativas frente a los temas en cuestión. El objetivo final es la construcción de relaciones justas a todos los niveles y para todas las personas y grupos LGBTQIAPN+. Por ello, se plantea la posibilidad de que la teología, la religión y Dios puedan contribuir como lenguajes para comprender y organizar estas realidades.

Este artigo explora a exploração do «passado queer» como uma chave para entender o «presente queer» e antecipar os desafios para um «futuro queer». A análise destaca marcos significativos nessa jornada, adotando uma perspectiva situada entrelaçada com diversas perspectivas. Sem buscar a abrangência, o diálogo com outras perspectivas é incentivado a fim de construir alternativas para as questões em jogo. O objetivo final é construir relacionamentos justos em todos os níveis e para todos os indivíduos e grupos LGBTQIAPN+. Portanto, levanta-se a possibilidade de que a teologia, a religião e Deus possam contribuir como linguagens para entender e organizar essas realidades.

This article addresses the exploration of the «queer past» as a key to understanding the «queer present» and anticipating challenges for a «queer future.» The analysis highlights significant milestones in this journey, adopting a situated perspective intertwined with diverse perspectives. Without striving for comprehensiveness, dialogue with other perspectives is encouraged in order to construct alternatives to the issues at stake. The ultimate goal is the construction of fair relationships at all levels and for all LGBTQIAPN+ individuals and groups. Therefore, the possibility is raised that theology, religion, and God can contribute as languages to understand and organize these realities.

Cet article traite de l'exploration du «passé queer» en tant que clé pour comprendre le «présent queer» et anticiper les défis d'un «avenir queer». L'analyse met en lumière les étapes importantes de ce parcours, en adoptant une perspective située entrelacée de diverses perspectives. Sans viser l'exhaustivité, le dialogue avec d'autres perspectives est encouragé afin de construire des alternatives aux questions en jeu. L'objectif ultime est la construction de relations équitables à tous les niveaux et pour tous les individus et groupes LGBTQIAPN+. Par conséquent, il est possible que la théologie, la religion et Dieu puissent contribuer à comprendre et à organiser ces réalités.

Introducción

Hacer un diagnóstico y reflexionar sobre la situación actual de las teologías y religiosidades queer en América Latina para quienes han sido parte de esta realidad por más de 20 años es un ejercicio de reminiscencia y, de alguna manera, de autoevaluación crítica. Comencé a transitar estos caminos en la década de 1990 en medio de la pandemia del VIH/SIDA y todos los desafíos que ella planteaba para las personas y grupos LGBTQIAPN+.

En estos recorridos me moví entre el mundo de la Iglesia Cristiana, los movimientos sociales, la formación académica y la investigación —en teología y otras áreas— e incluso el campo de la gestión pública (Musskopf, 2012). Todos estos espacios me han constituido y, de diferentes maneras, también han constituido teologías y religiosidades queer en el continente y más allá. Al igual que en el feminismo, en los estudios queer —incluyendo la teología y los estudios religiosos— las teorías y los métodos se están construyendo en este entretejido con la conciencia de que la producción de conocimiento es un acto político.

En 2002 se publicó la primera edición de mi libro *Una brecha en el armario: Propuestas para una teología gay* (Musskopf, 2002, 2005, 2015). Fue la primera publicación en América Latina en presentar explícitamente la reivindicación de una perspectiva particular en el campo de la teología. Hay varias cuestiones relacionadas con la publicación de este libro y su difusión que no lo convierten necesariamente en un hito inaugural de esta reflexión y no es por eso que lo menciono. De hecho, como verán, debe ser visto dentro de otros procesos más amplios en los que se inserta y tiene un significado personal para cómo me sitúo en estos procesos y en este vasto y multifacético campo que será brevemente discutido y presentado.

En lo que sigue, presento algunos de los hitos de este recorrido, buscando explorar «nuestro pasado queer» como forma de entender cómo

llegamos a este «presente queer» y poder indicar algunos desafíos para un «futuro queer». La forma en que se presentan estos «momentos» no pretende ser completa ni definitiva, sino una mirada situada que se coloca en diálogo con otras miradas posibles que nos ayuden a construir alternativas para enfrentar los temas que nos han convocado y nos seguirán convocando. El horizonte son unas relaciones justas a todos los niveles y para todas las personas y formas de vida. La teología, la religión y Dios —quizás— pueden contribuir como lenguajes que nos ayuden a comprender y organizar estas realidades.

Explorando nuestro pasado queer

Delimitar dónde y cuándo comienza nuestra historia es difícil e inviable por diversas razones. Hay cuestiones contextuales que nos permiten trazar líneas cronológicas continuas sólo por analogía. Esto es lo que hacemos, por ejemplo, cuando hablamos de personajes queer en la Biblia y en la Tradición de la Iglesia Cristiana. Aunque el término «queer» nos ofrece un amplio paraguas —referido a todas las identidades, prácticas y comportamientos que se salen del estándar cis-heteronormativo— para reivindicar un pasado queer en todas las épocas y culturas es necesario tener en cuenta diversas variantes. No es posible equiparar sin más las cuestiones del pasado —más o menos lejano— con las de hoy. Tanto el término «queer» como el acrónimo LGBTQIAPN+ —y sus variantes— tienen historias y trayectorias particulares.

Hablando de América Latina, esta cuestión es tal vez aún más compleja, ya que el genocidio, el epistemicidio, el deicidio y el secuestro y ocupación violenta de territorios y personas han borrado y dificultado la recuperación de perspectivas nativas y originarias. Muchas veces, nos quedamos únicamente con el marco interpretativo de lxs conquistadores — incluidxs muchxs de nosotrxs. Las cuestiones vinculadas a la diversidad sexo-genérica en términos de sociabilidad, movimientos sociales y políticos y

discusiones teóricas y científicas también son particulares. No siempre encajan en los modelos interpretativos disponibles y vinculados a los contextos del Norte Global. Aun así, dichos modelos pueden ofrecer claves para pensar el contexto latinoamericano, ya que las fronteras en este caso son algo permeables e interpenetrables. No siempre son el resultado de políticas coloniales e imperialistas —como algunos pretenden—, sino de alianzas entre grupos subalternizados que están más allá de las líneas abisales (de Sousa Santos, 2010).

Así, con el fin de trazar una cierta cronología a lo largo de los tipos ideales, se utilizan aquí categorías que surgieron en estos contextos. Son útiles no sólo porque de alguna manera son reconocidas y reconocibles en diferentes contextos, sino también porque de alguna manera han sido incorporadas al lenguaje y a la práctica política e intelectual local. Así pues, no deben verse como un «espejo» de la realidad, sino leerse con otros modelos y categorías contextuales que traducen, dialogan y cuestionan los significados tradicionales que se les atribuyen. En esta genealogía, la articulación del término «homosexual» nos permite inferir un cambio significativo que tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XIX desde una perspectiva médica. Luego, evolucionó hacia la perspectiva de la lucha por los derechos, conduciéndonos a lo «queer» y a la «diversidad sexual y de género» o «diversidad sexo-genérica». Esta historia es bien conocida y sólo será presentada esquemáticamente (tabla 2), destacando la relación entre los movimientos sociales, la investigación científica/académica y su relación con la/s teología/s.

Como tipos ideales, las categorías presentadas anteriormente mantienen una relación con los contextos históricos, políticos y culturales, pero se experimentan en diferentes contextos de distintas maneras en términos de temporalidad, duración y significado. Vistas como formas de pensar y hacer, incluso coexisten simultáneamente, articuladas de maneras variables y actuales. En América Latina es posible identificar las cuestiones evocadas por estas categorías —siempre conscientes de sus limitaciones—, pero esto

también es variable en relación con las realidades de los diversos países y de cada región del continente (Facchini, 2018: 311-329).

Tabla2

Relación entre movimientos sociales, investigación académica y teología

Movimiento social	Investigación/ Academia	Teología
Movimiento homófilo	Estudios sobre (homo)sexualidad	Teología sobre la homosexualidad
Movimiento de Liberación Gay	Estudios sobre gays y lesbianas	Teología gay y lesbiana
Movimiento Queer	Teoría/estudios Queer	Teología/s queer

Fuente: Elaboración propia del autor a partir de Musskopf (2012: 167-227)

Para situar «nuestro pasado queer» en un contexto más amplio —aunque sea en términos generales, tras largos períodos de colonialismo, complejos y distintos procesos de independencia y formas de gobierno y organización — los países latinoamericanos estuvieron marcados en la segunda mitad del siglo XX por dictaduras militares. Los regímenes autoritarios, explotadores y depredadores siempre implicaron —e implican— grandes restricciones y control de los cuerpos y sujetos subalternizados. El sexo y el género juegan un papel central en los intereses políticos y económicos, los cuales a menudo utilizan la religión como elemento sacralizador, normalizador y justificador de las normas y estándares impuestos. Aun así, la resistencia y la confrontación con estos sistemas también tiene lugar con sujetos queer y proyectos queer de liberación y justicia. Es aquí donde emergen en nuestro contexto las organizaciones, prácticas y saberes que conforman este pasado más reciente.

Los grupos y propuestas más visibles en relación a la diversidad sexual y de género surgieron durante los procesos de redemocratización en cada país y desarrollaron sus actividades y acciones más localmente, con algunas

iniciativas de coordinación regional. Muchos de estos procesos coincidieron también con el surgimiento y desarrollo de la pandemia del VIH/SIDA y sus narrativas en relación a una emergente comunidad LGBT. Esto implicó una repatologización y recriminalización, donde la religión también fue instrumental. Por un lado, se ha producido un gran impacto negativo en diversos ámbitos y sentidos. Por otro lado, se ha producido un autofortalecimiento de organizaciones y movimientos en la lucha tanto contra la pandemia como contra los prejuicios, la discriminación y la violencia en relación con la diversidad sexual y de género (Musskopf, 2023).

A finales de la década de 1990 y principios de la década de 2000, en varios países de América Latina asumieron el poder gobiernos populares y progresistas. Con todas sus limitaciones y problemas, en el contexto de estos gobiernos hubo una mayor institucionalización de los temas de diversidad sexual y de género en términos de políticas públicas y legislación. Sin embargo, en la década siguiente, una nueva ola de fundamentalismo se instaló en América Latina y en varias partes del mundo. Generalmente con un discurso fuertemente marcado por la apelación a la religión —cristiana— materializada en la defensa de «la tradición» y «la familia», las cuestiones de género y sexualidad fueron utilizadas como combustible de pánicos morales re/creados mayoritariamente en torno a la consigna y la campaña articulada contra lo que se denominó «ideología de género».

Es en este contexto que se fueron dando experiencias y reflexiones dentro de las religiosidades, teologías y organizaciones religiosas en torno a lo que podemos llamar una perspectiva «queer» (en su sentido más amplio). En 2007, en el marco de la investigación para mi tesis doctoral, realicé entrevistas a líderes de grupos cristianos LGBT en América Latina e investigación documental sobre el tema con el objetivo de identificar la presencia de teologías «homosexual-gay-queer».[20] En esa oportunidad,

[20] La versión original de la tesis doctoral contiene las entrevistas completas y una amplia gama de documentos recogidos durante el proceso de investigación (Musskopf, 2008).

fueron entrevistados los siguientes líderes: Lisandro Orlov (Argentina), Thomas Hanks (EE.UU./Argentina), Roberto González (Argentina), Norberto D'Amico (Argentina), Alejandro Soria (Argentina), Marcelo Saenz (Argentina), Victor Braccuto (Argentina), John Doner (EE.UU./México), Fernando Frontan (Uruguay), María Araceli Ezzatti (Uruguay), Victor Orellana (Brasil), Juan Cornejo (Chile) y José Josélio da Silva (Brasil).[21] Las personas entrevistadas fueron seleccionadas en función de su participación en algunos de los actos celebrados durante este período:

- 2002: *Primer Encuentro de Grupos Religiosos LGTTB,* realizado en Buenos Aires, Argentina, del 28 al 30 de marzo.
- 2003: *II Encuentro de Grupos Cristianos LGTTB del Cono Sur,* llevado a cabo en Montevideo, Uruguay, del 17 al 19 de abril.
- 2005: *Primer Seminario de Líderes de Grupos Cristianos LGTTB del Cono Sur,* desarrollado en São Leopoldo, Brasil, del 16 a 18 de septiembre.

Aunque estos acontecimientos tuvieron lugar en la primera mitad de la década de 2000, todavía se hacían eco de las articulaciones y acciones construidas en las décadas de 1980 y 1990, reflejando en su mayoría lo que la Teología Latinoamericana de la Liberación denominó «sujetos emergentes». Esto puede verse en los discursos, prácticas y perspectivas asumidas por estos grupos y líderes. La publicación de *Teología Indecente* (2000), de Marcella Althaus-Reid —traducido al español en España en 2005 — es también un hito importante y refleja este diálogo crítico con la teología latinoamericana de la liberación —y la teología teminista— desde los Estudios Gays y Lésbicos y la Teoría/Estudios Queer (Althaus-Reid, 2004).

[21] Otros nombres importantes planteados en esta investigación Fueron: Mário Ribas (Brasil), Johannes Hopmann (Chile), Manuel Villalobos Mendoza (Chicago), Hugo Córdova Quero (EE.UU./Argentina), Juan Diego Cossio (Colombia), Ricardo E. Ramírez Rodríguez (Colombia), José Trasferetti (Brasil), Bernardino Leers (Brasil), Bernardo Puente (Paraguay) y James Alison (Brasil/Inglaterra).

Un escenario más favorable en el ámbito político y social contrasta de alguna manera con un cierto «repliegue» de las redes, organizaciones y grupos religiosos «queer» en la década de 2000, que puede haber sido el resultado de diversos factores (Musskopf, 2021: 208-216). Por otro lado, este repliegue también puede haber dado lugar a una mayor consolidación de un campo de teologías y religiosidades queer —muy diversas— que se manifestó en otros resultados y otras iniciativas en la década siguiente. En la década de 2010, en vísperas de la más reciente oleada fundamentalista, hay varios elementos que indican una reanudación de movimientos anteriores y, al mismo tiempo, una serie de procesos nuevos, a menudo desconectados de la historia previa. Aunque defendida en 2008, fue en 2012 que se publicó la primera edición de *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil* [viajes teológicos: Itinerarios hacia una teología queer en Brasil], junto con una serie de otras producciones en Brasil y algunos países de América Latina.

Además, han surgido nuevos grupos ecuménicos que se han propuesto debatir la diversidad sexual y de género y tomar estas cuestiones como directrices para su trabajo, así como nuevos grupos denominacionales y una «nueva ola» de iglesias inclusivas. Por ejemplo, en Brasil se produjo una apertura en grupos/organizaciones ecuménicas entre los que se incluyen el Comitê para Educação e Ação Cultural (CECA), el Centro Ecumênico de Serviços à Evangelização e Educação Popular (CESEEP), el Centro de Estudos Bíblicos (CEBI), la Rede Ecumênica da Juventude (REJU), el Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil (CONIC), el Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI). Al mismo tiempo, se produjo la emergencia de nuevos grupos confestales ionales como Diversidade Católica [Romana], Inclusão Luterana, Inclusão Metodista y Evangelicxs pela Diversidade.

A pesar de la latente falta de espacio —especialmente en los ámbitos académicos de formación teológica— hubo un creciente interés en la creación de espacios religiosos queer y de reflexión teológica a partir de

estas experiencias. Este interés y movimiento puede verse, por ejemplo, en algunos eventos e iniciativas de este período:

- 2012: *Primer Simposio Internacional de Teología Queer* - San José, Costa Rica - 7 al 11 de agosto, organizado por el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) (Boehler, Bedurke y Silva, 2013).

- 2015: Grupos de Trabajo sobre Teologías Queer «La economía de la carne» y «Microfísica de la vida queer: teoría, religión y sociedad en perspectiva presente y futura» en el *IV Congreso Latinoamericano de Género y Religión* - São Leopoldo, del 5 al 8 de agosto (Grupos de Trabajo sobre Teologías Queer, 2015).

- 2015: Creación de la *Red de Teologías y Pastorales Queer* a partir de las articulaciones en el IV Congreso en São Leopoldo (Red de Teologías y Pastorales Queer, 2015-2024).

- 2018: Publicación del primer volumen de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* (Conexión Queer, 2018-2024).

- 2019 - Encuentro de la Red Global Interreligiosa por las Personas de Todos los Géneros, Sexualidades, Identidades y Expresiones de Género (GIN-SSOGIE) en el VI Congreso Latinoamericano de Género y Religión - São Leopoldo, del 12 al 14 de agosto (GIN, 2019).

- 2019 - I Congreso de Iglesias y Comunidad LGBTI+ - São Paulo, 19 a 23 de junio y articulación del *Bloco gente de fé* en la Marcha del Orgullo de São Paulo.

Ciertamente, estos no son todos los eventos y actividades que tuvieron lugar en el continente, pero dan una expresión de la organización,

visibilidad y producción durante este período. En su conjunto, este pasado revela la construcción de un camino y un campo de experiencia religiosa y reflexión teológica queer en América Latina. No se trata de un camino recto ni de un campo homogéneo, sino marcado por particularidades locales, historias personales y comunitarias específicas, idas y venidas que dependen de una amplia gama de variables. Aun así, es un pasado que puede ayudarnos a comprender la realidad a la que nos enfrentamos mientras exploramos nuestro presente e imaginamos nuestro futuro.

Explorando nuestro presente queer

En términos políticos, la segunda mitad de la década de 2010 fue testigo de grandes transformaciones en América Latina. Después de experiencias con gobiernos populares y progresistas, el continente fue barrido por una ola de fundamentalismo que combinó las peores experiencias del pasado con las nuevas formaciones de extrema derecha presentes en todo el mundo. El fundamentalismo político y económico se articuló con el fundamentalismo religioso y cultural de la forma más evidente en la ya mencionada campaña contra la «ideología de género», un eslogan construido y popularizado con el objetivo de revivir y provocar pánico moral en torno a cuestiones relacionadas con el género y la sexualidad en nombre del conocido eslogan de defensa de «la familia» — obviamente un modelo muy específico de familia.

La campaña de estos sectores contra la «ideología de género» ha contribuido a debilitar y derrocar gobiernos, bien a través de cuestionables procesos legales y parlamentarios, bien a través de procesos electorales caracterizados por el uso de *fake news*. En Colombia, movilizó a sectores opuestos a la firma del acuerdo de paz e hizo que la propuesta fuera derrotada en el plebiscito del país. En la mayoría de los contextos, ha tenido un fuerte impacto en el campo de la educación, cuestionando y aboliendo la educación sexual en las escuelas y, en Brasil, la eliminación de cualquier

mención de género y la discusión de la diversidad del Plan Nacional de Educación y de muchos Planes Estaduales y Municipales. Un término hasta entonces poco conocido y utilizado más en espacios académicos —incluso con cuestionamientos internos— se convirtió en el gran símbolo de lo que amenazaba a las sociedades sin mucha precisión sobre su significado, como se verá a continuación.

Esta escalada fundamentalista está indudablemente relacionada con el avance y profundización de los derechos sexuales y reproductivos, junto con las crisis del sistema económico capitalista y el surgimiento de líderes populistas, generalmente con algún vínculo o atractivo religioso (cristiano). Diversos movimientos sociales expresan no sólo este proceso de profundización, sino también, en el contexto de la toma del poder por sectores conservadores y fundamentalistas, la resistencia que impidió una radicalización aún mayor. En Brasil, ya en la primera década del 2000, se hablaba de una «primavera de las mujeres» o «primavera feminista», con el surgimiento y la manifestación de colectivos juveniles.

En varios países del continente, campañas, manifestaciones y procesos organizativos como #niunamenos y #vivasnosqueremos expresaron la lucha contra la violencia hacia las mujeres y los feminicidios. La «ola verde» en Argentina se extendió por toda América Latina, poniendo en primer plano la discusión sobre el aborto. La huelga global del #8M incorporó diversas agendas en un movimiento que buscaba articular «un feminismo para el 99%». La manifestación del grupo Las Tesis, que comenzó con una performance en Chile, se extendió por todo el mundo diciendo «el violador eres tú». Del mismo modo, aunque sin un resultado efectivo en las elecciones, el movimiento #elenão movilizó a diferentes segmentos de la sociedad brasileña en el proceso electoral de 2018 que llevó a la Presidencia de la República a Jair Messias Bolsonaro, uno de los máximos símbolos del fundamentalismo en América Latina. Esto produjo un ataque directo a los procesos democráticos y a las agendas progresistas en una caricatura del patriarcado racista y capitalista (Musskopf, 2020: 87-89).

Sin embargo, la situación más llamativa de finales de la década de 2010 y principios de la de 2020 fue sin duda la pandemia de COVID-19. En muchos sentidos, la emergencia sanitaria provocada por la pandemia ha explicitado y exacerbado las cuestiones sociales y políticas. El manejo de la situación por parte de las autoridades gubernamentales durante y después del pico de la pandemia ha puesto de manifiesto cuestiones cruciales en América Latina. Estas van más allá de la pobreza absurda y la desigualdad social, abarcando aspectos fundamentales como el racismo, así como las cuestiones de género y sexualidad que estructuran los discursos y prácticas políticas y sociales. Algunas evidencias del supuesto agotamiento del fundamentalismo fueron las elecciones presidenciales de gobiernos progresistas en Chile y Colombia, y posteriormente en Brasil. Sin embargo, los primeros años de estos gobiernos han mostrado la fragilidad de estas victorias y la necesidad de cambios radicales en el campo de la política partidaria, así como un mayor protagonismo y compromiso de los movimientos sociales. Esto se evidencia con nuevos retrocesos fundamentalistas, como en el caso de las recientes elecciones presidenciales en Argentina.

La campaña contra la «ideología de género» —que sirvió de punta de lanza a muchos grupos conservadores y fundamentalistas— tomó por sorpresa a muchos académicos y activistas. Articulado como categoría de análisis en el campo feminista en las décadas de 1960 y 1970, el «género» ya había sido ampliamente cuestionado en la discusión teórica y en la práctica política con cierta suspicacia por parte de sectores del movimiento feminista. Estos sectores sostenían, entre otras cosas, que el «género» carecía de la perspectiva política del término «feminismo» y debilitaba las luchas de las mujeres, además de realizar un llamado a la necesidad de ampliar la discusión sobre sexo, género y sexualidad en el contexto de los estudios queer (Musskopf, 2022). En otras palabras, tanto en el ámbito académico como en el político, el término utilizado para articular la campaña y los discursos fundamentalistas —«género»— ya mostraba una multiplicidad de usos y problemas (Butler, 2015).

El propio proceso de articulación del término «ideología de género» se formuló originalmente en el contexto de la Iglesia Católica Romana (Mena-López y Ramírez Aristizábal, 2018). En América Latina, la búsqueda por encontrar una fórmula que subsumiera un conjunto amplio, diverso y no siempre conectado de cuestiones de manera simple y comunicativa cobró impulso con su incorporación a la agenda de grupos e iglesias evangélicas. Estos incluyen tanto a las denominaciones evangélicales como a las pentecostales y neopentecostales, aplanando así una realidad compleja y multifacética. Según Rogério Dizio Junqueira (2017):

> No es casualidad que el uso de uno, de otro o de sus continuas metamorfosis parezca basarse únicamente en evaluaciones de su eficacia política, calculadas mediante técnicas de marketing. Así, *desde mediados de la década de 1990, en un esfuerzo creativo por encontrar las combinaciones que mejor funcionaran en el espacio mediático y político, han surgido numerosas formas de declinación de estos sintagmas a partir de documentos vaticanos y conferencias episcopales*: teoría de género, ideología de género, ideología sin género, teoría de género sexual subjetiva, teoría de género queer, teoría de género radical, teoría de género feminista, teoría feminista radical, teoría feminista violenta, ideología de género ultra feminista, ideología de lobby gay, dictadura de género, genderismo o, simplemente, género. Estos sintagmas se desligaron progresivamente de los contextos vaticanos y empezaron a animar acciones mediáticas muy eficaces, legitimándose finalmente como categorías políticas, apareciendo en documentos estatales y estando presentes en los pronunciamientos de los líderes políticos, incluso con un aire de aparente laicismo (p. 28; énfasis mío).

La larga cita hace explícitas las múltiples cuestiones que se pretenden abarcar con el eslogan que se ha hecho más conocido: «ideología de género». La forma en que este discurso y esta campaña se han materializado en el continente expresa una vez más esta fusión de diferentes cuestiones que son objeto de ataques fundamentalistas y autoritarios, sustentados en los paradigmas de la colonialidad y el imperialismo. Cuestiones feministas —como la interrupción voluntaria del embarazo o la violencia contra las mujeres—, la homosexualidad, la pedofilia, la transexualidad, el comunismo, la posesión de armas, la educación sexual y las prácticas

pedagógicas —como la Educación Popular y Paulo Freire—, la pornografía, la inmoralidad e incluso los viejos fantasmas del marxismo y el comunismo se han condensado en la repetición *hasta la saciedad* del término equívoco. Por ello, «Ideología de género» se ha convertido en una nueva forma de decir lo que Althaus-Reid (2000, 2005) resumió en el concepto de «indecencia».

En otras palabras, ya sea a través de los debates académicos o de la confrontación política de los fundamentalismos, *el «género» se ha convertido en «queer»*. Un término utilizado para designar un amplio conjunto de cuestiones, sin delimitación ni significado precisos, pero con metas y objetivos bien articulados. No cabe duda de que esta inversión ha causado daños, perjuicios y violencia incalculables y ha interferido en la orientación de las cuestiones de género y sexualidad. Sin embargo, cuanto más intentamos explicar la falsedad implícita en su uso malintencionado y distanciarnos de cualquier identificación con el término y el sintagma, más se consolidó como una referencia que había que tratar en cierta medida.

En el campo de la experiencia religiosa y las reflexiones teológicas queer, la campaña contra la «ideología de género» reflejó tanto una cierta consolidación de este campo en América Latina como un intento de criminalizar y desmovilizar a estos sectores y grupos. Es cierto que las «iglesias inclusivas», los grupos cristianos o religiosos LGBTQIAPN+ y lxs teólogxs han tenido que lidiar —muchas veces con pocos recursos y mucha suspicacia— con los efectos de esta campaña y han sido duramente golpeadxs. Así, nuestro presente queer ha estado marcado por el intento de encontrar un espacio en el ámbito de la formación y la investigación teológicas y por múltiples formas de intentos de organizarse y actuar en las esferas religiosa y social.

Desde el punto de vista académico, ha sido en el contexto de los estudios de género y religión y de las teologías feministas donde la perspectiva queer ha encontrado espacio. Aunque aparece en algunos currículos y

publicaciones aisladas —todavía como algo «extraño», «raro» o «insólito»— no hay espacios significativos en los centros de formación e investigación teológica para esta perspectiva. Tampoco los hay —en gran medida— para las mujeres y las reflexiones feministas. Esta realidad se manifiesta en cada contexto de formas particulares y sigue la historia del propio campo de los estudios teológicos y religiosos.

En Brasil, por ejemplo, la Teología y la(s) Ciencia(s) de la Religión sólo han sido reconocidas recientemente por los organismos reguladores de la enseñanza superior y de los estudios de posgrado. Esto en otras partes del América Latina aún no ha sucedido. Aunque no totalmente consolidada y siempre en disputa, la reivindicación de la categoría «género» ha sido un espacio para la articulación de estudios feministas, de género y queer de diversos tipos y perspectivas.

Esto se puede ver en las investigadoras que forman grupos de investigación, tales como: el Grupo de Estudios de Género y Religión Mandrágora/NETMAL de la Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), el Centro de Investigación de Género (Faculdades EST), el Grupo de Investigación de Religión, Género y Política de la Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), el Grupo de Investigación de Teología, Género y Educación de la Pontifícia Universidade Católica de Paraná (PUC/PR), el Grupo de Investigación y Estudios sobre Religión, Género y Poder de la Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/GO), el Grupo de Investigación sobre Religión, Género y Violencia (Faculdade Unida de Vittória), el Grupo de Investigación sobre Religión, Educación y Género de la Universidad Federal de Juiz de Fora (PPCUR/UFJF) y el Grupo de Investigación sobre Diversidad Afectivo-Sexual y Teología de la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE).

También se observa en la existencia y continuidad de revistas especializadas tales como la revista *Mandrágora* —Revista del Grupo de Estudios de Género y Religión Mandrágora/NETMAl— del Programa de

Posgrado en Ciencias Religiosas de la Universidad Metodista de São Paulo (UMESP) (Editora Metodista, 2024) y *Coisas do Gênero: Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião* de las Faculdades EST (Coisas do Gênero, 2015-2024). Finalmente, esto se despliega en la publicación de dossiers en revistas reconocidas del área y en la realización de eventos académicos específicos —por ejemplo, el Congreso Latinoamericano de Género y Religión, organizado por el Centro de Investigación de Género y el Programa de Género y Religión de Faculdades EST— o Grupos de Trabajo en eventos organizados por instituciones y asociaciones del área, entre los que contamos aquellos dentro de la Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER), la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTRECRE) y la Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR).

En otras palabras, aunque no se encuentra completamente delimitado ni homogéneo, se puede afirmar que existe un campo de estudios con una producción considerable desde una perspectiva queer amplia. Este campo se articula de diversas maneras tanto con movimientos sociales laicos como con iglesias y grupos religiosos queer. Un ejemplo de esta diversidad de perspectivas se evidencia en el libro organizado por Católicas pelo Direito de Decidir do Brasil, el cual presenta una amplia gama de enfoques (Soares Jurkewicz, 2019).

Las iglesias y grupos religiosos queer también parecen haber ocupado definitivamente un espacio en la escena religiosa latinoamericana. Aunque algunas de estas iglesias y grupos son todavía bastante frágiles e inestables —debido a las muchas dificultades a las que se enfrentan— son más visibles y están presentes en diferentes contextos. En décadas anteriores predominaban los grupos e iglesias vinculados a la denominación norteamericana Metropolitan Community Churches (MCC), tanto aquellos formados por iniciativas misioneras como por la incorporación de organizaciones ya existentes. Hoy existe una mayor diversidad de grupos independientes o vinculados a otras redes, con orígenes y formas de

organización y acción particulares, incluyendo varios grupos de perspectiva evangélica, tanto en sus vertientes evangelical, pentecostal e, incluso, neopentecostal. Las Iglesias de la Comunidad Metropolitana (ICM) —como se conoce a la denominación MCC en América Latina— siguen teniendo una importante presencia y acción en el continente, pero comparten espacio con estos otros grupos de perspectivas diferentes. Estas iniciativas también han sido más ampliamente estudiadas y analizadas a través de la investigación académica (Pádua Freire, 2019; Serra, 2019).

Futuro: Retos

Eu tô te explicando,
Prá te confundir;
Eu tô te confundindo,
Prá te esclarecer.

Tom Zé - Tô (2010)[22]

Reflexionar sobre nuestro presente queer implica imaginar nuestro futuro queer. En un momento lleno de inestabilidad —en el que grandes cuestiones globales están en disputa— en el campo de las religiosidades y las teologías queer es imprescindible revisitar algunas preguntas e imaginar nuevas respuestas posibles. Desde hace algún tiempo, estamos luchando con el propio uso del término «queer» como algo que puede reflejar nuestra trayectoria y nuestros deseos en los ámbitos político, académico y religioso. Aunque la incomodidad es intrínseca a cualquier cosa que se pretenda queer en sentido estricto, no creo que este término pueda articularnos colectivamente más allá de un reconocimiento tácito en algunos espacios académicos y reflexiones teóricas más abiertas a perspectivas diversas y alternativas. Nos sirve como forma de hablar de lo que somos y hacemos de manera inteligible en interlocuciones más amplias. En los contextos locales, su eficacia —teórica y política— es bastante limitada y ya existe una

[22] Te estoy explicando, / Para confundirte; / Te estoy confundiendo, / Para iluminarte.

multiplicidad de términos y conceptos que dicen mucho más sobre nuestra realidad y nos permiten crear alianzas más eficaces, aunque sean provisionales.

El acrónimo LGBTQIAPN+ que sigue siendo muy utilizado en contextos políticos y para reivindicar derechos —aunque sea discutido e incluso visto con recelo—, parece ser más operativo y reflejar quiénes somos y cómo nos entendemos. La expansión y los intentos de acortar las letras que lo componen, las disputas sobre cuáles letras deben figurar y aparecer en espacios más o menos institucionales —aunque sean incómodos— parecen reflejar mejor lo que el término «queer» pretendía indicar: la provisionalidad, fluidez y movilidad de las identidades e identificaciones. La estrategia de añadir el símbolo «+» al final —aunque no resuelva la cuestión— apunta a esta apertura y a nuevas configuraciones. La aparición —en contextos específicos— del elemento «2S» —*dos* espíritus— incorpora por primera vez un elemento religioso a la construcción de las identidades e identificaciones que componen la maraña de letras del acrónimo 2SLGBTQIAPN+. Quizás ahí radique un reto y un nuevo hecho de im/posibles intersecciones al apuntar tanto al elemento religioso como a las diversas experiencias de los pueblos originarios y tradicionales. Al respecto, una importante iniciativa para recuperar las diversas tradiciones presentes en el continente ha sido desarrollada por Hugo Córdova Quero (2018).

En este sentido, volver a algunas definiciones clásicas de «queer» puede ayudarnos a no absolutizar y dogmatizar el propio término «queer» como una especie de «nuevo tipo ideal». Eve Kosofsky Sedgwick (1993) afirmaba que lo queer se refiere a «una red abierta de posibilidades, vacíos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsus y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del propio género, de la propia sexualidad no se hacen (o *no pueden* hacerse) significar monolíticamente» (p. 8). Asimismo, William B. Turner (2000) se explayaba en relación a un análisis post-estructuralista que demuestra que «muchas personas no encajan en las categorías disponibles y que este no encajar refleja un

problema no con las personas sino con las categorías» (p. 32). Finalmente, Stephen D. Moore (2011: 18), argumentaba que la «teoría queer», más que una metodología, *es una sensibilidad ante* una realidad compleja marcada por las cuestiones de género y sexualidad y sus múltiples intersecciones.

Desde el punto de vista de la teología y de nuestras organizaciones religiosas, debemos preguntarnos de nuevo qué entendemos por «teología». ¿Estamos hablando de experiencias/comunidades/grupos, o de instituciones/iglesias, o de academia/investigación? La articulación entre todas estas dimensiones es lo que puede enriquecer nuestras experiencias y nuestra acción política. Además, es necesario reflexionar sobre cómo se sitúan en el contexto más amplio de los fenómenos religiosos de los cuales formamos parte. En este sentido, es importante reflexionar sobre las experiencias y prácticas religiosas en América Latina, en lo que se ha denominado «religiosidad popular». Como afirma Ivone Gebara (1997):

> Otra actitud común en los círculos populares, especialmente en Brasil, que no parece estar en crisis, es la *combinación de diferentes confesiones* o incluso organizaciones dentro de la misma institución religiosa. Hay *una postura espontáneamente integradora* en algunos grupos, de modo que la gente se queda con los elementos que le convienen. Se puede pertenecer al candomblé y a la cofradía Senhor do Bom Fim, unirse a la Tercera Orden Franciscana y al movimiento carismático, ser católico, estudiar teología con los luteranos y consultar a un gurú espiritista o budista. Nos enfrentamos *a la complejidad del fenómeno religioso actual y a nuestra incapacidad para adoptar enfoques cerrados* [...] Para las personas en general, se construye *otra lógica*. Su punto central está relacionado con la *diversidad de tradiciones* que están en el origen de nuestra cultura y con la *necesidad de supervivencia* económica y de sentido de los acontecimientos de la existencia (p. 100, énfasis propio).

Esta creatividad religiosa, su explicitación y su valorización, es sin duda un elemento necesario para enfrentar cualquier forma de fundamentalismo que pretenda ser universal, hegemónico y dominante, excluyendo otras posibilidades de creer y vivir. En la reflexión teo-eco-feminista-queer de Nancy Cardoso Pereira (2016), se trata de cuestionar la «pornografía»representada por el agronegocio y priorizar la relación erótica

con la tierra representada por la agroecología y sus formas de organizar las relaciones vitales respetando los procesos, necesidades y deseos de todxs, incluida la tierra. La autora utiliza «pornografía» en el sentido de Althaus-Reid, quien articula el concepto para interrelacionar capitalismo, colonialismo y teología tal como es producida en Occidente. En la pornografía —ya sea que se exprese de forma estática o en movimiento— existe un «cierto orden fijo o taxonomía del deseo» (Althaus-Reid, 2004: 95). También en términos teo-eco-feministas, se trata de cuestionar todas las formas de monocultivo: del saber, del pensar, del producir, del creer, del sentir, del hacer y del amar. La idea de «biodiversidad religiosa» puede ser útil para imaginar proyectos de vida y de fe coherentes con lo que queremos decir cuando hablamos de «queer» en nuestro contexto. Según Gebara (1997):

> *La biodiversidad religiosa abre* la puerta a otro tipo de consideración, aunque seamos conscientes de sus límites inherentes. Se trata también de la biodiversidad dentro de una confesión religiosa y no sólo del respeto al diferente, que nos es completamente ajeno. Se trata de admitir que *una red religiosa* se teje a partir de la *experiencia* de hombres y mujeres, blancos, negros, amarillos o mestizos, heterosexuales, homosexuales o bisexuales. Esta red de sufrimientos, alegrías y esperanzas, aunque tenga un trasfondo similar para los distintos grupos, se experimenta en su diferencia, en su particularidad, en su propia historicidad (p. 105; énfasis propio).

En el ámbito de los grupos y organizaciones religiosas, esto significa superar el confesionalismo, una de las caras religiosas de la colonialidad en nuestro contexto. Un futuro queer implica la constitución de formas de organización cada vez más porosas. Estas no se construyen desde la negación de comprensiones y prácticas diferentes. Al contrario, emergen desde la perspectiva de que lo que llamamos sagrado —el cual se nos escapa y desborda en experiencias y prácticas diferentes— al igual que el género y la sexualidad. Estas organizaciones deben ser lo suficientemente flexibles para incorporar y convivir con perspectivas diversas. Esa diversidad se comprende como ampliación de los campos de sabiduría y práctica — sin

perder su capacidad crítica frente a sí misma y a las fuerzas y sistemas autoritarios y opresores.

Por último, especialmente en los grupos y organizaciones religiosas queer, existe una necesidad urgente de profundizar en los debates sobre la clase social, la raza/etnia y el poder masculino. Estas discusiones no pueden limitarse a ejercicios teóricos y análisis coyunturales abstractos. Al contrario, deben provocar una confrontación directa con el capitalismo, una interrogación y una incomodidad necesaria con la blancura y el derrocamiento del cis-heteropatriarcado. Esta es, en definitiva, la tríada que sostiene y mantiene la colonialidad entre nosotrxs (Segato, 2021).

Referencias

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

Butler, Judith (2015). *Gender Trouble: El feminismo y la subversión de la identidad*. Río de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.

Cardoso Pereira Nancy (2016). «Da agropornografia à agroecologia: Uma aproximação queer contra as elites vegetais... em comunicação com o solo». En: *História, saúde e direitos: Sabores e saberes. IV Congresso Latino-Americano de gênero e religião*, editado por André S. Musskopf y Marcia Blasi. São Leopoldo, RS: CEI, pp. 35-41.

Coisas do Gênero (2015-2024). «Sobre a Revista». Disponible en: <https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/genero/about>, consultado el 1° de abril de 2024.

Conexión Queer (2018-2024). «About This Journal». Disponible en: <https://repository.usfca.edu/conexionqueer/about.html>, consultado el 1° de abril de 2024.

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

de Sousa Santos, Boaventura (2010). «Más allá del pensamiento abisal: De las líneas globales a una ecología de los saberes». En: *Epistemologías del Sur,* editado por Boaventura de Sousa Santos y Maria Paula Meneses. São Paulo, SP: Cortez Editora, pp. 31-83.

Editora Metodista (2024). «Mandrágora». Disponible en: <http://editora.metodista.br/publicacoes/mandragora>, consultado el 1° de abril de 2024.

Facchini, Regina (2018). «Múltiplas identidades, diferentes enquadramentos e visibilidades: Um olhar para os 40 anos do movimento LGBTI». En: *História do Movimento LGBT no Brasil,* editado por James Green, Renan Quinalha, Marcio Caetano, Marisa Fernandes. São Paulo, SP: Alameda Editorial, pp. 311-329.

Gebara, Ivone (1997). *Teologia Ecofeminista*. São Paulo, SP: Olho d'Água Editora.

Global Interfaith Network (GIN) (2019). «São Leopoldo Declaration». Disponible en: <https://gin-ssogie.org/family-and-traditional-values-regional-joint-declarations/sao-leopoldo-declaration/>,consultado el 1° de abril de 2024.

Grupos de Trabajo sobre Teologías Queer (2015). «Declaração dos Grupos de Trabalho das Teologias Queer». Disponible en: https://b5d6c175-45e2-4357-af30-09f7a2ba2309.filesusr.com/ugd/ed9d10_e92afbd0b3f44afb91cac7f323f63c58.pdf, consultado el 1° de abril de 2024.

Junqueira, Rogério Diniz (2017). «"Ideologia de gênero": A gênese de uma categoria política reacionária ou a promoção dos direitos humanos se tornou uma "ameaça à família natural"?» En: *Debates contemporâneos sobre Educação para a sexualidade*, editado por Paula Regina Costa Ribeiro y Joanalira Corpes Magalhães. Lourenço do Sul, RS: Editora da Universidade Federal do Rio Grande, pp. 25-52.

Mena-López, Mariel and Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal (2018). «Las falacias discursivas en torno a la ideología de género». *Ex æquo* 37: pp. 19-31. DOI: https://doi.org/10.22355/exaequo.2018.37.02.

Moore, Stephen D. (2011). *God's Beauty Parlor*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Musskopf, André S. (2002). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. (Colección «Ensaios de Teologia» N° 1). São Leopoldo, RS: Editora Sinodal.

Musskopf, André S. (2005). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. 2. Ed. São Leopoldo, RS: CEBI.

Musskopf, André S. (2008). «Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil». Tesis de doctorado. São Leopoldo, SP: EST. Disponible en: <https://andremusskopf.wixsite.com/viadagens/trabalhos?pgid=l0l5jth6-0e7eceeb-42f1-40fc-8e99-c5b4d26fce38>, consultado el 1° de abril de 2024.

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

Musskopf, André S. (2015). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. 3. ed. São Leopoldo, RS/São Paulo, SP: CEBI/Fonte Editora.

Musskopf, André S. (2020). «Religião, gênero e violência na política e no espaço público». *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 23, N° 1 (enero-junio): pp. 87-99. Disponible en: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/31527>, consultado el 1° de abril de 2024.

Musskopf, André S. (2021). «Teologia Queer e grupos cristãos LGBTQIA+ na América Latina: Entrevista com André S. Musskopf». *Interações*16, N° 1 (enero-junio): pp. 208-216. Disponible en: <https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/25402>, consultado el 1° de abril de 2024.

Musskopf, André S. (2022). «Latin America: Religion, Gender, Masculinities and Sexual Diversity». En: *The Routledge Handbook of Religion, Gender and Society*, editado por Caroline Starkey y Emma Tomalin. Londres: Routledge, pp. 457-469.

Musskopf, André S. (2023). *Nem Santo te protege: SIDA, teología y religión de bolsillo* (Colección «Ensaios Teológicos Indecentes» N° 1). Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Pádua Freire, Ana Ester (2019). «Armários queimados: Igreja afirmativa das diferenças e subversão da precariedade». Tesis de doctorado. Belo Horizonte, MG: Pontificia Universidade Catolica.

Red de Teologías y Pastorales Queer (2015-2024). «¡Bienvenidas/os!». Disponible en: <https://redteologiapastoralqueer.weebly.com/>, consultado el 1° de abril de 2024.

Sedgwick, Eve Kosofsky (1993). *Tendencies*. Durkham, NC: Duke University Press.

Segato, Rita Laura (2021). *Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda*, traducción de Danielli Jatobá y Danú Contijo. Río de Janeiro, RJ: Bazar do Tempo.

Serra, Cris (2019). *Viemos para comungar: Os grupos de católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja*. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Soares Jurkewicz, Regina, ed. (2019). *Teologias fora do armário: Teologia, gênero e diversidade sexual*. Jundiaí, SP: Max Editora.

Tom Zé [RochesFan] (2010). «Tô» [Video]. YouTube. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=rBeCskNWxeY>, consultado el 1° de abril de 2024.

Turner, William B. (2000). *A Genealogy of Queer Theory* (Colección «American Subjects»). Philadelphia, PA: Temple University Press.

Capítulo Quince

Testimoniando proféticamente la justicia sexual y la diversidad espiritual

La labor de la Red Ecuatoriana de Fe (RedFE)

Mónica A. Maher

Este capítulo expone el trabajo de la Red Ecuatoriana de Fe (RedFE), que desde 2019 desafía la hegemonía religiosa en Ecuador mediante incidencia y educación ecuménica pro-derechos humanos, destacando los derechos de mujeres y personas LGBTIQ+. La Red Fe impulsa campañas por derechos sexuales y reproductivos y el matrimonio igualitario. Colabora con movimientos feministas y cuir, organizando campañas, conversatorios y talleres que desafían extremismos religiosos y trascienden binarios conceptuales como fe/feminismo, espiritualidad/sexualidad, privado/público, sagrado/profano, y varón/mujer. Su misión es construir comunidad espiritual diversa y ampliar voces públicas feministas, cuir, religiosas y ancestrales por la justicia sexo-genérica.

Este capítulo mostra o trabalho da Ecuadorian Faith Network (RedFE), que desde 2019 vem desafiando a hegemonia religiosa no Equador por meio da defesa e da educação ecumênica em direitos humanos, destacando os direitos das mulheres e das pessoas LGBTIQ+. A Red Fe faz campanhas pelos direitos sexuais e reprodutivos e pelo casamento igualitário. Colabora com movimentos feministas e cuiristas, organizando campanhas, conversas e workshops que desafiam o extremismo religioso e transcendem binários conceituais como fé/feminismo, espiritualidade/sexualidade, privado/público, sagrado/profano e masculino/feminino. Sua missão é construir uma comunidade espiritual diversificada e ampliar as vozes públicas feministas, cuir, religiosas e ancestrais em prol da justiça de gênero.

This chapter presents the work of the Ecuadorian Faith Network (RedFE), which since 2019 has been challenging religious hegemony in Ecuador through advocacy and ecumenical pro-human rights education, highlighting the rights of women and LGBTIQ+ people. Red Fe campaigns for sexual and reproductive rights and equal marriage. It collaborates with feminist and cuir movements, organizing campaigns, conversations, and workshops that challenge religious extremism and transcend conceptual binaries such as faith/feminism, spirituality/sexuality, private/public, sacred/profane, and male/female. Its mission is to build a diverse spiritual community and amplify feminist, cuir, religious, and ancestral public voices for gender justice.

Ce chapitre présente le travail du Réseau équatorien de la foi (RedFE) qui, depuis 2019, remet en question l'hégémonie religieuse en Équateur par le biais d'activités de plaidoyer et d'éducation œcuménique en faveur des droits de l'homme, en mettant l'accent sur les droits des femmes et des personnes LGBTIQ+. Red Fe fait campagne pour les droits sexuels et reproductifs et l'égalité du mariage. Elle collabore avec les mouvements féministes et cuir, en organisant des campagnes, des conversations et des ateliers qui remettent en question l'extrémisme religieux et transcendent les frontières conceptuelles telles que foi/féminisme, spiritualité/sexualité, privé/public, sacré/profane, et masculin/féminin. Sa mission est de construire une communauté spirituelle diversifiée et d'amplifier les voix publiques féministes, cuir, religieuses et ancestrales pour la justice de genre.

Introducción

La semilla de la Red Ecuatoriana de Fe (RedFE) se sembró con una invitación. Virginia Gómez de la Torre — renombrada feminista ecuatoriana y Directora de la Fundación Desafío— me invitó a escribir un artículo para un periódico nacional desde una perspectiva de la ética teólogica feminista sobre el tema de la interrupción del embarazo en caso de violación. Acepté la oportunidad de señalar la violencia sexual como un mal moral, los recursos teólogicos cristianos a favor del derecho a decidir y la obligación ética cristiana de apoyar a las decisiones de las mujeres y niñas sobrevivientes de violación (Maher, 2019a). Después, empecé con el apoyo de Gómez de la Torre a convocar otrxs lideres religiosxs para hablar sobre la violencia sexual y el aborto.

En un contexto religioso muy conservador, me sorprendió el éxito de nuestras convocatorias y la voluntad de parte de un grupo de pastores, pastoras y laícxs de conversar sobre un tema trágicamente tan estigmatizado como es el aborto en el contexto ecuatoriano. Me di cuenta que no estaba sola con mis convicciones; otras personas vivían la misma realidad de fe, como motor en el camino de lograr la justicia sexual y reproductiva para todxs. Como voz de incidencia emergente, recibimos apoyo de activistas feministas experimentadas quienes se alegraron con la posibilidad de ampliar el marco del debate sobre los derechos sexuales y reproductivos con la fe, ya no como arma sino fuente de solidariad y compasión hacia las mujeres y niñas con embarazos forzados.

Al mismo tiempo que se estaba consolidando la RedFE, surgió la Iglesia Unida de Ecuador, la única iglesia abiertamente inclusiva y afirmativa en el país que promueve los derechos de las personas LGBTIQ+ (Berrú, 2023: 133). La empecé con Astrid Schneider, laica luterana, al momento de la legalización del matrimonio igualitario en Ecuador en 2019, momento cuando nos dimos cuenta que no había ninguna iglesia en el país apoyando la nueva legislación, sino que todas las voces públicas religiosas

manifestaban el odio, el desprecio y la condenación a la población LGBTIQ+. Como ministra ordenada en la Iglesia Unida de Cristo (Congregacional) —una denominación protestante histórica que lideró la lucha por el matrimonio igualitario en Massachusetts, el primer estado de legalizarlo en EE.UU.— sabía que necesitaba desligarme públicamente de las alianzas evangélicas y católicas romanas que luchaban en la calle con marchas contra los derechos de lxs cuidadanxs de la diversidad sexo-genérica. Con mucha convicción y pasión, tanto Astrid como yo marchamos en el Día del Orgullo como personas de fe a favor de la comunidad LGBTIQ+ (Maher, 2019c) con personas aliadas a la RedFE como Josué Berrú, Roberto Toscano, y Zumak Flores, activista LGBTIQ+ Kichwa. Desde ese momento, la Iglesia Unida de Ecuador acompaña a la RedFE con expresiones litúrgicas, creando comunidad cristiana diversa con servicios regulares híbridos, presenciales en Quito y virtuales para quienes participan desde otros países, incluidos Argentina, Canada, Colombia, EE.UU., Honduras y México.

A continuación, ofrezco una descripción más amplia de la historia de la Red Ecuatoriana de Fe y un resumen de sus actividades. Explico quiénes somos y cómo nacimos con voz pública en medio de extremismos religiosos. Después, explico con quienes tejemos colaboraciones creativas y cómo educamos al público por medio de campañas, conversatorios y talleres. Termino resumiendo nuestra abogacía tanto a nivel nacional como internacional y las lecciones aprendidas en el camino.

Somos: Diversidad espiritual pro-justicia sexual

En la Red Ecuatoriana de Fe —RedFE— somos diversidad espiritual/sexo-genérica. Creemos en los derechos humanos, la justicia social y la vida digna en abundancia. Creemos que la religión y la fe son clave para

transformar el mundo. Nuestra fe es lo que nos motiva en nuestro caminar por la justicia. Sabemos que nuestra fe y los derechos en su totalidad son compatibles.

Somos un espacio de diálogo, encuentro e incidencia desde la fe y espiritualidad para tejer redes y promover la defensa de la justicia, con atención tanto en la justicia sexual y reproductiva como en la garantía de los derechos de las mujeres y las personas LGBTIQ+. Proveemos herramientas teo-éticas, espirituales, pastorales y académicas tanto a iglesias, comunidades de fe y religiosas como a actores individuales y organizaciones de la sociedad civil.

Representamos una ruptura con los binarios conceptuales occidentales. Rompemos con el dualismo falso entre la fe y el feminismo, lo espiritual y lo sexual, lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público. Rompemos el mito de que la religión y los derechos de las mujeres y personas LGBTIQ+ no son compatibles.

Rompemos también con la demonización de las disidencias religiosas y las tradiciones no cristianas. La literatura que está emergiendo, reconociendo la diversidad religiosa espiritual en Quito (Viteri, Hill y Williams, 2018; Salgado Álvarez, 2023), parte de los movimientos decoloniales desde la academia y la sociedad civil de recuperar espiritualidades originarias y reconocer expresiones religiosas no hegemónicas. Está evidenciada en Ecuador por la construcción actual del proyecto de ley orgánica de libertad e igualdad religiosa que intenta proteger los derechos del panorama de expresiones de creencia y conciencia en el país.

A nivel regional e internacional, esta realidad se manifiesta a través del creciente interés en la espiritualidad como un tema inherente a los derechos humanos. Se reconoce como parte del derecho a la libertad religiosa y de creencias y se entrelaza de manera indivisible con los derechos de los pueblos originarios, como ha quedado patente en las deliberaciones de las Naciones Unidas (Shaheed, 2022) como en aquellas

de la Organización de Estados Americanos (OEA 2016, Artículo XVI). Refleja el reconocimiento de la pluralidad religiosa espiritual como una riqueza profunda de la sociedad y base de la democracia (OEA, 2023). La Red Latinoamericana del Caribe para la Democracia y Otros Cruces plantean la «espiritualidad como categoría jurídico-político» y afirman «la libertad religiosa, de creencia, de conciencia, y de espiritualidades» en plural (Otros Cruces y RedLad, 2022: 3, 51).

Como RedFE, reconocemos las tensiones, paradojas, ambigüedades, contradicciones y complejidades en la religión y las espiritualidades como campos sociales en constante cambio. Son las mujeres y personas cuir sobrevivientes de las violencias patriarcales heteronormativas alrededor del mundo que se han pronunciado para romper los silencios, desmontar las estructuras opresivas de poder y transformar las teologías cis-heterosexistas, exigiendo y construyendo espacios y prácticas de liberación política espiritual.

Somos un ejemplo claro en Ecuador de que las tradiciones religiosas no son monolíticas sino sitios de disputa de poderes con voces disidentes, empezando con nuestra primera declaración ecuménica a favor de la despenalización del aborto en caso de violación, descrita a continuación.

Nacimos con voz pública en medio de extremismos religiosos

Con los avances del movimiento feminista nacional, se visibilizó en 2017 en Ecuador el movimiento regional *Con mis hijos no te metas*, que tomó una postura pública fuerte en contra de la legislación en debate a favor de los derechos de las mujeres, en particular, la *Ley para la Erradicación de Violencia de Género*.

Frente a esta expresión religiosa reaccionaria —que se suma a otras que continuaban en aumento con el propósito de obstaculizar el reconocimiento

de los derechos (Maher, 2019b; Vega, 2019; Viteri, 2020)—experimentamos la necesidad y la urgencia de una voz religiosa progresista. Esta voz buscaba presentar públicamente otras posturas ético-teológicas con el objetivo de fortalecer el Estado laico y celebrar la pluralidad espiritual y religiosa del país.

Nacimos como una red religiosa pública en 2019 al pronunciarnos a favor de la despenalización del aborto en caso de violación (Viteri, 2020; Maher, 2021; Berrú, 2023). Emitimos una declaración en abril de 2019 firmada por 14 ministrxs ordenadxs y laicxs, de la Iglesia Bautista, Iglesia Menonita, Iglesia Evangélica Luterana del Ecuador, Iglesia Episcopal, Iglesia Unida de Cristo y la Iglesia de Discípulas de Cristo. Proclamamos:

> Como líderes, lideresas y miembros de distintas iglesias y comunidades de fe, compartimos un profundo respeto a la vida. Reconocemos la dignidad del ser humano como otorgada por Dios y, por tanto, inviolable. Nuestro compromiso de fe nos lleva a promover la plenitud del ser humano, transformar la violencia en ética del cuidado mutuo y portar un mensaje de paz para todos y todas.
> Estamos desafiados/as frente a los altos niveles de violencia sexual, física y psicológica que se ejerce contra las mujeres y niñas en Ecuador. Reconocemos que situaciones extremas como una violación pueden resultar en un embarazo forzado. Frente a esta tragedia consideramos nuestro deber ético acompañar a la víctima con respeto y compasión, acompañarla en la escucha a su conciencia y el discernimiento de sus opciones, incluyendo la interrupción voluntaria del embarazo como una elección legítima. Apoyamos a la legislación que no obstaculice a las víctimas de violación a actuar según su conciencia informada, base de su dignidad humana (Maher, 2021: 112).

A propósito de esta declaración, Josué Berrú, José Ignacio López Vigil y yo participamos en una rueda de prensa convocada por la Fundación Desafío para presentar una voz pública desde la fe a favor de los derechos sexuales y reproductivos.

Creamos un material didáctico, *Preguntas y respuestas sobre la religión y el aborto* (Roberto, López Vigil y Maher, 2022), que entregamos a las Asambleístas con nuestra declaración y que sirvió después como base de un *amicus* para la Corte Constitucional. Nos unimos a otras activistas

feministas frente a la Asamblea en la noche de la votación como presencia a favor de la nueva legislación, que sin embargo fue negada por la Asamblea.

En el mismo año 2019, se legisló en Ecuador el matrimonio igualitario con la aprobación por la Corte Constitucional, hecho que provocó una avalancha de odio cristiano en contra de las personas LGBTIQ+, expresado públicamente en discursos y imagénes divisivas y demonizantes que fomentaban mucho miedo. El mismo mes de junio, en la Marcha del Orgullo en Quito, lxs manifestantes tenían carteles cuestionando la comunidad cristiana por tanto odio público, con consignas tales como: «¿Esto es el Amor Cristiano?» o «Cristianos, ¿aman al prójimo?» Tuvimos presencia como RedFe y la emergente Iglesia Unida de Ecuador, la única presencia religiosa visible en la Marcha del Orgullo en Quito. Nuestras pancartas decían: «Dios es Amor», «Amor es Amor» y «Amor hace la Familia». Estos mensajes sorprendieron a muchxs participantes quienes nos recibieron con una acogida cálida. Desde ese año, hemos seguido con una presencia pública en las Marchas del Orgullo, celebrando la diversidad humana y bendiciendo con aceite a las personas que así lo deseaban.

Escribimos también una Declaración Religiosa a favor del matrimonio igualitario en 2019 donde expresamos nuestra alarma frente a los altos niveles de violencia psicológica, física y espiritual que se ejerce contra las personas LGBTIQ+, justificada muchas veces en nombre de Dios. Dado el crecimiento de los discursos de odio religioso en Ecuador, proclamamos nuestro deber ético pronunciarnos a favor del amor y la justicia, apoyando los derechos humanos y ciudadanía plena de todxs y celebrando la nueva legislación nacional que reconoce el matrimonio igualitario en el marco constitucional de respeto al Estado laico. Sabemos que el pecado es la homofobia y que todxs están hechxs a imagen y semejanza de la Divinidad; pedimos perdón por el odio religioso y abrimos el camino hacia la reparación.

Desde el año 2021, nos estructuramos más formalmente como organización con un equipo operativo y un consejo directivo, posicionándonos de manera más formal en la opinión pública. Pablo

Villarroel —abogado de los derechos humanos— se sumó como coordinador, Jeanneth Cervantes —activista feminista— como comunicadora y Lía Burbano —activista lesbiana feminista y Directora Ejecutiva de Mujer y Mujer— como nuestra Presidenta fundadora. En 2022, el gobierno de Ecuador reconoció legalmente a la RedFE como organización no-gubernamental por los derechos humanos.

Tejemos colaboraciones creativas

Desde el inicio, hemos estado ligadxs al movimiento feminista y LGBTIQ+ en Ecuador. Dado nuestra postura única y nueva en el país en un ambiente político agresivo, fomentamos como estrategia de sobrevivencia y fortalecimiento de la RedFE crear redes de apoyo e intercambio locales, nacionales, regionales e internacionales.

Nacimos como tejedorxs de sueños hechos realidad en una cuna feminista. Como ya h mencionado, una invitación a tomar postura pública desde la teología feminista sobre la despenalización del aborto en caso de violación llegó a mí a nivel personal de Virginia Gómez de la Torre, quien ha luchado por muchos años en favor de los derechos sexuales y reproductivos. Ella nos acompañó y animó desde el inicio como nuestra partera y madrina feminista.

En el camino, fuimos ganando la confianza y ampliando nuestra red con otras organizaciones con las cuales coauspiciamos eventos —descritos abajo — sobre espiritualidad/religión, la justicia sexual y reproductiva y los derechos de las mujeres y las personas LGBTIQ+. Se ha fortalecido la alianza con las organizaciones feministas, especialmente con quienes están trabajando derechos de las personas LGBTIQ+ de las mujeres. Esto ha tenido un impacto en nuestra presencia digital, pues las publicaciones se han hecho en colaboración, de manera que nos ha permitido posicionarnos en su público objetivo.

Trabajamos con lideresas y líderes en todo el país, incluida Runas Feministas, Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer, Creyentes Feministas, Surkuna, Las Comadres, Federación Nacional de Obstetrices y Obstetras, Movimiento de Mujeres de El Oro, Fundación de Salud Amazónica, Federación de Mujeres de Sucumbios, Radialistas Apasionadas y Apasionados, Escuela de Parteras de Jambi Mascari de Cotacachi y Fundación Equidad.

Creamos alianzas con organizaciones en América Latina con fines similares, incluyendo Católicas por el Derecho a Decidir (Argentina, Colombia y México); Otros Cruces (Chile); el Departamento Ecuménico de Investigaciones (Costa Rica); la Red de Teólogas, Pastoras, Activistas, Lideresas (TEPALI); el Consorcio Latinoamericano contra el Aborto Inseguro, Promsex/Empodera (Perú) e IPAS (Bolivia).

Al mismo tiempo, nos sumamos a tres coaliciones regionales que trabajan en construir acciones conjuntas para enfrentar los fundamentalismos: la Plataforma Organizaciones Basadas en la Fe del Fondo de Población (Naciones Unidas), la Coalición Religiones Creencias y Espiritualidades en Diálogo con la Sociedad Civil (OEA) y la Articulación Abya Yala contra los Fundamentalismos.

Educamos con campañas, conversatorios y talleres

Nos enfocamos en la educación pública a través de campañas de comunicación, conversatorios y talleres en colaboración con las organizaciones de fines comunes en nuestras redes.

Campañas

Como RedFE, hemos desarrollado campañas creativas en articulación con los movimientos feministas y LGBTIQ+ en fechas especiales, acompañadas por comunicados, liturgias y una presencia en las marchas públicas.

Para el Día de Acción Global para el Aborto Legal, Seguro y Accesible (28 de septiembre), impulsamos desde las redes sociales la Campaña «Voces por un aborto libre de culpas» con reflexiones desde la espiritualidad y el acompañamiento feminista. La campaña aborda desde diversas espiritualidades la fuerza, convicción y lucha por un aborto libre, seguro y accesible. En 2023, tuvimos participación de las voces de lideresas feministas destacadas en el país, de Fundación Desafío, Surkuna, Runas Feministas y Las Comadres.

En el año 2022, #AbortoLibredeCulpas se construyó en base al testimonio —cartas— de mujeres que abortaron. Contamos con ocho piezas gráficas que respondían a las mujeres que participaron del XIII Encuentro Pos-aborto y cuyas dudas estuvieron centradas en cómo la religión y espiritualidad han atravesado sus experiencias de aborto. Adicionalmente se elaboraron estas mismas respuestas en cuatro reels y un diálogo virtual en Instagram, cuyo eje fue: «¿Es posible un aborto libre de culpas?» La campaña —que llegó a más de 9,000 personas— enfrenta los estigmas sobre la religión y afirma la compatibilidad plena del compromiso con los derechos sexuales y reproductivos y las vivencias desde la fe y espiritualidad. En conjunto con esta campaña, la RedFE tuvo una participación visible en la Marcha de 28 septiembre de cada año como la única presencia religiosa.

Somos parte de la campaña regional «Niñas No Madres», para transformar la violencia sexual e incesto contra las niñas y los embarazos forzados de temprana edad. En el marco de esta campaña, para conmemorar el 28 de septiembre en 2021, auspiciamos un servicio litúrgico público por la justicia reproductiva en el que compartimos las historias de las niñas menores de 14 años de Guatemala, Ecuador y Nicaragua —sobrevivientes

de violación y maternidad forzada— quienes presentaron una demanda en el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (Casas, 2019).

En conmemoración del Día Internacional por la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, el 25 de noviembre de 2023 lanzamos una campaña llamada «Recursos Espirituales para la Transformación y Sanación de la Violencia de Género» donde resaltamos voces feministas de diversas espiritualidades, incluyendo la tradición afro-ecuatoriana e indígena Kichwa. Además, visibilizamos las perspectivas de sanación desde la terapia del reencuentro de Yolanda Aguilar Urízar (2018) de Q'anil Guatemala y de la kundalini yoga, meditación Zen y danza afrodescendiente como documentado por la abogada feminista Judith Salgado (2023).

Nos sumamos a las marchas del 25 de noviembre y otras marchas contra la violencia de género en Ecuador, incluídas las que fueron organizadas por «Vivas nos Queremos» para exigir justicia en el caso de María Belén Bernal, asesinada en la Escuela Superior de Policía por su esposo en 2022.

En el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo/8M), lanzamos la campaña «Voces de Fe: Sin Nosotras, No Hay Iglesia» en la que pastoras, activistas cristianas lesbianas y feministas reflexionaron sobre la pregunta: «¿Qué estamos haciendo nosotras, las feministas de fe, para transformar el ámbito religioso?» Tuvimos una presencia pro-fe/pro-derechos de las mujeres en la marcha 8M en Quito en 2021 y 2022.

Por otro lado, «Voces de Fe» es una campaña sostenida y la reactivamos de acuerdo a la coyuntura. Como parte de esta campaña, en agosto de 2022 desarrollamos un diálogo en Twitter acerca de los derechos, el amor, y la aceptación de Dios hacia la población LGBTIQ+ con el Revdo. Cuir peruano, Enrique Vega Dávila y dos integrantes de la RedFE: la activista lesbiana Lía Burbano y el biblista José Ignacio López Vigil.

Para el Mes del Orgullo LGBTIQ+, en junio de 2022 impulsamos la campaña «Bienaventuranzas de las mujeres diversas». La campaña —seguida por más de 3,000 personas— se desarrolló en alianza con la Fundación Mujer y Mujer de Guayaquil y mostró una postura clara desde la

fe acerca de los derechos de las personas LGBTIQ+. Participamos como RedFe en la Marcha del Orgullo en Quito y en Guayaquil, marcha que fue presencial de nuevo en 2022 y 2023 después de la pandemia. Llegamos con aceite y oraciones especiales para ofrecer a las personas con interés, celebrando y bendiciendo la belleza de la diversidad humana y de la naturaleza.

Para el Día de María Magdalena —el 22 de julio de 2022— promovimos una campaña «Hablemos de María Magdalena», la cual abrió un espacio —accedido por 4,000 personas— para hablar del rol de las mujeres dentro de la Biblia y construir un discurso sobre la participación de las mujeres dentro de las iglesias.

Conversatorios

Además de campañas especiales, organizamos conversatorios en línea y presenciales para resaltar voces diversas religiosas y espirituales sobre los derechos humanos y paz justa.

En 2021, ofrecimos un webinario sobre «Laicidad y derechos sexuales y reproductivos», el cual contó con el apoyo de Otros Cruces en la persona de la teóloga ecofeminista Arianne van Andel (2021) y de la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe en la persona de la activista feminista María Inés de la Re. Auspiciamos un segundo webinario sobre «Mujeres de fe y aborto» con la teóloga feminista de TEPALI, María de los Ángeles Roberto y la activista de Católicas por el Derecho a Decidir, Marta Alanís, ambas de Argentina.

Organizamos múltiples conversatorios en torno a los derechos de las personas LGBTIQ+ y la violencia religiosa, entre ellos, los diálogos presenciales en 2022 con líderes y lideresas cristianxs de trasfondos conservadores cristianos y personas LGBTIQ+. En estos espacios facilitamos una conversación empática de co-escucha desde las experiencias propias sobre los derechos de la diversidad sexo-genérica y las violencias

vividas. Estos conversatorios se llevaron a cabo en colaboración con la organización Sendas de Cuenca, Ecuador.

Creamos un podcast en 2022 sobre «Salir del Closet en nombre del Padre y de la Madre» con los testimonios de dos mujeres, una madre de una hija lesbiana y la otra de un hijo gay. Desarrollamos webinarios en 2023 como espacios de reflexión entorno a lo que sucede en las clínicas de tortura —mal llamadas «clínicas de deshomosexualización»— muchas de la cuales utilizan símbolos cristianos y argumentos teológicos para justificar el abuso físico, psicológico y sexual.

Con la visita del equipo internacional de Teología sin Vergüenza en 2023, auspiciamos el panel «Violencia Espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe» con la presentación de su libro (Vargas, Onofrío y Bautista Fajardo, 2022) para una audiencia de estudiantes, académicas y activistas, con el apoyo del Departamento de Sociología y Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales — FLACSO Ecuador.

Además, lanzamos un serie de webinarios en 2023 sobre «Fe y masculinidades: Voces disidentes» con el Revdo. Cuir, Enrique Vega Dávila y Raúl Mendez.

Para el Día de la Resistencia Indígena (12 de octubre), organizamos conversatorios sobre los recursos espirituales ancestrales en la lucha por la justicia. En 2022, ofrecimos un webinario con la teóloga aymara, Sofía Chipana (Bolivia) y con la teóloga feminista cuir, Margarita Sánchez de León (Puerto Rico) sobre las resistencias noviolentas desde las espiritualidades ancestrales frente a la violencia de género, la destrucción ecológica y el racismo. En 2023, auspiciamos un conversatorio sobre la «Resistencia noviolenta y espiritualidades» con Rosa Mosquera de Casa Ochún, Tsaywa Samay Cañamar Maldonado de Runas Feministas y Digna Erazo de las Hermanas Lauritas, todas lideresas ecuatorianas. Los dos eventos fueron co-auspiciados con el Instituto James Lawson por la Investigación y el Estudio de los Movimientos Noviolentos de la Universidad de Vanderbilt de EE.UU., el Departamento de Relaciones

Internacionales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales — FLACSO Ecuador, el Instituto Regional de la Acción Estratégica Noviolenta en las Américas, el Centro Internacional por el Conflicto Noviolento de EE.UU. y la Fundación Estudio, Mediación, Paz y Resolución de Conflictos — CEMPROC Ecuador, como parte del mes de la noviolencia (octubre).

Talleres

Como RedFE, trabajamos con muchos grupos feministas y religiosos facilitando talleres presenciales y virtuales sobre una variedad de temas. Estos incluyen recursos espirituales para el derecho a decidir, fe y derechos de las personas LGBTIQ+, derechos sexuales y espiritualidades, valores y derechos reproductivos, autocuidado y cuidado colectivo y Estado laico, derechos y fe. La metodología participativa permite el planteamiento de necesidades y estrategias específicas.

Hemos viajado a muchos territorios dentro del país para trabajar con organizaciones de feministas populares, mujeres rurales y de pueblos originarios, promotoras y profesionales de salud y docentes. Desde los Andes hasta la Amazonía y la Costa, hemos tejido redes de solidaridad, abriendo espacios donde compartir historias y fortalecer resistencias, re-existencias, sabidurías y sanación. En la Amazonía, la Fundación de Salud Amazónica y la Federación de Mujeres de Sucumbíos son aliadas cercanas. En la costa sur, el Movimiento de Mujeres de El Oro —un referente nacional de militancia feminista— es una organización sorora con su lucha contra el feminicidio y todas formas de violencia de género. También trabajamos con Cimarrones de la costa norte de Guayaquil.

En la Provincia de Ibarra, colaboramos con Runas Feministas, una colectiva de mujeres kichwa y con la Escuela de Partería Ancestral de Jambi Mascari en Cotacachi. Auspiciamos un taller sobre derechos sexuales y reproductivos desde una perspectiva espiritual, psicológica y legal con las parteras. Esto forma parte de nuestra articulación con Runas Feministas quienes desde su conocimiento de la realidad de las comunidades

propusieron la metodología y las temáticas a desarrollar. Sumamos a esta capacitación, liderada por la psicología feminista y poeta kichwa Tsaywa Samay Cañamar Maldonado (2022), el apoyo de Ana Vera de Surkuna para abordar una perspectiva legal y Ibeth Orellana de Shungo para co-facilitar el enfoque psico-social. Son procesos de cambio profundo, tanto a nivel personal como social, y requieren seguimiento. Tratan de temas que han sido silenciados por mucho tiempo y conllevan muchas emociones no expresadas, en particular la violencia sexual, el aborto y la religión.

En Quito, participamos en los encuentros nacionales del Centro Ecuatoriano por la Promoción y Acción de la Mujer y la Fundación Desafío con talleres sobre auto-cuidado, cuidado colectivo, y espiritualidades feministas para lideresas de todos los territorios. Colaboramos también en los encuentros nacionales de la Federación Nacional de Obstetrices y Obstetras, de los proveedores de planificación familiar y salud sexual de CEMOPLAF, y de las acompañantes de la Red Nacional de Co-Madres. Diseñamos y co-facilitamos con Co-Madres talleres sobre la espiritualidad y el aborto para acompañantes, y la espiritualidad pos-aborto para las mujeres que han abortado. Finalmente, ofrecemos en Quito talleres sobre sexualidad y espiritualidad con lideres laicxs que son educadores religiosxs comunitarixs en parroquias católicas romanas.

Con Teología sin Vergüenza, organizamos varios talleres en 2023 facilitados por la Revda. Sex Alba Onofrío y su equipo de México y Costa Rica con activistas feministas, LGBTIQ+ y líderes religiosos sobre respuestas a la violencia espiritual donde brindamos herramientas espirituales y teológicas por la defensa al derecho a decidir, por los derechos de las disidencias sexuales y por las mujeres víctimas sobrevivientes del abuso eclesial y clerical.

Con la presencia en Quito de la teóloga ecofeminista Arianne van Andel de Otros Cruces, auspiciamos el taller «Espiritualidad y Política» en 2023 para 25 académicas, activistas LGBTIQ+ y feministas de todo el país en conjunto con el Departamento de Sociología y Estudios de Género de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO Ecuador.

Fuera de Ecuador, colaboramos con el equipo profesional de IPAS-Bolivia con dos talleres en línea sobre «Espiritualidades y derechos sexuales y reproductivos». Además, lanzamos en 2022 un curso virtual para 25 participantes de toda América Latina, «Entretejiendo saberes. Laboratorio feminista desde la fe: Espacio latinoamericano de estudio colaborativo, intercambio de saberes, reflexión crítica y construcción creativa». El curso ofreció un panorama de las teologías feministas, incluyendo la teología ecofeminista, teología feminista intercultural, teología comunitaria, hermenéuticas feministas, y teologías queer/cuir. Contamos con la participación de teólogas destacadas como docentes, incluídas María Pilar Aquino (México), Judith Ress (Chile), Margarita Sánchez de León (Puerto Rico), Marilú Rojas Salazar (México) y Sofía Chipana (Bolivia).

Lo que hemos encontrado por medio de nuestra interacción con activistas cuir y feministas dentro de y fuera del Ecuador es una gran apertura de trabajar la espiritualidad y la religión. Al viajar por todo Ecuador conociendo diversos grupos nos ha dado la oportunidad de entretejer experiencias y dar retroalimentación desde distintas fuentes y saberes. Por ejemplo, en el taller con Co-Madres sobre espiritualidad pos-aborto, participantes escribieron cartas sobre sus experiencias que hemos podido compartido en varios espacios como invitación a reflexionar sobre la situación local propia.

Ha habido mucha resonancia con las historias de las cartas sobre el aborto desde muchas mujeres de los territorios en cuanto a las espiritualidades vividas, la conciencia informada, la importancia del acompañamiento, la sororidad, el cuidado colectivo, y el respeto a las decisiones tomadas. Las cartas han ayudado a romper los silencios alrededor del tema y descubrir entre muchas mujeres la experiencia compartida del aborto decidido. Cuando han salido reacciones fuertes a las cartas, marcadas por una incredibilidad frente a la compatibilidad entre la fe y los derechos sexuales y reproductivos, el ejercicio ha servido como una oportunidad eficaz para romper dualismos y mitos, para abrir espacios y mentes hacia una co-escucha empática aterrizada en las realidades

concretas más allá de los dogmas abstractos tanto sobre el aborto como las personas LGBTIQ+.

De esta forma, en todos los espacios de educación, hemos logrado romper tabúes, tanto del lado religioso como feminista. Rompimos el tabú de hablar sobre las violencias espirituales con líderes religiosos de Quito y despertamos conciencia sobre el tema. Líderes y lideresas de organizaciones basadas en la fe y comunidades eclesiales con enfoque ecuménico están más abiertas a participar en espacios de diálogo para no reproducir lenguajes supremacistas y de discriminación. Descubrimos la apertura al tema de la sexualidad de parte de las defensoras comunitarias católicas romanas y el deseo de conversar más sobre ello en un espacio seguro. Estos procesos de aprendizaje/desaprendizaje son continuos y requieren apoyo empático a los participantes en su camino de enfrentar prejuicios no conscientes y cuestionar lo que han aprendido es incuestionable.

Al mismo tiempo, rompimos el tabú de hablar sobre creencias y pertenencias religiosas en espacios cuir, feministas y pro-derechos a decidir. Visibilizamos las pertenencias diversas religiosas entre activistas. Identificamos el interés en la espiritualidad de parte de las defensoras cuir y feministas y la sed por compartir más sobre ella en relación a la salud reproductiva y derechos sexuales. Se nota que lxs defensorxs y activistas son más conscientes de la necesidad e importancia de los recursos religiosos y espirituales para impulsar y sostener las causas.

Abogamos tanto a nivel nacional como internacional

Hacemos incidencia como Red Ecuatoriana de Fe y participamos en consultas con el gobierno nacional y entidades multilaterales e internacionales.

El 28 de abril de 2021 la Corte Constitucional del Ecuador emitió una sentencia que marcó un avance importante en la protección de los derechos sexuales y reproductivos. Declaró inconstitucionales los artículos 149 y 150 del Código Orgánico Integral Penal, de esta manera se amplió las causales de aborto, permitiendo el acceso a la interrupción voluntaria del embarazo en casos de violación. La decisión originó por una demanda de inconstitucionalidad planteada por organizaciones feministas en 2020, después de que la Asamblea Nacional votó en contra de este causal del aborto en 2019. Dentro de la sentencia, la Corte dispuso que la Asamblea Nacional conozca y discuta el proyecto de ley.

Tuvimos una presencia pública activa en 2021 en este proceso del debate de la Ley Orgánica que Garantiza la Interrupción Voluntaria del Embarazo para Niñas, Adolescentes y Mujeres en Caso de Violación. Participamos Pablo Villarroel y yo en reuniones con Asambleístas, presentamos argumentos en la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional y opiniones especializadas ante el Pleno de la Asamblea Nacional en el marco del primer debate.

Al nivel nacional, también participamos activamente en la construcción de la propuesta de política pública para cultos, libertad de religión, creencia y conciencia desarrollada por la Subsecretaría de Nacionalidades, Pueblos y Movimientos Sociales de la Secretaria de Derechos Humanos durante 2023. Manifestamos la necesidad de que se trabaje en la promoción del Estado Laico desde un enfoque de pluralidad, derechos humanos y no discriminación. Ofrecí una ponencia pública auspiciada por la Subsecretaría sobre «Convivencia Pacífica y Diversidad Espiritual» para líderes religiosos. Asistimos a las mesas técnicas convocadas por la Subsecretaría con la finalidad de sumar insumos para la política pública sobre la libertad religiosa y de creencias donde enfatizamos la necesidad de promover la diversidad de creencias y respetar los derechos humanos en su totalidad.

A la invitación de la Defensoría del Pueblo de Ecuador, Pablo Villarroel, ofreció una capacitación como Coordinador de la RedFE en 2022 sobre la libertad religiosa a la comunidad de Ilumán en la Provincia de Ibarra.

Al nivel internacional, el Relator Especial para la libertad de religión o de creencias de las Naciones Unidas, Ahmed Shaheed, presentó a la Asamblea General en 2022 un informe con enfoque en las espiritualidades de los pueblos indígenas y su derecho a la libertad religiosa (Shaheed, 2022). Como parte de la preparación del informe, se llevó a cabo en Quito en 2022 la Consulta «Desafíos y buenas prácticas en cuanto al goce efectivo de la libertad de religión o de creencias por parte de los pueblos indígenas». Respondimos a la convocatoria a líderes indígenas, actores de la sociedad civil, y académicos de parte de Erik Fattoreli, oficial de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas por los Derechos Humanos, colaborador del equipo internacional de investigación del Relator Especial. Como Directora de la RedFE, asistí a la consulta para discutir los desafíos y buenas prácticas en cuanto al goce efectivo de la libertad de religión o de creencias por parte de los pueblos indígenas en el Ecuador.

Como equipo RedFE, estuvimos involucradxs activamente en 2023 en el proceso regional andina de ONU Mujeres sobre la religión y los derechos de las mujeres con otras activistas feministas y lideresas de fe.

Además, la Presidenta fundadora de la RedFE, Lía Burbano, viajó a Washington, D.C. dos veces para reuniones de la Organización de Estados Americanos. Allí presentó la ponencia, «Interseccionalidad y espiritualidades diversas en el ámbito de la libertad religiosa» en un panel en 2023 sobre «Diálogo en Apoyo de la Libertad de Conciencia, Religión o Creencias y el Pluralismo en las Américas» con actorxs de la sociedad civil.

Finalmente, con Nemo Andy Guiquita —integrante de la Nacionalidad Waorani y dirigente de género y familia de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana— participamos en un coloquio internacional en Boston College en 2023 para 60 teólogas y activistas feministas de 19 países sobre el feminicidio en América Latina y las respuestas de la Iglesia Católica Romana. Asistieron la Presidenta de la Universidad de Fordham, la secretaria de la Comisión Pontificia para América Latina del Vaticano, una representante de la Conferencia de Religiosas de América Latina, la antróloga feminista renombrada, Rita

Segato, y por Zoom, la ex-congresista mexicana, Marcela Lagarde. Como parte de nuestra participación, desarrollé a base del diálogo con Nemo Andy Guiquita, un estudio sobre la situación actual del feminicidio en el Ecuador, con recomendaciones para la Iglesia Católica Romana (Maher, 2023).

Conclusión

No hemos concluido. Seguimos. Seguimos haciendo camino donde no hay camino en el Ecuador con campañas, conversatorios, talleres e incidencia con respeto a la justicia sexual, justicia reproductiva y la pluralidad religiosa espiritual en colaboración con muchas organizaciones y personas solidarias que nos inspiran y nos apoyan. Con la intención de seguir fomentando reflexión, esperanza e intercambio de ideas y experiencias, concluyo este capítulo resumiendo algunas de las lecciones aprendidas en nuestro caminar como RedFE desde el 2019:

- La lucha por la justicia sexual tiene que abarcar tanto los derechos de las mujeres como las personas LGBTIQ+ para así unir y fortalecer los movimientos feministas y cuir.
- Las alianzas con actores nacionales e internacionales son clave en el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos; es esencial establecer redes amplias de apoyo con diversos movimientos y organizaciones.
- Existe una apertura y sed de parte de grupos cuir/feministas de trabajar la espiritualidad y religión tanto al nivel pastoral educativo como de incidencia pública.
- La espiritualidad en toda su pluralidad es un tema importante emergente en el campo de los derechos humanos, base fundamental de la democracia.

- Existen muchos líderes religiosos con interés a aprender sobre la justicia sexual y reproductiva en relación con sus tradiciones teológicas y prácticas pastorales.
- Las voces, visiones, vivencias y verdades de las personas cuir/feministas están cambiando las tradiciones espirituales y religiosas desde adentro, transformándolas progresivamente de violencias patriarcales directas, estructurales y simbólicas.

Ofrezco estas palabras en el nombre del fortalecimiento de las convicciones y energías que motivan los movimientos por la justicia sexual desde las diversidades espirituales. Adelante siempre.

Referencias

Aguilar Urízar, Yolanda, coord. (2018). *Escucharnos, darnos cuenta y transformar: Aprendizajes y reflexiones en Guatemala desde la experiencia de Centro Q'anil*. Guatemala: Centro de Formación-Sanación e Investigación Transpersonal Q'anil.

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

Cañamar Maldonado, Tsaywa Samay (2022). *Shunku-yay/Mirarse en la eternidad del corazón*. Quito: Siwar Mayu.

Casas, Ximena (2019). «They are Girls, not Mothers: The Violence of Forcing Motherhood on Young Girls in Latin America». *Health and Human Rights Journal* 21, N° 2: pp. 157-167.

Maher, Mónica A. (2019a). «La violencia sexual en contra de las niñas y las mujeres es un mal moral». *El Telegráfo: El Decano Digital* (Quito), Sección «Sociedad», 28 de abril. Disponible en: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/violenciasexual-mujeres-embarazonodeseado>, consultado el 1° de abril de 2024.

Maher, Mónica A., coord. (2019b). *Fundamentalismos religiosos, derechos y democracia*. Quito: Editorial FLACSO - Sede Ecuador.

Maher, Mónica A. (2019c). «Mónica Maher de la Iglesia Congregacionista y teóloga feminista: "Nuestra iglesia ha apoyado la lucha por los derechos LGBTI desde hace años. Jesús siempre predicó el amor y dios es amor"». Entrevista en la Marcha de Orgullo. *Wambra Medio Comunitario* (Quito), 29 de junio. Disponible en: <Facebook, https://fb.watch/pI0oC75vPU/>, consultado el 1° de abril de 2024.

Maher, Mónica A. (2021). «Protegiendo y promoviendo los derechos sexuales y reproductivos desde una óptica cristiana feminista». En: *Brujas, salvajes y rebeldes: Mujeres perseguidas en entornos de moralización, extractivismo y criminalización en Ecuador*, editado por Eva Vázquez, Lisset Coba, Cristina Vega e Ivonne Yánez. Quito: Traficantes de Sueños, pp. 111-114.

Maher, Mónica A. (2023). «El feminicidio en Ecuador: Hacia una presencia profética de la Iglesia Católica». Artículo escrito en diálogo con Nemo Andy Guiquita para el Coloquio sobre Feminicidio en las Américas y Respuestas Católicas, 29 de junio a 2 de julio, Boston College, Massachusetts, Estados Unidos.

Organización de Estados Americanos (2016). «Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. AG/RES. 2888». Washington, D.C.: OEA. Disponible en: <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>, consultado el 1° de abril de 2024.

Organización de Estados Americanos (OEA) (2023). «Declaración de la Secretaría General de la OEA sobre la promoción y protección de la Libertad de Religión o Creencia. C-008/23». Comunicado de prensa, 27 de febrero. Washington, D.C.: OEA. Disponible en: <https://www.oas.org/es/centro_noticias/comunicado_prensa.asp?sCodigo=C-008/23>, consultado el 1° de abril de 2024.

Otros Cruces y Red Latinoamericana y del Caribe para la Democracia (2022). *Creer en Plural: Informe cualitativo del proyecto*. Santiago de Chile: Otros Cruces y REDLAD.

Roberto, María De los Ángeles, José Ignacio López Vigil y Mónica A. Maher (2022). *Diez preguntas sobre aborto y religión*. Quito: Red Ecuatoriana de Fe.

Salgado Álvarez, Judith (2023). *Cuerpos, espiritualidades y feminismos: Experiencias de mujeres con la danza afro-ecuatoriana, el kundalini yoga y la meditación zen en Quito, Ecuador.* Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Ediciones Abya Yala.

Shaheed, Ahmed (2022). «Informe provisional del Relator Especial sobre la libertad de religión o de creencias: Los pueblos indígenas y el derecho a la libertad de religión o de creencias, Septuagésimo séptimo período de sesiones de la Asamblea General de las Naciones Unidas». Nueva York, NY: Organización de las Naciones Unidas.

Van Andel, Arrianne (2021). *Teología en Movimiento: Ensayos eco-teológicos y feministas para tiempos de cambio*. Miami, FL/Santiago de Chile: JUANUNO1 Ediciones / Otros Cruces.

Vargas, Karina, Alba Onofrío y Judith Bautista Fajardo (2022). *Violencia espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe*. Abilene, TX: Soulforce.

Vega, Cristina (2019). «La ideología de género y sus destrezas: El reaccionarismo religioso frente a los feminismos en movimiento». En: *¿Cómo se sostiene la vida en América Latina? Feminismos y re-existencias en tiempos de oscuridad,* editado por Karin Gabbert y Miriam Lang. Quito: Abya Yala y Fundación Rosa Luxemburg, pp. 52-85.

Viteri, María Amelia (2020). *Políticas Anti-género en América Latina: Ecuador: La instrumentalización de la «ideología de género»*. Río de Janeiro, RJ: Observatorio de Sexualidad y Política, ABIA - Asociación Brasileña Interdisciplina de SIDA.

Viteri, María Amelia, Michael Hill y Julie Williams (2018). *Diversidades religiosas y espirituales en Quito, Ecuador: Una mirada desde la etnografía colaborativa*. Quito: Universidad San Francisco de Quito Press.

Apéndice 1

Polifonía teológica queer/ cuir en Abya Yala

Una bibliografía en fluidez

Anderson Fabián Santos Meza

Introducción

> Cuando vos seas conocido, prométeme que harás lo posible para solidarizarte con otros que también estén como nosotros en la lucha. Solo así construiremos comunidad, solo así haremos liberación.
>
> Marcella Althaus-Reid

El ejercicio de este apéndice, dedicado a la reconstrucción bibliográfica de algunas obras sobre teologías queer latinoamericanas y latinx en las Américas, representa un paso significativo hacia la inclusión y reconocimiento de voces teológicas que han sido históricamente marginadas y silenciadas. La importancia de esta iniciativa radica en la necesidad de visibilizar el quehacer teológico de las disidencias en las Américas, abriendo espacios para explorar y comprender las diversas expresiones de fe desde perspectivas queer/cuir.

En el contexto teológico latinoamericano y latinx, la inclusión de obras que abordan la teología queer/cuir es esencial para romper con las estructuras tradicionales que han excluido a las comunidades LGBTIQ+ de las conversaciones teológicas. Reconocer y destacar estas producciones teológicas no solo promueve la diversidad de voces, sino que también enriquece y amplía la comprensión de la fe desde experiencias diversas. La visibilización de las teologías queer/cuir latinoamericanas y latinx desafía las normas establecidas, cuestionando la rigidez de las interpretaciones teológicas convencionales. Al incluir estas perspectivas, se construye un espacio teológico más inclusivo y respetuoso de la diversidad, permitiendo a las personas queer/cuir encontrar resonancia en sus propias experiencias y espiritualidades.

Este apéndice no solo sirve como una guía bibliográfica, sino también como un gesto afirmativo hacia la justicia epistémico-teológica. Al reconocer y promover las obras que exploran las teologías queer/cuir en el

contexto latinoamericano y latinx, se contribuye a la construcción de un diálogo teológico más completo y auténtico.

En última instancia, este es un paso esencial hacia la construcción de puentes que conecten las diversas expresiones de fe en las Américas, promoviendo un entendimiento más profundo y respetuoso entre las comunidades teológicas diversas.

Este apéndice representa un primer paso, compuesto por sólo *algunas* obras teológicas queer/cuir latinoamericanas y latinx. No pretende ser un rechazo a otras valiosas contribuciones que quizás no se tienen presentes ahora, sino más bien un ejercicio incipiente que aspira a nutrirse de un constante flujo de voces, experiencias y modos de pensar y re-pensar la religión, la teología y la espiritualidad en nuestra región. Reconocemos la vastedad y diversidad de perspectivas que existen dentro de las comunidades queer/cuir en las Américas, y este apéndice busca ser una invitación abierta para ampliar y enriquecer la conversación teológica. A medida que esta recopilación evoluciona, esperamos que se integren más obras, dando cabida a un diálogo teológico que refleje plenamente la multiplicidad de experiencias y visiones queer/cuir presentes en nuestra realidad latinoamericana y latinx.

En este sentido, la cita de Marcella Althaus-Reid que se toma por epígrafe de este apéndice es un llamado a la solidaridad y la construcción de comunidad en medio de la lucha por la liberación. Althaus-Reid, teóloga queer latinoamericana, invita a reflexionar sobre el poder transformador de unirnos en solidaridad con aquellxs que comparten nuestras luchas y experiencias. Al reconocer la importancia de la colaboración y el apoyo mutuo, subraya que la verdadera liberación sólo puede alcanzarse cuando nos comprometemos a trabajar juntxs por un objetivo común.

Así, las palabras de Althaus-Reid recuerdan que el camino hacia la liberación no es uno que se pueda recorrer individualmente, como lo reclaman las lógicas neoliberales y capitalistas dominantes. Se requiere de la solidaridad y el apoyo entre aquellxs que comparten una visión de

justicia, inclusión y equidad. Al comprometernos a solidarizarnos con otrxs en la *lucha*, estamos contribuyendo no solo a la construcción de una comunidad más fuerte, sino también al avance hacia un mundo más justo y libre para todxs. Althaus-Reid desafía a mirar más allá de nuestras propias experiencias y a reconocer la importancia de apoyar a aquellxs que también están luchando contra la opresión teológica y la injusticia epistémica.

La solidaridad epistemo(teo)lógica que apoya a otrxs teólogxs queer/cuir latinoamericanos y latinxs fue un estandarte en el quehacer teológico de Althaus-Reid, quien funda la Noble Casa de *La Virtual QTL* [The Virtual Queer Liberation Theology Group] (Althaus-Reid, 2006: 2). La creación de La Virtual QTL por parte de Althaus-Reid representa un hito significativo en el ámbito teológico, equiparable al impacto cultural de las «houses» en la escena *ballroom* de lxs colectivxs LGBTIQ+ afro-norteamericanxs y latinxs. Al igual que estas casas disidentes ofrecían refugio y apoyo a personas marginadas y abyectas, *La Virtual QTL* fue un espacio seguro y acogedor para teólogxs queer latinoamericanxs, que enfrentaban exclusiones similares en los ámbitos sociales, religiosos, teológicos y académicos.

Ahora bien, es importante señalar que así como algunas personas trans de las casas *ballroom* brindaban amor y protección a quienes recibían como hijxs, Althaus-Reid acogió a aquellxs teólogxs queer que buscaban sanar heridas y encontrar espacios libres de aquella cisheteronormatividad religiosa que a menudo lxs rechazaba. Esta comunidad virtual no solo ofrecía apoyo emocional, sino que también fomentaba la construcción de una red de solidaridad y complicidad entre sus miembros, alentándolxs a explorar y desarrollar teologías en primera persona, diaspóricas, auto-declaradas, autobiográficas y responsables de sus propias palabras, que reflejaran sus experiencias y luchas (Althaus-Reid, 2003: 8).

Si el *voguing* servía como forma de expresión y empoderamiento para lxs participantes de las comunidades del *ballroom*, *La Virtual QTL* se convirtió en un espacio donde lxs teólogxs queer compartían sus reflexiones, inquietudes y perspectivas teológicas de manera libre y auténtica. Althaus-Reid, al fundar esta comunidad, no sólo proporcionó un refugio intelectual,

sino que también abrió un camino para la transformación teológica y la reivindicación de la diversidad en la fe, desafiando las estructuras de poder y exclusión presentes en la teología tradicional.

La Noble Casa de *La Virtual QTL* representó un oasis de resistencia y creatividad teológica para lxs teólogxs queer latinoamericanxs, análogo a otras «houses» de resistencia LGBTIQ+, donde se forjaron lazos de solidaridad y se celebraba la diversidad en medio de los entornos hostiles de la teología y la academia. Su legado perdura como un recordatorio poderoso de la necesidad de espacios inclusivos y liberadores en el ámbito religioso y teológico; por eso, en palabras de Althaus-Reid (2006), sigue urgente la construcción de redes informales de trabajo que construyan «[…] 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).

Sin duda, es imperativo volver a las Américas, a nuestra Abya Yala, con un renovado sentido de pertenencia, orgullo y pasión. Resentir nuestros territorios implica desafiar la hegemonía de visiones europeas y norteamericanas que han dominado las narrativas teológicas en nuestra región. En este retorno, debemos hacer resonar nuestra polifonía de voces teológicas, reconociendo la riqueza de nuestras tradiciones y experiencias de vida.

No podemos continuar construyendo discursos sobre nuestros territorios basados en perspectivas ajenas a nuestra realidad. Al abrazar y celebrar nuestras propias cosmovisiones, narrativas y espiritualidades, creamos un espacio donde las voces locales, pueblos originarios, afrodescendientes, queer/cuir y diversas, encuentran su validación. Es hora de tejer y re-tejer una trama teológica que refleje la diversidad, resistencia y vitalidad de nuestros pueblos. Sólo así podremos crear comunidades significativas, solo así haremos liberación.

Bibliografía selecta

Español

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

Aguilar Contreras, Mercy (2022). «Epistemología del armario corporal». 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. 89-128.

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, Marcella (2005 [2000]). *La teología indecente*. Navas de Tolosa: Edicions Bellaterra.

Althaus-Reid, Marcella (2007). «'Living la vida loca'. Reflexiones sobre los amores ilegales de Dios y la defensa de la vida». *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana* 57, N° 2: pp. 65-69.

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

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, N° 1-2: pp. 55-69.

Althaus-Reid, Marcella (2008). «Yo soy la desintegración». En: *(Re)leituras de Frida Kahlo: por uma ética estética da diversidade machucada*. Santa Cruz do Sul, RS: EDUNISC, pp. 94-100.

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

Araya, Héctor (2018). *Desarrollos contextuales de la Teología de la Liberación: Teologías sexuales*. Conferencias Departamento de Teología - Coquimbo - Universidad Católica del Norte (Coquimbo, Chile, du 05/07/2018 au 06/07/2018).

Bárcenas Barajas, Karina (2015). «De los homosexuales también es el reino de los cielos. Las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara». Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. Guadalajara: CIESAS.

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

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

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

Boehler, Genilma (2010). «La visibilización de los sujetos invisibles: el método queer para la teología». 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. 85-96.

Boehler, Genilma (2010). «Epílogo: más allá del arco iris». 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. 277-280.

Boehler, Genilma, Lars Bedurke y Silvia R. de Lima (eds.) (2013). *Teorías queer y teologías. Estar... en otro lugar*. Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Cabezas, Laura (2022). «Dioses disidentes: Formas de una religiosidad cuir en la escritura, el arte visual y la performance en América Latina». *La Palabra* 42, e06.

Cardoso Pereira, Nancy (2013). «Corpora fluida: contaminación y peligro en el imaginario religioso. Lectura crítico-antropológica del Levítico bíblico». 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. 175-190.

Chain, Romina (2021). «La Campaña 'Con Mis Hijos No Te Metas' en Córdoba, Argentina: Reflexiones Acerca del Uso del Espacio Público por Parte de Iglesias Evangélicas Conservadoras en la Política Local». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4: pp. 177-211.

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

Córdova Quero, Hugo (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). *Diversidad sexual y religión: una reflexión para las familias argentinas*. Berkeley, CA: The Latino/Latina Roundtable Project, Center for Lesbian and Gay Studies in Religion and Ministry, Pacific School of Religion, Graduate Theological Union.

Córdova Quero, Hugo (2017). *12 mitos acerca de las religiones y la diversidad sexual*. Bogotá/Santiago de Chile: REDLAD/GEMRIP Ediciones.

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.

Córdova Quero, Hugo (2019). «Marcella Althaus-Reid: Santa de una espiritualidad sexualmente encarnada». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 10-28.

Córdova Quero, Hugo (2019). «Queerificando a Sören Kierkegaard Conexiones trans/temporales en torno a la actuación de las identidades sexuales». *Teología y Cultura* 16, N°21 (noviembre): pp. 15-132.

Córdova Quero, Hugo (2019). «Per/vertir las escrituras sagradas: Contribuciones hacia una hermenéutica queer». *Coisas do Gênero: Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião* 5, N° 1: pp. 194-214.

Córdova Quero, Hugo (2020). «El Salvador nos hizo dignxs». En: *Liber Fides,* editado por Hugo Córdova Quero y David de Jesús de Pascual (eds.). Santiago de Chile: GEMRIP Ediciones, pp. 31-38.

Córdova Quero, Hugo (2020). «Hacia un breve glosario queer: algunas nociones acerca del género, la sexualidad y la teoría queer». *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades* 52, N° 96: pp. 95-111.

Córdova Quero, Hugo (2021). «Amistades con beneficios: Una lectura queer de Elredo de Rieval y su teología de la amistad». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: 179-227.

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 (2022). «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: 149-86.

Córdova Quero, Hugo (2022). *Archaeologia Sexualis: Una breve contribución al estudio del género y la sexualidad en perspectiva transcultural*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

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

Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2015). «El heteropatriarcalismo en disputa: Género, sexualidad y religión en perspectiva interdisciplinaria». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 3: pp. 1-12.

Córdova Quero, Hugo y Nicolás Panotto (2016). «Derribando viejos ídolos: Des-centrando los estudios sobre religión y política en América Latina». *Religión e Incidencia Pública. Revista de Investigación de GEMRIP* 4: pp. 1-13.

Córdova Quero, Hugo y Jorge A. Aquino (2019). «¿El palo en la rueda del cis-heteropatriarcado? Las teologías queer como visibilización de la conexión entre fe, género y sexualidad». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 2: pp. 1-9.

Córdova Quero, Hugo y David de Jesús de Pascual, eds. (2020). *Liber Fides*. Santiago de Chile: GEMRIP Ediciones.

Córdova Quero, Hugo y Jorge A. Aquino (2020). «Microfísicas de la vida queer: Sexualidad y fe en intersección». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 1-12.

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

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, Cristian Mor, Anderson Fabián Santos Meza y Saúl Serna Segura,(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: pp. 1-71.

Córdova Quero, Hugo y Damián Nicolás de la Puente, eds. (2023). *Ni Varón Ni Mujer: Epístolas Pastorales a Las Comunidades Queer de América Latina*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

Córdova Quero, Hugo, Anderson Fabián Santos Meza, David de Jesús de Pascual y Cruz Edgardo Torres (2023). «Vía Cruising: Queerizando el Escándalo de la Cruz». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6: pp. 191-242.

Córdova Quero, Hugo, Jorge Weishein y Cristian Mor (eds.) (2023). *Educación sexual integral en Argentina: Miradas interreligiosas*. Saint Louis, MI: Institute Sophia Press.

Da Silva, Fernando Cândido (2008). «Por un Mesías queer: Ausencias y encaminamientos proféticos". En: *Diversidad sexual y Religión*, compilado por Juan Marco Vaggione. Córdoba: CDD, pp. 125-138.

De La Puente, Damián Nicolás (2018). «¿Se puede conjugar activismo queer con teología en La Rioja, Argentina?: Indecentando la teología latinoamericana de la liberación». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 1: pp. 175-207.

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

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

Fernández-Fernández, Daniel (2013). «Hacia una mirada queer de las heterosexualidades». En: *Teorías queer y teologías: Estar… en otro lugar*, editado por Silvia Regina Lima da Silva, Genilma Boehler y Lars Bedurke. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 21-34.

Fernández Martínez, Loreto (2013). «Tortilleras, Colas, Trans: ¿Se puede ser quien se es al interior de las comunidades cristianas?». En: *Teorías queer y teologías: estar… en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 149-160.

Fonseca, Juan (2013). «El Camino: experiencias de una comunidad ecuménica inclusiva en Lima». En: *Teorías queer y teologías: estar… en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima

Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 261-268.

Foumier-Pereira, Marisol (2013). «Sopa de playo para el alma en tiempos de fundamentalismos: queerizando saberes, credos y camas». En: *Teorías queer y teologías: estar… en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 35-44.

García Garzón, Darío (2004). *Cruzando los umbrales del secreto*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

García Garzón, Darío (2008). «Teología de la masculinidad. Crítica al androcentrismo y transgenerización de la epistemología teológica». En: *Sentires teológicos en perspectiva liberadora. I Congreso de Teólogas latinoamericanas y alemanas*, coordinado por Amparo Novoa, Ángela María Sierra y Consuelo Vélez. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 51-70.

García Garzón, Darío (2009). «Exploraciones sobre la diferencia y la diversidad sexual. Hacia una teología transgénero: encrucijada en la teología». En: *Entremeses Teológicos 2008. Teología y hábitat juvenil. ¿Sabe Dios dónde andan nuestros jóvenes?*, compilado por Hermann Rodríguez. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, pp. 95-123.

García Garzón, Darío (2009). *Viaje del emperador loco. Introducción a una hermenéutica analógica de la transmasculinidad*. Ciudad de México: Editorial Torres Asociados.

García Garzón, Darío (2010). *Camino del ángel. Sendas hacia una hermenéutica de lo transgénero*. Ciudad de México: Editorial Torres Asociados.

García Garzón, Darío (2011). *Mundo de las princesas: Hermenéutica y teología queer*. Santiago de Chile: Torres Asociados.

García Garzón, Darío (2013). «Analogías en teología queer». En: *Teorías queer y teologías: estar… en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 191-198.

González Ortuño, Gabriela (2016). «¿Cómo se vive una fe queer? Los retos de las teologías de liberación. Las tensiones entre el ejercicio de la fe y las disidencias sexuales». *Revista Último Andar* 29: pp. 280-294.

González, Roberto (1993). «Somos un pueblo en marcha». *Confidencial Argentina* 8 (junio): p. 14.

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.

González Roberto y Norberto D'Amico (2008). «Pastoral de lo político». En: *Diversidad sexual y religión*, editando por Juan Marco Vaggione. Córdoba, Argentina: Católicas por el Derecho a Decidir de Córdoba, pp. 111-123.

González, Roberto y Norberto D'Amico (2006). «Love in Times of Dictatorships: Memoirs from a Gay Minister from Buenos Aires». En: *Queer Ministers' Voices from the Global South: "A Burning Fire in My Bones"*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 86-94.

Hanks, Tom (2007). «Masculinidades en Romanos». *RIBLA: Revista Bíblica Latinoamericana* 56, N° 1: pp. 123-140.

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

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

Hanks, Tom (2012). *Las minorías sexuales en la Biblia: Textos positivos en el Nuevo Testamento*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2013). *Las minorías sexuales en la Biblia: Textos positivos en la Biblia Hebrea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2014). *Daniel y el Libro de los Doce ("profetas menores")* (Colección «La Biblia Hebrea Subversiva» N° 6). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2014). *Isaías, Jeremías, Ezequiel y los oráculos a las naciones* (Colección «La Biblia Hebrea Subversiva» N° 5). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2014). *Sexo, sufrimiento, sabiduría y mujeres; Cantar de los Cantares, Job, Lamentaciones, Proverbios, Qohelet (Eclesiastés), Rut y Ester* (Colección «La Biblia Hebrea Subversiva» N° 4). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2015). *La historia deuteronomista y de Crónicas, Esdras y Nehemías* (Colección «La Biblia Hebrea Subversiva» N° 2). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2015). *Pentateuco (Toráh "de Moisés)* (Colección «La Biblia Hebrea Subversiva» N° 1). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2016). *La diversidad de «familias» (¡50!) en la Biblia*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2017). *Salmos 1-89: "Al director del coro". Salmos para mujeres, pobres y la diversidad sexual* (Colección «La Biblia Hebrea Subversiva» N° 3a). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Hanks, Tom (2017). *Salmos 90-150: "Al director del coro". Salmos para mujeres, pobres y la diversidad sexual* (Colección «La Biblia Hebrea Subversiva» N° 3b). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Epifanía.

Henríquez, César (2015). *La presencia de una ausencia: sexodiversidad, espiritualidad y teología*. San José, Costa Rica: DEI.

Herrera Gómez, Coral (2013). «La utopía emocional de la posmodernidad: el amor romántico desde una perspectiva queer». En: *Teorías queer y teologías: estar… en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménicode Investigaciones, pp. 45-66.

Hidalgo Ríos, Marcelo Alejandro (2021). «Hermana nuestra: La pascua-queer de Magdalena». *Religión e Incidencia Pública: Revista de Investigación de GEMRIP* 9: 109-132.

Knauss, Stefanie y Carlos Mendoza-Álvarez (2019). «Teorías y teologías queer: Una introducción», traducción de José Pérez Escobar. 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. 647-650.

Mallete, Wendy (2013). «Sin miedo de carecer: hacia una teología queer asexual». En: *Teorías queer y teologías: estar… en otro lugar*, editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones, pp. 199-220.

Méndez Montoya, Ángel (2023). «Las transfiguraciones/torceduras de lo religioso: una introducción a la epistemología teológica cuir de Marcella Althaus-Reid». *Ciencia Política* 18, N° 35: pp. 341-66.

Méndez Montoya, Ángel (2019). «El amor en los últimos tiempos: la inscripción escatológica en cuerpos afines a un deseo infinitamente cuir». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo,* editado por Stefanie

Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (*Concilium* N° 383). Estella: Editorial Verbo Divino, pp 737-746.

Montealegre Bueno, Sergio (2021). «'De Malditos a benditos': Propuesta pastoral en perspectiva de la Teología de la liberación para la inclusión digna y justa de personas LGBTIQ en espacios eclesiales de Latinoamérica». *Huella Teológica* 3, N° 2: 11-29.

Musskopf, André Sidney (2004). «Biblia, sanación y homosexualidad: "Hombres sean sumisos a su propio marido - De la misma manera, mujeres sean sumisas a sus esposas"». *RIBLA: Revista Bíblica Latinoamericana* 49, N° 33: pp. 87-100.

Musskopf, André Sidney (2019). «Tan queer como sea posible». En: *Teologías queer: Devenir el cuerpo queer de Cristo,* editado por Stefanie Knauss y Carlos Mendoza-Álvarez (*Concilium* N° 383). Estella: Editorial Verbo Divino, pp. 652-660.

Musskopf, André Sidney (2023). «Teologías queer: pasado, presente y futuro [Prólogo]». En: Hugo Cordova Quero, *Teologías queer globales*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press, pp. 1-14.

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

Neto, Vas (2013). «Religión y aborto: disputas de jóvenes masculinos». En: *Teorías queer y teologías: estar… en otro lugar,* editado por Genilma Boehler, Lars Bedurke y Silvia Regina de Lima Silva. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménicode Investigaciones, pp. 67-83.

Oquendo, Hugo (2014). «En la cama con mi madre: pensar y sentir la teología desde la piel». *Revista Perseitas* 2, N° 1: pp. 86-112.

Peña Grajales, Henry Isaac (2021). «Una pareja de 'espíritus rebeldes' e indecentes: Una lectura queer de la novela mediúmnica *Caminhos cruzados*

de Mauricio de Castro». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 4: pp. 147-175.

Picado Gatjens, Miguel (2003). *Sexualidad y catolicismo: Los orígenes del conflicto*. San José, Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Ramírez Aristizábal, Fidel Mauricio (2018). «Culpa y somatización en la conducta homosexual, un abordaje teológico-pastoral». *Anamnesis. Revista de Bioética* 13: pp. 25-36.

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

Rojas Salazar, Marilú (2019). «Teologías feministas decoloniales: comunitaria, ecofeminista y queer/cuir». En: *Miradas a todo color: Teologías feministas poscoloniales en un mundo en conflicto,* coordinado por Silvia Martínez Cano y Mireia Vidal i Quintero. Pamplona: Verbo Divino, pp. 257-294.

Rojas Salazar, Marilú (2023). «Libertades clandestinas: Hacia la elaboración de una teología queer encarnacional». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6: pp. 127-150.

Sánchez de Léon, Carmen Margarita (2019). «Los múltiples cuerpos de Jesús». 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. 63-72.

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

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

Santos Meza, Anderson (2023). «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 (2024). *Quid autem ista loquor? El sentido económico de la «confessio» en las Confessiones de San Agustín*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

Torres, Cruz Edgardo (2021). «Pandemia, cuarentena y comunidades diversas: Experiencia del Ministerio de Diversidad Sexual de El Salvador». *Teología Práctica Latinoamericana* 1, N° 1: pp. 121-136.

Torres, Cruz Edgardo y Hugo Cordova Quero (2023). «Hacia una teología vih positiva: Una lectura hermenéutica queer del libro de Job». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6: pp. 151-189.

Vaggione, Juan Marco (2008). *Diversidad sexual y Religión*. Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.

Vaggione, Juan Marco (2011). Sexualidad, Religión y Política en América Latina. En: *Sexualidade e política na América Latina: histórias, interseções e paradoxos, editado por* Sonia Corrêa y Richar PARKER, Río de Janeiro, RJ: Sexuality Policy Watch, pp. 286-336.

Vargas, Karina, Alba Onofrío y Judith Bautista Fajardo (2022). *Violencia espiritual y fenómenos religiosos que abusan de la fe*. Abilene, TX: Soulforce.

Villalobos, Manuel (2014). *Cuerpos abyectos. En el evangelio de Marcos*. Córdoba: El Almendro.

Viteri, María Amelia, Michael Hill y Julie Williams (2018). *Diversidades religiosas y espirituales en Quito, Ecuador: Una mirada desde la etnografía colaborativa*. Quito: Universidad San Francisco de Quito Press.

Portugués

Althaus-Reid, Marcella (2006). «Demitologizando a teologia da libertação: Reflexões sobre poder, pobreza e sexualidade». En: *Teologia para outro mundo possível*, editado por Luiz Carlos Susin. São Paulo, SP: Paulinas, pp. 455-470.

Beise Ulrich, Claudete (2019). «Teologia Feminista da Libertação e Queer: Uma contribuição para as resistências e às existências». En: *Feminismos e democracia*, editado por Joana M. Pedro y Jair Zandoná. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, pp. 107-122.

Birman, Patricia (2005). «Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro brasileiros – um sobrevôo». *Estudos Feministas* 13, N° 2: pp. 403-414.

Boehler, Genilma (2010). «O erótico em Adélia Prado a Marcella Althaus-Reid: Uma proposta de diálogo entre poesía e teologia». Tesis de Doctorado. São Leopoldo, RS: Programa de Pós-graduação em Teologia, Área de Concentração Teologia e História /Faculdades EST.

Boehler, Genilma (2010). *Quando elas se beijam, o mundo se transforma. O erótico em em Adélia Prado a Marcella Althaus-Reid.* Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Cardoso Pereira, Nancy (2016). «De la agropornografía a la agroecología: Un enfoque queer contra las élites vegetales... en comunicación con el suelo». En: *História, Saúde e Direitos - Sabores e saberes o IV Congresso Latino-Americano de gênero e religião*, organizado por André S. Musskopf y Marcia Blasi. São Leopoldo. RS: CEI, pp. 35-41.

Cardoso Pereira, Nancy, Edla Eggert y André Sidnei Musskopf (2006). *A graça do mundo transforma Deus: Diálogos latino-americanos com a IX Assembléia do CMI*. Porto Alegre, RS: Editora Universitária Metodista.

Carvalhaes, Cláudio (2006). «O pobre não tem sexo: a ausência dos discursos de sexualidades na construção da noção de subjetividade na Teologia da Libertação», traducción de Tiago Chiavegatti. *Revista Margens* 3, Nº 2. Disponible en: <http://www.claudiocarvalhaes.com/pt-br/articles-pt-br/o-pobre-nao-tem-sexo/?lang=pt-br>.

Córdova Quero, Hugo (2018). *12 mitos sobre as religiões e a diversidade sexual*. Brasília, DF: Plataforma Intersecções.

Córdova Quero, Hugo y Damián Nicolás de la Puente, eds. (2023). *Nem homem nem mulher: Epístolas pastorais às comunidades queer latino-americanas*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

da Silva, Fernando Candido (2010). «'Minha casa será casa de oração para todos os povos': Repensando fronteiras na hermenêutica bíblica queer» *Mandrágora* 16: pp. 91-104.

Eggert, Edla (org.) (2008). *[Re]leituras de Frida Kahlo: Por uma ética estética da diversidade machucada*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC.

Feitosa, Alexandre (2010). *Bíblia e homosexualidade: Verdade e mitos*. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

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: 31-63.

Mechler, Ana Luiza Eiterer (2021). «A teologia pervertida de Santa Ágata: Erotização do corpo e domesticação da violência». En: *Religião e indecência. Diálogos com Marcella Althaus-Reid*, editado por André S. Musskopf y Ana Ester Pádua Freire. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora, pp. 47-64.

Musskopf, André Sidnei (2004). «Queer: Teoria, hermenêutica e corporeidade». En: *Teologia e sexualidade: Um ensaio contra a exclusão moral,* editado por José Trasferetti. Campinas, SP: Átomo Editora, pp. 179-212.

Musskopf, André Sidnei (2005). «À meia luz: A emergência de uma teologia gay — seus dilema e possibilidades». *Cadernos IHU Idéas* 3, N° 32: pp. 1-31.

Musskopf, André Sidnei (2005). *Talar rosa: Homossexuais e o ministério na igreja*. São Leopoldo, RS: Oikos Editora.

Musskopf, André Sidnei (2007). «O filho pródigo e os homens gays - Uma releitura de Lucas 15,11-32 na perspectiva das teorias de gênero e sexualidade». *RIBLA: Revista Bíblica Latinoamericana* 56, N° 1: pp. 102-115.

Musskopf, André Sidnei (2008). *Via(da)gens teológicas: itinerarios para una teología queer no Brasil*. São Leopoldo, RS: EST/PPG.

Musskopf, André Sidnei (2015). *Uma brecha no armário: Propostas para uma teologia gay*. São Leopoldo, RS: Centro de Estudos Bíblicos/Fonte Editorial.

Musskopf, André Sidnei (2019). «Teologias gay/queer». En: *Teologias fora do armário: Teologia, género e diversidade sexual,* editado por Regina Soares Jurkewicz. Jundiaí, SP: Max Editora, pp. 114-146.

Musskopf, André Sidnei (2020). «Religião, gênero e violência na política e no espaço público». *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião* 23, N° 1 (enero-junio): pp. 87-99.

Musskopf, André Sidnei (2021). «Teologia queer e grupos cristãos LGBTIQIA+ na América Latina: Entrevista com André S. Musskopf». *Interações* 16, N° 1 (enero-junio): pp. 208-216.

Musskopf, André Sidnei (2023). *Fazemos a Teologia que podemos: Igrejas inclusivas na América latina nas décadas de 1980 e 1990* (Colección «Ensaios Teológicos Indecentes» N° 4). Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Musskopf, André Sidnei (2023). *«Há Vida Depois da Igreja»: Memórias indecentes de um (quase) pastor* (Colección «Ensaios Teológicos Indecentes» N° 5). Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Musskopf, André Sidnei (2023). *Nem santo te protege: AIDS, teologia e religião* (Colección «Ensaios Teológicos Indecentes» N° 1). Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Musskopf, André Sidnei (2023). *Que comece a festa: O filho pródigo e os homens gays* (Colección «Ensaios Teológicos Indecentes» N° 2). Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Musskopf, André Sidnei (2023). *Viado não nasce, estreia! Não morre, vira purpurina: Diversidade sexual, performatividade e religião* (Colección «Ensaios Teológicos Indecentes» N° 3). Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Musskopf, André Sidnei y Marcia Blais, orgs. (2014). *Ainda feminismo e gênero: Histórias, gênero e sexualidade, sexismo, violencia e políticas públicas, religião e teologia.* São Leopoldo, RS: EST.

Musskopf, André Sidnei y Edith González Bernal, eds. (2018). T*eologia e sexualidde, saúde reproductiva e direitos: Experiencias em pesquisa participante.* São Leopoldo, RS: CEBI.

Musskopf, André Sidnei, y Ana Ester Pádua Freire (eds.) (2021). *Religião e Indecência: diálogos com Marcella Althaus-Reid*. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Nahas Filho, Michel (2015). *Deus, sexo e diversidade: Relendo a Bíblia sem preconceitos*. São Paulo, SP: Sexologia Brasil.

Neuenfeldt, Elaine, Karen Bergesch y Mara Arlow, orgs. (2008). *Epistemologia, violência e sexualidade: Olhares do II Congresso Latino-Americano de Gênero e Religião*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal / EST.

Oquendo Torres, Hugo (2014). *Poesia do corpo nu*. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Pádua Freire, Ana Ester (2021). «Igreja afirmativa das diferenças: Proposta para uma eclesiologia queer». En: *Experiências de diversidade afetivo-sexual e de gênero: Perspectivas de diálogo*, organizado por Fabrício Velia. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Pádua Freire, Ana Ester (2021). «Perversão Teológica: notas sobre a Teologia Indecente de Marcella Althaus-Reid». *Periodicus* 14: pp. 91-104.

Silva dos Santos, Milton (2008). «Sexo, gênero e homossexualidade: o que diz o povo-de-santo paulista?». *Horizonte* 6, N° 12: pp. 145-156.

Soares Jurkewicz, Regina, org. (2019). *Teologias fora do armário: Teologia, género e diversidade sexual*. Jundiaí, SP: Max Editora.

Ströher, Marga J., Wanda Deifelt y André S. Musskopf (2004). *À flor da Pele —Ensaios Sobre Gênero e Corporeidade*. São Leopoldo, SP: Sinodal, CEBI, EST.

Tavares Natividade, Marcelo (2010). «Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal». *Religião & Sociedade* 30: pp. 90-120.

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

Zanotto, Simone. (2021). «Metáforas e interdiscursividades no armário humano, demasiadamente humano, de Marcella Althaus-Reid». En:

Religiao & Indecencia: Diálogos com Marcella Althaus-Reid, editado por André S. Musskopf y Ana Esther Pádua Freire. Rio de Janeiro, RJ: Metanoia Editora.

Inglés

Aguilar Contreras, Mercy (2024). «Epistemology of Bodies as Closets: Queer Theologies and the Resurrection of Martyrized Christo-Morphic Bodies». *Religions* 15: pp. 1-22.

Albertsen, Andres Roberto (2024). «My Experiences as a Gay Pastor». En: *Queer Ministers' Voices from the Global South: «A Burning Fire in My Bones»*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 67-80.

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

Althaus-Reid, Marcella (2001). «Outing Theology: Thinking Christianity out of the Church Closet». *Feminist Theology* 9, Nº 27: pp. 57-67.

Althaus-Reid, Marcella (2001). «Sexual salvation: The Theological Grammar of Voyeurism and Permutations». *Literature and Theology* 15, Nº 3: pp. 241-248.

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 Liberation 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». En: *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*, editado por Ivan Petrella. Nueva York, NY: Orbis Books, pp. 20-38.

Althaus-Reid, Marcella, ed. (2006). *Liberation Theology and Sexuality*. Aldershot: Ashgate.

Althaus-Reid, Marcella (2007). «Demythologising liberation theology: reflections on power, poverty and sexuality». En: *The Cambridge Companion to Liberation Theology*, editado por Christopher Rowland. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 123-136.

Althaus-Reid, Marcella (2007). *Another Possible World*. Londres: SCM Press.

Althaus-Reid, Marcella (2008). «Mutilations and Restorations: Cosmetic Surgery in Christianity». En: *Controversies in Body Theology*, editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: SCM Press, pp. 70-79.

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.

Althaus-Reid, Marcella y Lisa Isherwood, eds. (2004). *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics*. Londres: T&T Clark.

Althaus-Reid, Marcella y Lisa Isherwood, eds. (2008). *Controversies in Body Theology* (Serie «Controversies in Contextual Theology»). Londres: SCM Press.

Althaus-Reid, Marcella y Lisa Isherwood, eds. (2009). *Trans/Formations* (Serie «Controversies in Contextual Theology»). Londres: SCM Press.

Beliso-De Jesús, Aisha (2013). «Yemayá's Duck: Irony, Ambivalence, and the Effeminate Gay Male Subject in Cuban Santería». En: *Yemoja: Gender, Sexuality, and Creativity in the Latin/o and Afro-Atlantic Diasporas*, editado por Solimar Otero y Toyin Falola. Albany. New York: SUNY Press, 2013, pp. 43-83.

Beliso-De Jesús, Aisha (2016). *Electric Santería: Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*. New York: Columbia University Press.

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.

Cervantes, Vincent D. (2014). «Traces of Transgressive Traditions: Shifting Liberation Theologies through Jotería Studies». *Aztlán: A Journal of Chicano Studies* 39, N° 1: pp. 195-206.

Conner, Randy, y David Sparks (2004). *Queering Creole Spiritual Traditions: Lesbian, Gay, Bisexual, and Transgender Participation in African-Inspired Traditions in the Americas*. Nueva York, NY: Harrington Park Press.

Cooper, Thia (2021). *Queer and Indecent: An Introduction to Marcella Althaus Reid*. Londres: SCM Press.

Córdova Quero, Hugo (2003). «Building up Ancestors in Argentinean Popular Culture: The Cases of Santa Gilda and El Angel Rodrigo» [construyendo ancestros en la cultura popular argentina: los casos de Santa Gilda y el ángel Rodrigo]. *Studies in World Christianity* 9, N° 1: pp. 5-29.

Córdova Quero, Hugo (2004). «Friendship with Benefits: A Queer Reading of Aelred of Rievaulx and His Theology of Friendship». En: *The Sexual Theologian: Essays on Sex, God and Politics,* editado por Marcella Althaus-Reid y Lisa Isherwood. Londres: T&T Clark, pp. 26-46.

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

Córdova Quero, Hugo (2010). «Risky affairs: Marcella Althaus-Reid Indecently Queering Juan Luis Segundo's Hermeneutical Circle Propositions». En: *Dancing Theology in Fetish Boots—Essays in Honor of Marcella Althaus-Reid*, editado por Lisa Isherwood Lisa y Mark Jordan. Londres: SCM Press, pp. 207-18.

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 (2015). «Saintly Journeys: Intersections of Gender, Race, Sexuality, and Faith in Alejandro Springall's *Santitos*». *God's Image* 34, Nº 2: pp. 71-82.

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 (2019). «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 desafíos de la teología con los problemas de la justicia de

género], editado por Stephen Suleeman y Amadeo D. Udampoh. Jakarta: Sekolah Tinggi Filsafat Teologi / BPK Gunung Mulia, 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-Goes y Joseph N. Goh (Gender Theology and Spirituality Series). Londres: Routledge, pp. 154-173.

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 and Hugo Córdova Quero. London: Routledge, pp. 46-69.

Córdova Quero, Hugo (2023). «Sexing Jesus: Controversies around Christological Erotic Corporealities in Latin America.» En: *Cultural Afterlives of Jesus* (Colección «Jesus in Global Perspective» N° 3), editado por Gregory C. Jenks. Eugene, OR: Wipf and Stock, pp. 133-148.

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

Córdova Quero, Hugo y Joseph N. Goh (2018). «More Than A Divine Menage- à-Trois: Friendship, Polyamory, and the Doctrine of the Trinity». En: *Contemporary Theological Approaches to Sexuality*, editado por Lisa Isherwood y Dirk von der Horst. Londres: Routledge, pp. 289-312.

Córdova Quero, Hugo y Lisa Isherwood, eds. (2020). *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*. Londres: Routledge.

Córdova Quero, Hugo y Lisa Isherwood, eds. (2023). *Queer Ministers' Voices from the Global South: "A Burning Fire in My Bones."* Londres: Routledge.

Córdova Quero, Hugo y Michael S. Campos (2020). *Transgressing Quarantine: Queering, Theologizing, and Traversing Virtual and Real Bodies*. Santiago de Chile: GEMRIP Ediciones.

Córdova Quero, Hugo y Damián Nicolás de la Puente, eds. (2023). *Neither Male Nor Female: Pastoral Epistles to the Queer Communities of Latin America*. Saint Louis, MO: Institute Sophia Press.

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.

De Pascual, David de Jesús (2024). «Spirituality Space of Tigre: The Experiences of a Queer Community in Buenos Aires, Argentina». En: *Queer Ministers' Voices from the Global South: «A Burning Fire in My Bones»*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 95-109.

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

Escalante, Alejandro Stephano (2018). «From Argentina to Scotland to Mexico: Indecent Theology and Erotic Phenomenology at the Mexico-US Border». *Feminist Theology* 26, N° 3: 213-228.

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.

Ghisyawan, Krystal (2022). *Erotic Cartographies: Decolonization and the Queer Caribbean Imagination*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.

Gomes Pereira, Pedro Paulo (2019). «Queer in the Tropics». En: *Queer in the Tropics*. Springer Briefs in Sociology. Cham: Springer.

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.

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.

Hernandez-Acosta, Adrian Emmanuel (2021). «On Death, Mourning, and African Diaspora Religions in Contemporary Hispanophone Caribbean Literature and Culture». Tesis Doctoral. Cambridge, MA: Graduate School of Arts and Sciences, Harvard University.

Herrera Gré, Andrés Alejandro (2024). «When Faith Becomes Our Home». En: *Queer Ministers' Voices from the Global South: «A Burning Fire in My Bones»*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 110-115.

Isherwood, Lisa y Hugo Córdova Quero (eds.) (2021). *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*. Londres: Routledge.

Isherwood, Lisa y Hugo Córdova Quero (eds.) (2023). *Queer Ministers' Voices from the Global South: «A Burning Fire in My Bones»*. Londres: Routledge.

León, 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. St. Louis, MO: Chalice Press, pp. 88-89.

Mena-López, Maricel y Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal (2023). «The Discursive Fallacies Surrounding "Gender Ideology"». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 6: pp. 105-126.

Musskopf, André Sidnei (2009). «A Gap in the Closet: Gay Theology in LatinAmerican Context». En: *Men and Masculinities in Christianity and Judaism*, editado por Björn Krondorfer. Londres: SCM Press, pp. 460-471.

Musskopf, André Sidnei (2009). «Ungraceful God: Masculinity and Images of God in Brazilian Popular Culture». *Theology and Sexuality* 15, N° 2: 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 (2022). «Latin America: Religion, Gender, Masculinities and Sexual Diversity». En: *The Routledge Handbook of Religion, Gender and Society*, editado por Caroline Starkey y Emma Tomalin. Londres: Routledge, pp. 457-469.

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

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.

Padilla, Elaine (2015). *Divine Enjoyment. A Theology of Passion and Exuberance*. Nueva York, NY: Fordham University Press.

Pádua Freire, Ana Ester (2020). «Church on the March: Sexual and gender dissidents in the struggle for embodied political rights». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 3: pp. 44-70.

Pádua Freire, Ana Ester (2021). «Dirty Martini: Toasting with Marcella Althaus-Reid». En: *The Indecent Theologies of Marcella Althaus-Reid: Voices from Asia and Latin America*, editado por Lisa Isherwood and Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 7-22.

Pádua Freire, Ana Ester (2024). «Social Ministry: Doing Theology on Social Media». En: *Queer Ministers' Voices from the Global South: «A Burning Fire in My Bones»*, editado por Lisa Isherwood y Hugo Córdova Quero. Londres: Routledge, pp. 81-85.

Ribas, Mario (2006). «Liberating Mary, Liberating the Poor». En: *Liberation Theology and Sexuality*, editado por Marcella Althaus-Reid. Aldershot: Ashgate, pp. 123-135.

Sáenz Tabares, Daniel Santiago (2018). «Towards a Destructive, Unmonumental, Queer Hagiography: Félix González Torres and the Spiritual-Activist Potential of Destruction». *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer* 1: pp. 119-144.

Santos Meza, Anderson (2023). «Walking Indecently with Marcella Althaus-Reid: Doing Dissident and Liberative Theologies from the South». *Religions* 14: pp. 1-20.

Santos Meza, Anderson Fabián (2024). «Queering John of The Cross. Sanjuanist Contributions to the Fight Against Phobias Towards Queer People». *Religions* 15: 336.

Strongman, Roberto (2002). «Syncretic Religion and Dissident Sexualities». En: *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism*, editado por Arnaldo Cruz-Malavé y Martin F. Manalansan. NYU Press, pp. 176-192.

Strongman, Roberto (2008). «Sizing up the Queer Black Thug Lover: The Down Low as Counter Discourse to Homonormativity». *Screening Noir, Journal of Black Film, Television & New Media Culture* 1, N° 2: pp. 17-29.

Strongman, Roberto (2013). «The Body of Vodou: Corporeality and the Location of Gender Afro-Diasporic Religion». *Literary Expressions of African Spirituality*, editado por Carol Marsh-Lockett y Elisabeth J. West. Lanham: Rowman & Littlefield.

Strongman, Roberto (2019). *Queering Black Atlantic Religions: Transcorporeality in Candomblé, Santería, and Vodou*. Durham, NC: Duke University Press.

Vidal-Ortiz, Salvador (2005). «Sexuality and Gender in Santeria: LGBT Identities at the Crossroads of Santeria Religious Practices Beliefs». En: *Gay Religion*, editado por Scott Thumma y Edward R. Gray. Walnut Creek, CA: Altamira Press, pp. 115-137.

Acerca de lxs Autores

Mercy Aguilar Contreras

Teóloga feminista, queer y decolonial, con estudios en teología latinoamericana de la liberación y teologías queer. Actualmente forma parte del ministerio de diversidad sexual de la Iglesia Anglicana en El Salvador en temas de formación bíblico-teológica y de género. Es parte del grupo de coordinación de la Comunidad de estudios decoloniales en El Salvador, la cual impulsa proyectos de educación popular y el acompañamiento a movimientos sociales. Coordinadora del Centro de Investigación Ecuménica en el Salvador (CIE). Es parte del «Grupo Intercultural, Interdisciplinario e Interreligioso sobre Decolonialidad, Migraciones y Sexualidad» (GIDMS) del Instituto Sophia, en Saint Louis, MO, donde también actualmente cursa la Maestría en Divinidad.

Jorge A. Aquino

Doctor por el Graduate Theological Union de Berkeley, en California, EE.UU. Es Profesor Asociado de Teología y Estudios Religiosos en la Universidad de San Francisco, California. Se desempeña como Investigador Principal en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) desde 2016 y como Presidente (2014-2015) de la Academia de Teólogos Católicos Hispanos de Estados Unidos (ACHTUS). Ha publicado numerosos artículos sobre la teología latinx en EE.UU., la teología latinoamericana de la liberación , la teoría queer y la crítica de la ideología racial en la teología.

Hugo Córdova Quero

Profesor Asociado de Teorías Críticas y Teologías Queer y Director de Aprendizaje 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 la Graduate Theological Union (GTU) de Berkeley, California, y un máster en Divinidad (1998) por la Universidad ISEDET, de Buenos Aires, Argentina. Es integrante de los

grupos de investigación Emerging Queer Asian & Pacific Islander Religion Scholars (EQARS) y Queer Migrations Research Network. Ha sido profesor visitante en la Facultad Chung Chi de la Universidad China de Hong Kong (2006); investigador visitante en el Centro de Estudios Lusófonos (2006-2009) y postdoctorando en el Instituto Iberoamericano (2009-2011), ambos en la Universidad Sofía en Tokio, Japón, conferencista en el Instituto de Estudios Internacionales e Interculturales (2009) de la Universidad Autónoma de Barcelona, España; profesor adjunto en la Facultad San Esteban (2013-2014) de la Universidad de Alberta, Canadá, profesor visitante en el Jakarta Theological School (2016) en Jakarta, Indonesia y Conferencista en la National University of Singapure (2016) y la Monash University, en Kuala Lumpur, Malasia (2016).

Yacurmana de la Puente

Activista Trans, Doctoranda en Estudios Sociales de América Latina en el Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Sociología de la Universidad Nacional de Córdoba. Licenciada en Ciencias Políticas (2015) por la Universidad Nacional de La Rioja. Completó una especialización en Política y Alto Gobierno (2013) en la Escuela de Política de Alto Gobierno del Instituto de Investigación de la Universidad Ortega y Gasset y la Universidad Complutense de Madrid. Sus áreas de investigación son estudios de la historia argentina reciente, políticas públicas de inclusión, género, sexualidad, estudios trans feministas, religión y teologías queer.

David de Jesús de Pascual

Ministro de la Iglesia Peregrina y Líder Pastoral del Espacio de Espiritualidad Cristiana Inclusiva de Tigre (Bs. As.); integrante de la Fundación Otras Ovejas de Argentina para la no discriminación [Other Sheeps]. Es Coordinador de Asuntos Religiosos del Hospital Zonal General de Agudos «Magdalena V. de Martinez» de Gral. Pacheco, Provincia de Buenos Aires. Preside la Asociación Civil «Diversidad en Acción» y actualmente se encuentra cursando la Maestría en Divinidad en el Institute Sophia en Saint Louis, MO EE.UU.

Miguel H. Díaz

John Courtney Murray, S.J., Catedrático de Administración Pública de la Universidad Loyola de Chicago. El Dr. Díaz trabajó bajo la presidencia de Barack Obama como noveno embajador de EE.UU. ante la Santa Sede. Es coeditor de la serie «Disruptive Cartographers: Doing Theology Latinamente». Es editor del primer volumen, *The Word Became Culture* (Orbis 2020) y autor del tercer volumen, *Queer God de Amor* (Fordham University Press, 2022). Como teólogo público, el profesor Díaz colabora regularmente con la prensa, la radio y televisión. Colabora en la columna Teología en la Plaza del National Catholic Reporter. Como parte de su compromiso continuo con la promoción de los derechos humanos a nivel mundial, participa en varias iniciativas diplomáticas en Washington, D.C., entre ellas ser miembro del Atlantic Council y del Círculo de Embajadores del National Democratic Institute (NDI).

Molly Greening

Ph.D. en Estudios Integrativos en Ética y Teología (2023) de la Universidad Loyola de Chicago, donde también obtuvo una doble maestría en Teología y Estudios de la Mujer/Género (2016). Su investigación explora las historias coloniales católicas romanas y se pregunta cómo las teorías feministas decoloniales pueden allanar el camino para la construcción de nuevos métodos para las teologías transreligiosas queer.

Zaccary Haney

Doctorando en Teología Sistemática por la Universidad Loyola de Chicago. Como instructor de registro, enseña Introducción a la teología y el cristianismo a través del tiempo. Zaccary completó su maestría en el Estudio de la Religión en la Escuela de Divinidad de la Universidad de Chicago (2015). Su investigación considera métodos en historiografía queer y trans, la relación entre el pasado y el presente, y las intersecciones entre el misticismo medieval y la teoría queer contemporánea. La tesis doctoral de Zaccary, Convergencias perversas, sitúa los valores contemporáneos en conversación con los de Aelred de Rievaulx a medida que construye un arco

apofático que vuelve a centrar la atención teológica en las realidades materiales vividas.

Andrés Alejandro Herrera Gré

Varón trans, licenciado en comunicación social por la Universidad Central de Venezuela y en Teología Pastoral por el Seminario Semisud en Quito, Ecuador. Además, se formó como capellán en EE.UU. donde trabajó dando apoyo espiritual en hospitales en Carolina del Sur y Texas. Actualmente vive en Chile y ofrece acompañamiento espiritual a personas queer y trans.

Mónica A. Maher

PhD en Ética Social Cristiana de Union Theological Seminary en la Cuidad de Nueva York, Maestra en Divinidad por la Universidad de Harvard, y Maestra en Desarrollo Internacional por la Universidad Americana en Washington, D.C. Enseña en el Departamento de Sociología y Estudios de Género de la FLACSO-Ecuador desde 2010. Previamente, fue la Directora Asociada del Comité de Estudios en Derechos Humanos de la Universidad de Harvard. Es Directora Fundadora de la Red Ecuatoriana de Fe y Ministra Fundadora de la Iglesia Unida de Ecuador, la primera iglesia en Ecuador que promueve los derechos LGBTIQ+. Ordenada en la Iglesia Unida de Cristo, es también Maestra Zen en el linaje White Plum y cofundadora del Zendo Kai Pacha en Quito. Sus publicaciones se enfocan en la diversidad espiritual, noviolencia, construcción de paz, violencia de género y teología ecofeminista. Su próximo libro, coeditado con María Pilar Aquino y María del Carmen Servitje Montull, es Religión, Violencia Sexual y Construcción de Paz: Perspectivas Feministas de Transformación Intercultural.

Evan Marsolek

Doctorando en el Estudio Integrador de Ética y Teología de la Universidad Loyola de Chicago. Sus intereses de investigación aúnan las políticas y teorías críticas queer y trans con las construcciones teo-éticas de la teología queer. Sus otros intereses de investigación incluyen las filosofías continentales de la religión, el psicoanálisis y la negatividad. También le

apasiona la pedagogía teológica y religiosa. Su tesis doctoral retoma las teorías de Paul B. Preciado, en concreto la dildotectónica, para cuestionar cómo se manipula Cristo/la teología dentro de las construcciones teológicas para dar forma a mecanismos de inclusión/exclusión; titulada provisionalmente «Christotechtonics: Plasticidad dildónica en las formulaciones teológicas». Evan es licenciado en Religión por el Concordia College de Moorhead, y tiene un Máster en Biblia Hebrea por el Luther Seminary de St. Paul, ambos en Minnesota. Evan es también becario de tesis Holstein 2022-2023 con el apoyo de la Cátedra Holstein de Familia y Comunidad en Estudios Religiosos de la Universidad de California, Riverside.

Sergio Rodrigo Montealegre Bueno

Rvdo. Fray, O.P. es Administrador de Empresas, Salubrista Público, estudiante de teología de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Colombiano, nacionalizado costarricense y con residencia canónica en la Iglesia Anglicana de México, Diócesis del Sureste de México, Comunión Anglicana.

Cristian Mor

Doctor en «Historia Comparada, Política y Social» (Universitat Autònoma de Barcelona), magister en «Gestión cultural» especializado en Industria cultural (Universitat Oberta de Catalunya) y graduado en «Humanidades» con especialización en Mundo Actual, Cultura Contemporánea y Gestión Cultural (Universitat Autònoma de Barcelona). Especializado en estudios culturales e interculturales -concretamente con relación a Asia y específicamente Japón-, la construcción del individuo en la posmodernidad, museología y cross-cultural marketing. Investigador Senior, coordinador académico y profesor en el Institute Sophia (St. Louis, Missouri); miembros del consejo editorial de la revista científica *Conexión Queer* (University of Sant Francisco, California); y co-editor en Sophia Institute Press, especializada en investigación académica y divulgativa. Autor de los libros

Kankō Rikkoku: La historia de la marca turística de Japón en el siglo XXI (2023), *Museum, Manga, and Modernity: Japan and the Redefinition of the Museum Experience in the 21st Century* (2023) y co-editor de la obra *El hilo de Ariadna: Entretejiendo saberes en clave interdisciplinar* (2022), entre otras colaboraciones en capítulos, artículos, revisiones y maquetaciones.

André Sidnei Musskopf

Doctor en Teología por Faculdades EST (São Leopoldo, Brasil), Profesora del Departamento de Ciencias de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora. Investigadora y activista sobre la relación entre diversidad sexual y de género y religión y teología. Autor de *Via(da)gens teológicas: Itinerários para uma teologia queer no Brasil* y de la serie Ensaios Teológicos Indecentes (Editorial Senso).

Ana Ester Pádua Freire

Es doctora y magíster en Ciencias Religiosas por la Pontificia Universidad Católica de Minas Gerais (PUC Minas); licenciada en Teología por el Instituto Metodista Izabela Hendrix; y licenciada en Comunicación Social, con especialización en Periodismo, por el Centro Universitario de Belo Horizonte. Es ministra ordenada de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana (ICM).

Fidel Mauricio Ramírez Aristizábal

Doctor Educación, Derechos Humanos y Ciudadanía (2017) y Magíster en Educación (2012), ambos por la Universidad Santo Tomás de Bogotá, Colombia. Es Licenciado en Filosofía, Pensamiento Político y Económico (2015) por la Universidad Santo Tomás y Licenciado en Teología (2008) por la Pontificia Universidad Javeriana. Actualmente se desempeña como profesor e investigador en la Universidad El Bosque. Sus áreas de experiencia son los estudios religiosos, de género y de sexualidad. Ramírez Aristizábal es miembro de la Red Global de Católicos Arco Iris en Bogotá, Colombia.

Anderson Fabián Santos Meza

Doctorando en Teología en la Pontificia Universidad Javeriana. En 2021, se graduó en Filosofía en la misma institución, ubicada en Bogotá, Colombia, donde también cursó algunos estudios de Teología. Ha realizado estudios complementarios en Cristología, Religión, Doctrina Social de la Iglesia y Estudios de Género en instituciones como el Boston College y la Universidad de Edimburgo. Además de sus actividades académicas, desempeña un papel crucial como editor y corrector de textos teológicos en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Al mismo tiempo, trabaja como investigador junior 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); como muestra adicional de su compromiso en este campo, es editor adjunto de *Conexión Queer: Revista Latinoamericana y Caribeña de Teologías Queer.* También es consultor para el proyecto digital Teología Sin Vergüenza (Shameless Theology) de Soulforce.

Cruz Edgardo Torres

Psicólogo (2007) y Magíster en Ciencia Política (2019) de la Universidad Católica de San Salvador, El Salvador. Su trabajo principal se centra en la promoción de los derechos LGBTIQ+ a nivel gubernamental y en la Iglesia Episcopal Anglicana de El Salvador, donde ha anunciado el desarrollo del Ministerio de Diversidad Sexual durante doce años. Tuvo un papel decisivo en la creación del programa del Centro Anglicano Santa Marta, que apoya a los jóvenes LGBTIQ+ expulsados por discriminación. Además, ha sido profesor en el Centro Anglicano de Altos Estudios Teológicos de Costa Rica. Forma parte de la Iglesia Peregrina y cursa un Máster en Teología en el Instituto Sophia de Saint Louis, Missouri.

Índice analítico

A

adelphopoiesis, 243

África, 17, 333

afro-descendientes, 96-7, 106, 196

afro-latinxs, 7, 166

afro-norteamericanxs, 497

Agustín de Hipona, San, 61, 193, 195, 205, 234, 243, 270, 388-91, 393-403, 417, 432

alteridad, 373, 418

Althaus-Reid, Marcella, 28-36, 38, 49, 53, 55, 57, 61, 63, 125-6, 135-8, 176-181, 196, 203, 207-9, 245, 271, 331, 373, 379-81, 388-91, 400, 404, 410-1, 414-9, 428, 435-6, 450, 457, 463, 495-8

América Latina, 7, 17, 20, 26, 28-9, 33, 35, 43, 49, 51-2, 84-5, 113, 138, 145, 165-6, 175, 203, 212, 223, 313, 320, 322, 333-4, 356, 363, 445-6, 448-9, 451-8, 460, 462, 478, 485, 488

Anglicana, Iglesia, 23, 84, 87, 101, 105, 246, 329, 332, 334-5, 337-40

anglicanismo, véase Anglicana, Iglesia

anglicanxs, véase Anglicana, Iglesia

anglosajón, 26, 49-50

apologistas, 298

Argentina, 17, 29-30, 32-3, 50, 113-114, 116, 119-21, 138-9, 176, 220, 283, 313, 322, 310, 449-50, 454-5, 472, 478, 481

armario, 11, 36, 46, 49, 53, 55, 63, 136-7, 245, 376, 380, 391-3, 404, 409-10, 412, 416-7, 419, 445

Asia, 17

B

Berkins, Lohana, 313

binario, véase binarismo

binarismo, 94, 129, 158, 160, 162-3, 167-9, 176, 232, 247, 267, 273, 342, 403

bisexualidad, 49, 131-2, 136, 140, 210, 221

Boswell, John, 243, 295, 359

Brasil, 29, 85, 176, 22o, 322, 350, 361, 450-1, 453-5, 458-9, 462, 535

Butler, Judith, 47, 114-5, 117, 128-9, 275, 297, 455

C

capitalismo, 60, 96, 154, 160-1, 164, 244-5, 273, 454

capitalista, véase capitalismo

Cardoso Pereira, Nancy, 462

Católica Romana, Iglesia, 6, 8-9, 10, 20, 23-4, 61, 63, 114, 121, 139, 156-9, 160, 165, 168, 258, 261-3, 265-8, 273-4, 339, 347-9, 350-8, 360-1, 364-5, 418, 456, 488-9

catolicismo romano, véase Católica Romana, Iglesia

cis-género, 156, 219, 314

cis-homonormatividad, 221, 234, 239, 250

cis-heteronormativo, 21, 185, 220, 238, 250, 379, 417, 446

cis-heteropatriarcal, 16, 44, 46, 52, 63, 114, 120, 123, 133-4, 139, 144, 220-1, 225, 232, 246, 314, 354, 359, 379, 382-3, 389, 391, 395, 408-9, 412, 416

cis-heterosexismo, 7-8, 213

cis-heterosexualidad, 35, 48, 136, 239, 269, 270, 287, 298, 347, 412
Clark, J. Michael, 28
Cleaver, Richard, 29
colonial, poder, 166
Comstock, Gary David, 29
caucásico, 219
colonialismo, 27, 50, 93, 95, 156, 160, 165-7, 169, 359, 448, 463
colonialista, 16, 18, 147, 239
corporalidad, 39, 41, 96, 101, 115, 118, 127, 208, 410
creaturalidad, 239

D

D'Amico, Norberto, 29, 449
Damián, Pedro, 143, 222
deconstrucción, 1, 36, 100, 130, 250, 268-9, 380
De Lauretis, Teresa, 48
diáspora, 46, 48, 380, 414, 417
disidencias sexo-genéricas, 390, 393, 402
división cis-heterosexual del trabajo, 18, 118, 125, 146, 296, 314
drag king, 387
drag queen, 387
Driskill, Qwo-Li, 169

E

ecumenismo, 19, 20
El Salvador, 84-7, 105, 334-5, 339, 531, 537
encarnación, 1, 25, 36, 43, 102, 123, 145, 193, 198, 205-6, 236, 242-3, 246, 249, 314, 374, 400, 439
esencialismo, noción, 54, 61, 134, 178, 195-6, 202, 225
esencialista, véase esencialismo, noción
etnicidad, 1, 26, 184, 379
evangélicx, 10, 451
Evangelio de Juan, 438

F

facultamiento, 2
fascismo corporal, 106
Foucault, Michel, 48, 211, 223
familia nuclear, 164, 244-5, 261, 268, 273
feminidad, 122, 126, 135, 140, 146, 163, 388-9
feministas, teologías, 7-8, 234, 236, 297, 457, 485
feministas, teólogas, véase feministas, teologías
fetichismo, 127
fluidez, noción, 55, 143, 220, 239, 375-6, 390, 461
Freire, Paulo, 6, 61, 186, 457

G

gay, 7, 30, 32-3, 49, 137, 163, 210-1, 221, 230, 241, 246, 283, 291, 293, 331-6, 339, 342, 347, 445, 447, 449, 456, 482
Gay/LGBT, teologías, 445, 447
García Garzón, Darío
Gebara, Ivone, 462-3
globalización, 30, 49, 137, 153-6, 159, 160, 163, 166-8, 170
González, Roberto, 29, 32-3, 449,
Guzmán, Manuel, 21, 213

H

Hanks, Tom, 29, 43-4, 291-2, 298, 449
hegemonía, 17, 31, 48, 58, 64, 184, 238, 240, 244, 246-7, 272, 349, 393, 402, 409, 415, 419, 498
hermenéutica queer, 412
hibridez, 21, 23
homofobia, 8, 83, 476
homosexualidad, 29, 33, 131-2, 140, 223-4, 292, 295, 330, 338-9, 340, 347, 402, 447, 456

I

Iglesias de la Comunidad Metropolitana (ICM), 460, 535

imperial, poder, 11, 415

Indecente, teología, 34-5, 53, 137-8, 208, 212, 379, 380, 400-1, 409, 412-3, 450

indígena, véase pueblos originarios

inmigración, 20, 265

Instituto Evangélico Superior de Estudios Teológicos (ISEDET), 229, 531

intersexualidad, 379, 403

intimidad, 126, 147, 186, 242, 291, 410, 414

Isherwood, Lisa, 44

J

Jagose, Annamarie, 47-8, 134, 297

Jordan, Mark D., 222-3

K

kénosis, 204, 210

Kraemer, Christine Hoff, 39

L

La Rioja, Argentina, 116-7, 121, 146, 532

latinoamericanxs, 7, 20, 23-4, 27-8, 33-4, 45, 198, 497-8

Lesbianas/Gays/Bisexuales, Transgénero, Intersexuales y Queer (LGBTIQ+), 40, 44, 55, 60, 63-4, 84-7, 89, 93, 97, 99, 154, 158, 169, 194, 210, 213, 239, 284, 289, 292-3, 322, 328, 330, 333-4, 338, 347-9, 351-2, 354-6, 358-9, 360-5, 391-2, 396-9, 471-3, 476-7, 479, 480-1, 483-4, 486, 489, 495, 497-8, 534, 537

LGBTIQ+fobia, 44

M

María Magdalena, 296, 481

masculinidad, 122-4, 126, 142-4, 146-7, 203, 297, 388-9, 392, 410

matrimonio, 64, 117, 158, 220-1, 241, 243-6, 338, 350-3, 355-6, 358-9, 430, 470-2, 476

materialidad, noción de, 42, 146, 179, 257, 264, 266, 268, 274, 411

Muñoz, José Esteban, 57

N

normalización, proceso de, 94

Norte Global, 17, 20, 28, 35, 313, 437, 446

Nussbaum, Martha C., 243

O

Occidente, 58, 161, 219, 224, 232, 236, 238, 244, 296, 357, 463

occidental, 5, 8, 223, 232, 240, 245, 379

orientación sexual, 2, 54, 86, 87, 89, 127-8, 130-3, 135, 140, 194-5, 200, 204, 230, 240, 288, 297, 302-3, 311, 332-3, 336, 338, 348, 355, 362, 377, 390, 392, 394-5, 398-9, 414

ortodoxia, 181, 196, 405-6, 410

otredad, véasea alteridad

P

paganismo, 160, 295

performatividad, noción de, 115, 124, 222, 257

placer, 39, 40-1, 208, 210, 226, 245, 268, 271, 373, 430, 435, 437, 439,

poder, 6, 16, 21, 31, 48, 58, 62, 83, 86, 88, 91-4, 102, 108, 115, 123-5, 130, 141, 160-1, 166, 169, 175, 180-3, 204, 206, 214, 224, 229, 232, 236, 250, 256, 258, 285-6, 295, 300-1, 319, 347, 353, 357, 359, 377-8, 383-4, 400, 403, 406-7, 418-9, 432, 445, 449, 454, 458, 464, 474, 496, 498

poliamor, 62, 209, 221-2, 224-7, 231, 236-7, 239, 241-2, 248-9, 400

pornografía, 457, 462-3
poscolonial, 418
prostitución, 212, 313, 357
protestante, 20, 23-4, 29, 472
protestantismo, 225
pueblos originarios, 7, 16-7, 43, 83, 93, 96-7, 99, 106, 162-3, 165-9, 461, 473, 480, 482-3, 488, 498

R

raza, 1, 9, 10, 15, 54, 61, 94-5, 105-6, 113, 152, 156, 161, 167, 260, 265, 297, 436, 464
Ribas, Mario, 29, 122, 212, 450
roles de género, 18, 140, 146, 159, 232, 314

S

Schüssler Fiorenza, Elizabeth, 244, 358, 406
Sedgwick, Eve Kosofsky, 135, 391, 46
Sergio y Baco, Santos, 295
Shore-Goss, Robert, 19, 29, 44, 221, 222, 241, 291
Sodoma y Gomorra, 223, 272, 347
sodomía, *vitium sodomitucum*, 159, 163, 222-3
Sudamérica, región, 17, 313
Sur Global, 313, 363

T

Teologías clásicas, 35, 136, 343
Teología Latinoamericana de la Liberación (TLL), 5-8, 11, 23-4, 26, 30, 33-4, 98-9, 119, 135, 138-9, 147, 266, 450, 531
trabajo sexual, 321, 359
transgénero, 10, 49, 133, 136, 144, 158, 254, 308, 311, 313-4, 317, 384
transnacional, 52, 156, 158

V

vih/sida, 313, 321, 333-4, 403, 445, 448

W

Wittig, Monique, 94, 96, 178-9, 182

Este libro es el resultado de la colaboración entre teólogxs y activistas que se congregan anualmente en la Conferencia de Teologías Queer de las Américas. Enfrentándose a los desafíos complejos planteados por los sectores conservadores y fundamentalistas tanto en la sociedad como en las instituciones religiosas, lxs autorxs de este volumen van más allá de simplemente abordar las formas visibles de discriminación. Su objetivo es crear un espacio de reflexión profunda sobre la redefinición de conceptos arraigados que configuran nuestra comprensión de la fe, el género y la sexualidad.

Al explorar las intersecciones entre estos tres aspectos fundamentales de la experiencia humana, este libro desafía al público lector a cuestionar nociones preconcebidas y ofrece una plataforma para el diálogo y la exploración. Este enfoque allana el camino hacia una comprensión más profunda, matizada y empática del variado panorama contemporáneo. A través de diversas perspectivas respaldadas por una erudición rigurosa, esta colección actúa como catalizador para conversaciones transformadoras y nuevas perspectivas en el discurso en constante evolución sobre las teologías queer en las Américas.

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

9 781961 316317